

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERUNIDADES EM INTEGRAÇÃO DA
AMÉRICA LATINA

ISABEL ARAUJO ISOLDI

TERRITORIALIDADES *AMEFRICANAS* E ESTADOS NACIONAIS
NO BRASIL E COLÔMBIA

SÃO PAULO
2021

ISABEL ARAUJO ISOLDI

**TERRITORIALIDADES AMEFRICANAS E ESTADOS NACIONAIS
NO BRASIL E COLÔMBIA**

Tese apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Ciência. Área de concentração: Sociedade, Estado, Economia e Ambiente

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

SÃO PAULO
2021

Ficha Catalográfica

Nome: ISOLDI, Isabel Araujo.

Título: Territorialidades *amefricanas* e estados nacionais no Brasil e Colômbia

Tese apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em Ciência.

Aprovada em: 17/11/2021

Dedico esta pesquisa à terra sob nossos pés.

(Que saibamos estar aos vossos)

Kosi ewe kosi orisà

Ife bogbo Aye

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Olorum, por estar viva, aqui e agora nessa existência e por ser quem sou. A Omolu, Ogum e Oxum, e a todos os Orixás cultuados no Ile Omo Aiye, pela proteção nas estradas, pelos caminhos percorridos, pelas realizações, pela saúde e a alegria de viver.

Aos meus antepassados por me transmitirem a continuidade da vida. Em especial à minha amada Lidia. E com grande admiração à minha avó Lucy e suas irmãs Nicea e Zilah, as onças preta, parda e pintada, por suas trajetórias profissionais, familiares e do lar, de excelência. São inspirações para mim.

Agradeço a minha mãe Jucelma Pereira Araujo e a meu pai Sergio Isoldi pela minha vida, pela criação que me deram, pelo amor e cuidados, os livros, as músicas, as viagens, as escolas, a universidade e tudo o mais que me proporcionaram. Às minhas irmãs, sobrinhos e familiares por serem comigo.

À Ya Odokere e a Baba Lumumba pela orientação, apoio, incentivo, amor e amizade. Modupé por serem farol e ao mesmo tempo, chão firme para mim. Agradeço à amada irmandade da minha casa de santo.

À minha família, o meu companheiro Ton Almeida, pela cumplicidade, apoio e suporte durante toda a pesquisa. E aos meus filhos Benjamin e Sereno por existirem e serem partes luminosas da minha vida.

Agradeço aos queridos Juliana Maia e José David pelo pouso nas noites em que chegava de São Paulo tarde da noite, no horário do último ônibus, e encontrava comida pronta no fogão, banho e cama quentinha. Agradeço também ao David por diversas indicações bibliográficas e pelos debates historiográficos e filosóficos, contribuição de grande importância na minha formação intelectual e no fortalecimento de uma visão de mundo de resistência e de cura.

Agradeço ao estimado prof. Júlio César Suzuki pela orientação, pelos diálogos, aprendizados e por me ajudar a percorrer os caminhos da academia. Também agradeço à sua compreensão e amizade. Que sua vida siga repleta de boas realizações e de amor. Agradeço aos colegas de doutorado, em especial ao Gilvan pela leitura atenta do meu texto e pelas indicações feitas.

Agradeço à minha comadre Mariana Cestari por ser quem é e existir na minha vida. E ao amigo querido Alan Carneiro, por nossa íntegra amizade, pelas indicações bibliográficas significativas e por acompanhar meu trabalho acadêmico desde a graduação.

Agradeço à Vivian Parreira, pelas reflexões, indicações de leituras, entendimentos, amizade e amor. A vida acadêmica é melhor com sua visão, minha irmã Baonje.

Agradeço à Karina Toledo por me fortalecer, por compartilhar comigo suas opiniões e pelos apoios importantes, como a impressão da tese para o dia da defesa, entre outros.

Ao Mestre Jahça pelas sementes de esperança plantadas em mim através do ensino da capoeira e de sua visão de mundo libertária. A minha família musical-artística Flautins Matuá por nossa amizade, travessias, vivências tão ricas. Foi junto de vocês conheci a riqueza da cultura popular, a existência de mestres e mestras do nosso chão.

Por fim, agradeço a CAPES pela bolsa de pesquisa, fundamental para a realização da mesma. À Universidade de São Paulo pela excelência. Foi uma ótima fase a das aulas presenciais e do acervo da biblioteca Florestan Fernandes. À Secretaria do Prolam, bem como aos colegas e professores do programa ao qual desejo uma longa e profícua existência.

RESUMO

No processo de constituição dos países latino-americanos, diversas comunidades negras se formaram e se mantiveram no contexto de exploração do trabalho e desigual apropriação da terra, em movimentos de resistência, adaptação e produção de territorialidades próprias. Tais comunidades foram consideradas inimigas e ameaças à ordem vigente ao se conformarem como contra hegemonia do uso capitalista do território. No entanto, as formas de resistência foram e seguem sendo constantes, através da participação política, adaptações, revoltas e formação de territorialidades próprias, aqui chamadas de *amefricanas* como referência à conceituação proposta por Lélia Gonzalez acerca das culturas formadas na diáspora negra atlântica. Após as abolições, ficaram em uma condição de invisibilidade jurídica e, a partir do último quartel do século XX, obtiveram, perante aos textos constitucionais, o reconhecimento enquanto cidadãos com direitos territoriais acessíveis mediante a confirmação de uma identidade étnica específica. A pesquisa trata do longo embate entre territorialidades *amefricanas* e os constantes enfrentamentos com a lógica espacial reproduzida pela territorialidade hegemônica do Estado Nacional, em especial no Brasil e na Colômbia, tendo por objetivo analisar as origens históricas da formação de distintas visões de mundo em conflito, as práticas contra-hegemônicas que permitem a continuidade da existência de grupos subalternizados, bem como apontar possibilidades de aprendizados para um outro mundo possível.

Palavras-chave: territorialidades *amefricanas* – Estado Nacional – direitos étnicos e territoriais – contra-hegemonia

ABSTRACT

In the process of constitution of Latin American countries, several black communities were formed and maintained in the context of labor exploitation and unequal land appropriation, in movements of resistance, adaptation and production of their own territorialities. Such communities were considered enemies and threats to the prevailing order by conforming themselves to the hegemony of the capitalist use of the territory. However, the forms of resistance were and continue to be constant, through political participation, adaptations, revolts and the formation of their own territorialities, here called Amefrican as a reference to the conceptualization proposed by Lélia Gonzalez about the cultures formed in the black Atlantic diaspora. After the abolition, they remained in a condition of legal invisibility and, from the last quarter of the 20th century, they obtained, in the face of constitutional texts, recognition as citizens with territorial rights accessible through the confirmation of a specific ethnic identity. The research deals with the long struggle between Amefrican territorialities and the constant confrontations with the spatial logic reproduced by the hegemonizing territoriality of the National State, especially in Brazil and Colombia, aiming to analyze the historical origins of the formation of different visions of the world in conflict, the counter-hegemonic practices that allow the continued existence of subordinate groups, as well as pointing out learning possibilities for another possible world.

Keywords: Amefrican territorialities – National State – ethnic and territorial rights – counter-hegemony

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Calendário asteca.....	28
Figura 2. A redenção de Cam. Modesto Brocos, 1895.....	75
Figura 3. Mapa do capitão Antônio Francisco França feito entre 1760 e 1763.....	113
Figura 4. Capa e contracapa da Revista Thot1.....	128
Figura 5. Mapa de distribuição das comunidades remanescentes de quilombos Brasil.....	150
Figura 6. Mapa da distribuição da população negra na Colômbia.....	155

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UTC: Coordinated Universal Time ou Tempo Universal Coordenado

CEDENPA: Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará

CCN/MA: Centro de Cultura Negra do Maranhão

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPEAFRO: Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros

ITESP: Instituto de Terras do Estado de São Paulo

ITERPA: Instituto de Terras do Pará

MDH: Ministério dos Direitos Humanos.

NUER: Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Inter-étnicas

SEPPIR: Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina

PPA: Plano Plurianual

PT: Partido dos Trabalhadores

OIT: Organização Internacional do Trabalho

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	14
Problemática e categorias de análise	19
Origens profundas da problemática em questão.....	27
Concepções acerca do tempo	27
Racismo	32
Modernidade/colonialidade.....	42
CAPÍTULO 1 PROCESSOS DE FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS	
NA AMÉRICA LATINA	50
1.1 Antecedentes históricos e surgimento do Estado de Direito.....	50
1.2 Estado nacional e cidadania na América colonial	58
1.3 Latinidade e nacionalidade.....	63
1.4 Ideologia da mestiçagem como ideário da nação	68
Línguas nacionais.....	80
CAPÍTULO 2 SUBALTERNIDADES E PRÁXIS CONTRA-HEGEMÔNICAS	87
2.1 Participação política e ladinização	91
2.2 Quilombos e palenques: práticas amefricanas de re-existência	98
2.3 Acesso à terra na passagem do século XIX para o XX.....	115
2.4 Quilombismo e Cimarronismo no século XX	122
CAPÍTULO 3 DIREITOS TERRITORIAIS NA CONTEMPORANEIDADE	135
3.1 Etnicidade e cidadania	138
Construção de direitos territoriais no Brasil.....	143
Construção de direitos territoriais na Colômbia	153
3.2 Identificação étnico-racial e políticas públicas.....	171
Mulheres afrodescendentes na América Latina.....	173
TERRITÓRIO E EMANCIPAÇÃO - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	179
REFERÊNCIAS	202

APRESENTAÇÃO

A temática que envolve a presente pesquisa representa interesses e preocupações que me perpassam enquanto geógrafa, professora e cidadã, além de mãe, filha e yawo, qual seja, a territorialização enquanto forma de resistência de determinados grupos em embate com o Estado.

A trajetória de pesquisa acerca das territorialidades negras teve início em 2004, durante a graduação em Geografia na Universidade de Campinas, quando participei como estagiária do projeto Formação de Agentes Agroflorestais realizado por uma organização da sociedade civil (IPEMA) junto a Associação das Comunidades Remanescentes da Caçandoca, em Ubatuba, São Paulo. Diante dos conflitos ambientais e fundiários envolvendo a comunidade quilombola com uma empresa imobiliária e com o Estado, desenvolvi pesquisa de iniciação científica junto ao Nepam/Unicamp e monografia para a graduação em Geografia (IG/Unicamp). Entre 2003 e 2008 participei de projetos de extensão universitária em comunidades quilombolas no Vale do Ribeira, conhecendo um pouco mais acerca dos processos enfrentados por essas comunidades, seus modos de vida e possibilidades produtivas e educacionais. Entre 2007 e 2010 realizei a pesquisa de mestrado em Geografia na mesma universidade, em estudo acerca do acesso legal a posse da terra por comunidades negras em escala nacional, analisando os processos de construção do acesso à lei, os processos de normatização da identidade quilombola e a sobreposição de usos do território envolvendo comunidades, Estados e grandes empresas em conflitos socioespaciais. Realizei pesquisa de campo e documental no território Kalunga, Goiás e em comunidades do rio Trombetas, Pará. Durante esta pesquisa tive contato com a temática de posse legal do território por comunidades afrodescendentes em escala latino-americana. Tema que iria me levar a ingressar com projeto de pesquisa de doutorado no Prolam em 2017.

O período que compreende o início da minha trajetória de pesquisa, ainda no curso de graduação, até o momento que antecede o ingresso no curso de doutorado, foi um momento histórico no Brasil de conquistas sociais para a implementação de políticas públicas para equidade racial, tendo sido titulados alguns territórios quilombolas, ingressados alunos cotistas em universidades através das ações afirmativas entre outras ações que, a despeito dos constantes enfrentamentos e embates, representou importantes avanços democráticos. A partir de 2016, com o Golpe Parlamentar que retirou Dilma Rousseff do poder, estes avanços foram

rapidamente retrocedidos e entre o início da pesquisa de doutorado em 2017 e seu término em 2021, o orçamento federal para equidade racial foi totalmente extinto.

Além disso, o contexto da pandemia de Covid-19 foi bastante influente nos resultados alcançados, em variados aspectos. No que tange ao tema da pesquisa, as territorialidades *amefricanas* estão sendo atingidas pelo vírus e pelo caos social gerado, especialmente no Brasil, por conta do complicado cenário político. Com relação à própria realização da pesquisa, fui impossibilitada de realizar trabalho de campo e o acesso às bibliotecas foi interrompido. No campo das emoções, foi um período de dificuldades, com a tensão das mortes cotidianas, mais de uma vez a escrita interrompida pelos sentimentos em relação à morte de alguém conhecido.

No contexto de vida pessoal, posso dizer que passei por uma transformação de perspectiva. Entre 2009 e 2010 conheci Ya Odokere e Babá Lumumba e mergulhei, de fora para dentro, em uma comunidade *amefricana*, a casa de santo Ile Omo Aiye, da qual sou filha desde então. Em 2019 fui iniciada como yawo desta casa, tendo recebido minha digina (nome iniciático) e assumido um compromisso sacerdotal. A convivência nesta comunidade de terreiro trouxe, inevitavelmente, novas perspectivas para o meu olhar de pesquisadora com relação à temática afrocentrada. As orientações de nossa Ya Odokere, filha de Oxum assim como sua Mãe Honorina e sua avó no santo, Samba Diamongo; de Mestre Lumumba, músico, artista, militante cultural e pensador *amefricano*, com sua sabedoria de ancião; a amizade e as orientações do meu mais velho no santo Jose David, além de professor de capoeira e colega historiador, assim como cada vivência com irmãs e irmãos, foram fundamentais na formação de uma perspectiva *desde dentro*, que não entende a cultura negra cujo candomblé é fonte-matriz, como folclore ou apenas cultura popular, mas como uma base epistemológica que sustenta as resistências e re-existências *amefricanas* e ameríndias. Pude compreender com profundidade e empiricamente os significados do quilombismo de Abdias do Nascimento que nos ensina que as práticas quilombolas permanecem vivas e em outras configurações, tais como terreiros, grupos de capoeira, associações.

Esta perspectiva foi reforçada pelos estudos realizados durante o curso de Doutorado, em especial, uma perspectiva historiográfica que privilegia a agência de sujeitos historicamente silenciados. Através do olhar para os grupos subalternizados, conhecemos mais a fundo as práticas de resistência e de reinvenção cultural *amefricana*. No Departamento de História da USP cursei as disciplinas “Gênero, Escravidão e Emancipação: uma História das Mulheres escravas libertandas e libertas” com a professora Maria Helena Machado, e “Revoluções, Revoltas, Motins e Estratégias de Sobrevivência: homens livres, pobres, libertos

e escravos no Império do Brasil” com a professora Monica Dantas, que abriram as portas para uma análise mais aprofundada dos processos históricos.

No contexto da pandemia de Covid-19 e o isolamento social, em que fomos privados das aulas presenciais e do uso da biblioteca, dois cursos livres foram de fundamental importância, o “Construtores da liberdade: comunidades, lutas e identidades negras no Brasil do século XIX”, organizado pelo historiador Rafael Galante, e o “Américas Negras em perspectivas: racismos e antirracismos. Brasil, América Latina e Estados Unidos”, organizado pelo professor Saloma Jovino Salomão. Devo a estas professoras e professores o acesso a uma rica bibliografia e ao debate em curso na historiografia atual, permitindo o olhar para a agência do subalternizado na História.

As disciplinas cursadas no Prolam trouxeram uma importante base para o entendimento acerca da formação da América, em especial as aulas com o professor André Martins e a disciplina do professor Júlio César Suzuki acerca da questão agrária brasileira e latino americana, trazendo elementos para pensar o homem simples e o cativo da terra. Reflexões que vieram a somar na caminhada como geógrafa. Bem como a mudança em 2013 para a zona rural do município de São Luiz do Paraitinga, que trouxe uma série de aprendizados sobre o mundo rural.

O texto que se seguirá apresenta os resultados da pesquisa e das reflexões produzidas, bem como revela as lacunas que ficaram, desde a impossibilidade do trabalho de campo às dificuldades próprias dos tempos que vivemos, afinal uma tese escrita em plena pandemia e governo Bolsonaro, é sem dúvidas atravessada pelas angústias e tensões deste momento histórico.

INTRODUÇÃO

Pensar a sociedade e o espaço, no âmbito das ciências humanas na América Latina, nos leva às históricas disputas por território, recursos e liberdade e às relações de subjugação transpassadas pelo capitalismo, o patriarcado e o racismo, enquanto eixos de hierarquização social. Contemporaneamente, trata-se de países que mantêm estruturas sociais da colonialidade, apresentando, hoje, inúmeras contradições no que tange ao sistema político, econômico e à condição cidadã, uma vez que as profundas e históricas desigualdades permeiam a vida de seus habitantes. Não obstante, as formas de resistência, de participação política e de aproveitamento das brechas do sistema são práticas contínuas da história transatlântica *amefricana*.

O conceito de *América*, cunhado pela intelectual Lélia Gonzalez, permite o reconhecimento das formas afrocentradas de resistir e reinventar a vida, que estiveram e estão presentes em todo o continente. Processos históricos de intensa dinâmica cultural de adaptação, resistência, reinvenção no sentido da construção de novas identidades e preservação da vida, física e cultural. Deixemos o conceito ser mais bem explicado pela própria autora:

Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquela de Panafricanismo, “Négritude”, “Afrocentricity”, etc.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países tem desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de

explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 1988, p. 77).

O conceito de *América* revela aquilo que interliga as populações afrodiáspóricas para além das fronteiras dos estados nacionais, as práticas de re-existência formadas a partir de legados ancestrais, adaptação ao novo meio e criação e aprendizado de novas práticas. Dentre as diversas formas *amefricanas* para permanência existencial, o quilombo é um ícone e a ele dedicamos nossas pesquisas e reflexões. Instituição militar e social criada na África e recriada na diáspora transatlântica, o quilombo é uma forma de resistência física e cultural que se conforma através da territorialização, com o estabelecimento de vínculos com o lugar e a consequente produção de território.

A questão territorial no processo colonizatório foi, desde sempre, uma questão de disputas. Terras conquistadas e tomadas de povos originários, inacessíveis legalmente aos africanos e descendentes, primeiramente pela condição imposta pela escravização e depois, pela própria organização da sociedade, que tem na mercantilização da terra um de seus pilares. Para re-existir à condição histórica de subalternização, diversas foram e ainda são, as maneiras encontradas para a territorialização e manutenção da vida, física e cultural. A resistência e a rebelião foram contínuas em todas as partes da América Latina onde vigorou o sistema escravista, sendo o escravizado fortemente responsável por sua libertação, tendo sido “componente dinâmico permanente no desgaste ao sistema, através de diversas formas, e que atuava, em vários níveis, no processo de seu desmoronamento” (MOURA, 1981, p. 8). Ao negar e abandonar o trabalho forçado, o escravizado dinamizava o sistema e se afirmava como sujeito histórico coletivo. Ao se aquilombar, produzia territórios livres da escravidão e férteis para sua reprodução cultural, social e econômica.

Os quilombos, nomeados de outras formas, tais como palenques, cumbes, marrons, em outras partes do continente, são fortes expressões da resistência à escravidão, sendo uma constante histórica. Formas organizativas sociais onde pessoas, em situações de marginalização, reinventam suas vidas através da territorialização como meio para a criação de abrigo material e imaterial. Nestes locais, os grupos, ao se relacionarem com o espaço e seus recursos, vivem seus próprios modos de vida, formados a partir das heranças culturais que os antepassados trouxeram consigo, do ajustamento ao novo meio e das criações de novas formas e estruturas. Na condição de escravizado, o sujeito era tolhido em suas práticas cotidianas, logo, a formação daqueles redutos ampliava o seu poder de ação e permitia que a

vida fosse repleta de ações construtivas, expressadas na construção de casas, na produção de lavouras, alimentos, artesanatos, manifestações culturais, trocas comerciais. A formação dos agrupamentos permitiu, portanto, que estes grupos criassem, através do tempo e no espaço, estratégias de organização de seus modos de vida, possibilitando a reprodução social com base na solidariedade intragrupal, como contraponto a diversas formas de opressão e exclusão, criando identidades territoriais com fronteiras, que podiam ser mais ou menos porosas a depender de cada realidade histórica e geográfica.

A constância da existência destes agrupamentos esteve sempre acompanhada da repressão aos mesmos. Eram tidos como uma das grandes ameaças ao sistema colonial, uma vez que sua existência incentivava a mais fugas de escravizados, seus arredores estavam sujeitos a roubos, saques e ataques sendo assim tratados como inimigos da ordem vigente. Diversas foram as expedições organizadas para ataques a estes redutos, sendo oferecida, inclusive, a posse legal da terra como contrapartida para seus algozes.

Ao mesmo tempo em que eram redutos escondidos e perseguidos, nunca existiram de forma isolada nas sociedades em que vicejaram, estando constantemente conectados com agentes do seu entorno e formando o que o historiador Flavio Gomes denominou como campo negro (GOMES, 2005). Taberneiros, vendeiros, comerciantes, além dos escravos de senzalas, formavam uma articulação que permitia que o excedente dos quilombos abastecesse as redes locais, compostas por fazendas, vilas, feiras e entrepostos de trocas. Com essas relações advindas das transações comerciais, ocorriam também intercâmbios religiosos, culturais e a miscigenação populacional. O quilombo é negro e libertador, é também absorvente, agregador, com suas fronteiras porosas, que ao absorverem e transmutarem diversos elementos, criaram as culturas da *América*.

As resistências quilombolas atravessam os diversos períodos da história Latino-americana, desde o início dos empreendimentos coloniais, adentrando a passagem para República e se refazendo novamente na passagem do século XX para o XXI. No processo de formação dos Estados nacionais, a subalternização de determinadas populações foi reformulada e aprofundada. O modelo republicano, apoiado por homens livres de cor bem como por muitos escravizados que participaram das lutas por independência, não trouxe a cidadania esperada. República não significou abolição e nem cidadania universal. Instituiu-se um modelo democrático com direito ao voto, porém, a linha divisória entre quem seria eleitor e quem não seria, renovou a colonialidade do poder mantida pelas elites nacionais.

Com o fim da escravidão legal, formou-se um grande contingente populacional de livres e libertos que não foram incorporados como mão de obra nacional, uma vez que Estados latino-americanos, tal como Brasil e Colômbia, investiram na imigração de trabalhadores europeus, indo na corrente das políticas eugênicas de embranquecimento da população. O não acesso ao trabalho formal somado ao não acesso à posse legal da terra está nas bases do aprofundamento da subalternização.

No entanto, este contingente populacional esteve sempre reinventando suas formas de resistência. A ocupação da terra, que ocorreu por todas as partes, mesmo que ilegais perante a Coroa ou o Estado, permitiu a realização de meios de vida, geralmente comunitários, em um sistema de posse que, posteriormente, seria reconhecido como *direito costumeiro*, “um conjunto de regras estabelecidas pela prática social entre sujeitos e por eles reconhecidas como legítimas, sem ter por contrapartida o reconhecimento legal e jurídico” (GUSMÃO, 1992, p. 119). Esses grupos se dedicaram ao longo dos tempos às atividades de agricultura familiar, ao trabalho sazonal, ao extrativismo, à caça, à pesca, mantendo constante intercâmbio comercial com os agentes do entorno, formando territorialidades próprias, circunscritas em territórios nacionais, cujas normas, geralmente, conflituam com as desses grupos. Tais formas, hoje, são incluídas na categoria que passou a ser denominada de populações tradicionais¹. Esta categoria, ainda que abarque grupos bastante diversos entre si, agrega modelos de relações territoriais nas quais predomina o regime de propriedade comum e o uso dos recursos de modo não predatório, relação que pode ser explicada pela fala do pensador quilombola Antonio Nego Bispo (2018), sobre “ser” da terra e não “ter” a terra. Trata-se de uma relação de não propriedade com o território, mas de pertencimento identitário e espiritual, de modo que as territorialidades desses povos mantiveram ao longo do tempo, áreas de alta biodiversidade.

Outras tantas foram sendo agregadas a áreas urbanas em crescimento, perdendo por vezes seus recursos naturais, bem como grandes porções de seu território. Outras, ainda, teriam se formado em áreas urbanas, as favelas no Brasil, produzindo outras territorialidades *amefricanas* em disputa com o Estado nacional. Não adentraremos neste estudo, os quilombos urbanos, favelas e periferias, o foco está nas comunidades negras rurais. No entanto,

¹ Segundo Diegues (2001), as populações tradicionais no Brasil apresentam um uso comunitário de recursos naturais como peixes, plantas, cipós, material para construções, áreas agrícolas, aliado aos usos individuais em locais de habitação, quintais, posse e trato de animais domésticos. Além do uso comum, a vida em comunidade é, geralmente, permeada por extensas teias de relações de parentesco, que conferem normas e valores sociais que privilegiam a solidariedade intragrupal.

reconhecemos estas formas como contínuas e interligadas pelos processos que a formaram, bem como por valores *amefricanos* de reprodução física e cultural.

Os modos de vida praticados nas territorialidades *amefricanas*, historicamente, contrastam e conflituam com as territorialidades dos Estados Nacionais. As frentes de expansão territorial promovidas pelo Estado e pelo capital privado foram sempre destrutivas para as territorialidades *amefricanas* e ameríndias, sendo estas invisibilizadas e destruídas por serem consideradas entraves aos projetos de modernização dos territórios nacionais, tais como instalação de hidrelétricas, mineradoras, rodovias, frentes agrícolas, expansão de cidades, urbanização turística, entre outros, o que certamente foi, e ainda é, causador de inúmeros conflitos entre essas populações, Estado, empresas e grandes proprietários.

No Brasil e na Colômbia, estes conflitos adquiriram um novo caráter a partir das décadas de 1980 e 1990, no contexto de redemocratização, quando organizações sociais negras junto às organizações indígenas levaram suas pautas às Assembleias Constituintes e obtiveram o acesso aos direitos cidadãos a partir do recorte da etnicidade. Com as Constituições Federais (1988, no Brasil e, 1991, na Colômbia) inaugurou-se um novo momento jurídico na histórica política de grupos *amefricanos* a partir da garantia do acesso a direitos territoriais. A diferenciação cultural, étnica e histórica passou a ser um aspecto positivador da cidadania.

A partir das últimas décadas do século XX, como resultado das ações dos movimentos sociais e do contexto internacional do mundo ocidental, diversos Estados nacionais da América Latina admitiram em suas constituições federais direitos relativos às populações etnicamente diferenciadas e passaram a considerar os elementos necessários a uma cidadania multicultural, assumindo-se enquanto nações formadas a partir de povos distintos. A emergência dos direitos étnicos e coletivos na América Latina pode ser conferida através das legislações de países como Honduras, Belize, Brasil, Suriname, Nicarágua, Colômbia, Venezuela, Equador, que reconheceram em suas constituições o direito ao título da terra para grupos negros que ocupam terras comunais há gerações. Assim, determinadas comunidades afrodescendentes passaram a se identificar enquanto grupos étnicos perante o Estado, à semelhança dos grupos indígenas, reivindicando o reconhecimento formal de seus direitos, em especial, os territoriais.

A criação de legislações específicas para direitos territoriais, tanto no Brasil quanto na Colômbia, inaugurou uma nova categoria de posse legal da terra em Estados historicamente racistas e excludentes, da qual decorreram inúmeros novos processos, ora com avanços, ora

com retrocessos. É sob essa perspectiva que esta pesquisa pretendeu analisar processos políticos, sociais e espaciais envolvidos na movimentação social e política que ocorre no Brasil e na Colômbia, em que populações *amefricanas* adentraram a condição de sujeitos de direitos específicos, marcados pela etnicidade, como uma maneira de garantir o acesso à terra e à cidadania. A análise dessa questão atual nos levou a refletir acerca dos processos históricos e as questões estruturais dessa problemática, que mantém ligado o passado ao presente. Assim como as estruturas subjugadoras apresentam uma linha de continuidade, as formas de resistência também são contínuas no tempo. Estes processos, práticas e relações foram analisados durante o período da pesquisa e serão apresentadas nesta tese.

Problemática e categorias de análise

O presente texto introdutório se propõe a trazer elementos para reflexões acerca da produção, uso e ocupação do espaço, a partir da perspectiva de que múltiplas realidades coexistem, produzidas por modos de vida e pertencimentos identitários diversos que extrapolam, incomodam e desafiam a configuração política da unidade nacional. As formações dos estados nacionais no Brasil e na Colômbia derivam de uma multiplicidade de processos, com histórias que se entrecruzam e apresentam paralelismos no que concerne ao racismo estrutural instituído através do processo colonizatório que teve o eurocentrismo como base de valores na formação do Estado e da sociedade, e as distintas e constantes formas de resistência, adaptações e continuidades gestadas pelos povos no passado e no presente.

A partir do olhar para as territorialidades negras, subscritas oficialmente em territórios nacionais latino-americanos, ou, para as territorialidades *amefricanas*, é possível analisar as interações e disputas entre visões de mundo que se confrontam, interagem, repelem, em contextos de poderes homogeneizantes que tendem a eliminar o plural, que, por sua vez, insistem em constante resistência e renovação. Quantos modos de vida, visões de mundo, histórias, epistemes de povos e civilizações cabem no que se denominou América Latina, Brasil ou Colômbia? Quantas narrativas foram silenciadas abaixo de uma narrativa única e oficial acerca dos processos de formação do continente e de ambos os países? Este estudo procura evidenciar embates de longa duração entre poderes totalizantes e grupos sociais subalternizados no processo histórico de formação dos países e presentes ainda hoje, bem como analisar a atual luta política por direitos cidadãos e espaço territorial.

A análise parte da premissa de que o **espaço** se constitui de materialidades e imaterialidades produzidas a partir de inter-relações humanas em constantes e variadas escalas. O espaço é aqui entendido como a esfera da multiplicidade, da coexistência de distintas trajetórias, algo dinâmico, em permanente construção e desconstrução, a potência de um eterno devir (MASSEY, 2004). A produção do espaço seria então um processo constante, sendo este definido por Milton Santos como uma totalidade dinâmica que abriga diversas relações espaciais entre os sistemas de objetos e sistemas de ações numa união indissolúvel e dialética (SANTOS, 1998). Tais objetos são carregados de intencionalidades que dotam o espaço de sua multiplicidade de sentidos. E é no espaço que as relações de poder se materializam, gerando inter-relações múltiplas, de subjugação, de adaptação, de embate e de resistências. O espaço é a esfera das possibilidades infinitas, abriga as diversas relações e realizações, dos conflitos, opressão e subjugação às solidariedades, emancipações e caminhos de liberdade.

No espaço, coexistem subespaços que se diferenciam de acordo com a multiplicidade de elementos que o formaram, formam e que com ele interagem. No atual período do capitalismo global, os espaços se diferenciam principalmente pelas cargas de racionalidade impostas através de objetos produzidos para o exercício do meio técnico-científico-informacional, uma racionalidade específica própria dos agentes hegemônicos que orientam estas ações, definindo os espaços do mandar e os espaços do obedecer (SANTOS, 2008, p. 101). Dessa maneira, coexistem no espaço temporalidades mais hegemônicas e as hegemônicas, em escalas e intensidades variadas, sendo as primeiras orientadas por vetores dos agentes da economia e da política, e as segundas orientadas por tempos mais lentos e reveladoras de lógicas e formas contra-hegemônicas de uso do espaço. Para Santos:

Essa racionalidade supõe contra-racionalidades. Essas contra-racionalidades localizam-se, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos „modernas“; e, do ponto de vista social, nas minorias. As minorias se definem pela sua incapacidade de subordinação completa às racionalidades hegemônicas. As minorias – étnicas, sexuais (de gênero) e outras – têm mais dificuldades para aceitar e atender às exigências da racionalidade, na mesma medida em que os pobres delas também são mais defendidos, porque mais infensos às armadilhas do consumo. Esses são também os instrumentos da realização da contra-racionalidade. (SANTOS, 2008, p. 102).

O espaço, enquanto multiplicidade de sentidos e produto de inter-relações, preexiste e antecede aos **territórios**, que, por sua vez, são a configuração de uma produção política do espaço, marcada por relações de poder. No território estão impressas essas relações de poder,

de posse e de domínio de certos fragmentos do espaço, delimitados por fronteiras e marcados por símbolos políticos e identitários. Para Santos (2000), o espaço usado se converte em território, produto histórico onde se desenvolverem as relações humanas de identidade, vizinhança e solidariedade, sendo ele a soma de partes das realizações presentes e passadas, "base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais da vida" (SANTOS, 2000, p. 96).

Para Moraes (2000), o território é entendido como resultado histórico do relacionamento da sociedade com o espaço, o que pode ser evidenciado através do estudo de sua gênese e desenvolvimento. Nessa concepção, o diálogo da geografia com a história seria revelador das relações espaço-temporais, explicadas por Milton Santos como "elementos de particularização dos processos históricos, e resultantes de determinações históricas que se materializam no espaço, os quais particularizam os lugares terrestres ao dar-lhes a marca da temporalidade dos usos sociais ali praticados." (MORAES, 2000, p. 52).

Os territórios, no período contemporâneo, obedecem a uma configuração específica que é a do território nacional. Para Raffestin (1993), esta configuração permite a abordagem de um sistema territorial próprio, que assegura o controle através de uma dinâmica singular que o difere dos demais, pois é através de suas normas políticas e jurídicas que se estabelece enquanto unidade federativa, definida por fronteiras, ao mesmo tempo em que impõe ordens para realizar a integração e coesão nacional.

Atualmente, o território nacional é a configuração territorial utilizada por praticamente todos os estados ao redor do globo, porém não foi sempre assim, trata-se de uma construção histórica relativamente recente e que remete ao duo modernidade-colonialidade. A formação do território nacional, tanto na Colômbia quanto no Brasil, ocorreu por meio de processos conflituosos, sendo a herança colonial escravocrata causadora de profundas marcas. A construção ideológica da nação teve, no conceito de raça, um dos pilares de sua estrutura. Ainda que uma grande diversidade de elementos culturais oriundos das populações subalternizadas tenha sido adotada como símbolos de identidade nacional, a cidadania não atingiu a população da mesma maneira. Há cidadãos e não cidadãos, sendo raça, classe e gênero os elementos balizadores.

Além disso, a condição periférica dos países latino-americanos lhes confere uma situação que é mais a de Estados territoriais do que de Estados nacionais, existindo uma delimitação precisa do exercício de sua soberania, mas que não corresponde exatamente à sua realização efetiva como unidade político-jurídica. A formação territorial de países periféricos

corresponde ao processo de inserção do Estado nacional no território de forma lenta e contraditória, evidenciando conflitos que a suposta unidade do território nacional pretende silenciar (MORAES, 2000).

Dentre a multiplicidade de modos de vida, epistemes e visões de mundo internas aos territórios nacionais, é constante a existência de conflitos socioespaciais, que apresentam sobreposições de usos do território. Existe um profundo embate entre a suposta unidade nacional e as territorialidades que se destoam e que extrapolam essa unidade. A realidade não se cala e a pretensa unidade tem de lidar com a dialética das diferenças regionais e locais, uma vez que é na escala do lugar que se apresenta a individualidade, a cultura e a diversidade como possibilidades de reinvenção de normas nacionais e globais. No território nacional, impõe-se as relações de poder estatais, as normas oficiais, a língua nacional, o ensino escolar, como elementos unificadores e homogeneizantes. No entanto, na dinâmica espacial, o lugar permite que, através das relações sociais, os indivíduos e coletividades se apossam do espaço e o vivifiquem, tornando-o único, nele imprimindo suas identidades. No lugar se dá a complexidade do real, a articulação do global e do local e a inter-relação entre cooperações e conflitos. Afinal, “a localidade se opõe à globalidade, mas também se confunde com ela” (SANTOS, 1996, p. 258).

Neste processo dialético entre local e global, assim como entre os lugares e o território nacional, são produzidas as **territorialidades**, que se apresentam como “um fenômeno de comportamento associado à organização do espaço em esferas de influências ou em territórios nitidamente diferenciados, considerados distintos, exclusivos, ao menos parcialmente, por seus ocupantes ou pelos que os definem” (SOJA, 1971 *apud* RAFFESTIN, 1993, p. 159). A territorialidade evidencia e caracteriza a maneira como uma sociedade ou grupo social lida com o espaço, denota concepções e racionalidades diversas que marcam fronteiras simbólicas. Essas concepções são criadas através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social, uma vez que espaço e tempo, enquanto categorias básicas da existência humana antecedem as ideologias e as concepções de mundo, variando conforme as sociedades às quais correspondem (HARVEY, 1998).

Neste sentido, entendemos que a produção do espaço e das territorialidades tem como substrato a visão de mundo formada por valores, dogmas, paradigmas de dadas sociedades, grupos sociais, povos. Para Harvey (1998, p. 189) a “objetividade do tempo e do espaço advém, em ambos os casos, de práticas materiais de reprodução social; e, na medida em que estas podem variar geográfica e historicamente, verifica-se que o tempo social e o espaço

social são construídos diferencialmente.”. Nessa construção, são materializados **modos de vida** distintos. Isto significa dizer que grupos sociais e sociedades realizam sua reprodução social no espaço partindo de valores que definem sua existência.

O modo de vida se realiza, então, a partir de dimensões materiais e imateriais, como forma de apropriação e de reprodução das relações sociais em que se inserem os sujeitos, definindo práticas territoriais, com produção de territorialidades e territórios, relacionados, assim, à sociedade e à natureza. (SUZUKI, 2013, p. 633).

Assim, mesmo diante da brutal força hegemônica do capital global, nos lugares, o eterno devir do espaço sempre trará a resistência e a contra-hegemonia como possibilidades.

Em síntese, acerca das categorias de análise, entendemos que no espaço, entendido como a totalidade dinâmica, são definidos os territórios, um complexo de territorialidades e modos de vida que coexistem, interagindo e competindo, sobrepondo-se. Consideramos, nesta análise, o **espaço** enquanto base que possibilita a coexistência, a multiplicidade e o eterno devir, o **território** como unidade espacial de domínio e de expressão de um poder, no qual coexistem distintas **territorialidades** orientadas por **modos de vida**, que revelam formas múltiplas de materialização espacial e de inter-relações sociais.

A partir das categorias de análise explicitadas, direcionaremos nosso olhar para a problemática em questão: populações afrodescendentes em territórios nacionais latino-americanos, sob condições históricas de exclusão socioespacial e de resistência a essa exclusão, expressa na atual movimentação política por direitos cidadãos e territoriais, garantidos em constituição federal. Ao optar pelo conceito de territorialidades *amefricanas*, reconhecemos as raízes ancestrais e civilizacionais da identidade sociocultural negra produzida na diáspora e interligada em todo o continente.

O olhar analítico às desigualdades socioespaciais a que grandes parcelas das populações *amefricanas* estão submetidas na atualidade é revelador das heranças do processo colonizatório e dos processos de formação dos estados nacionais como definidores e reforçadores dessas condições. A escravidão indígena e negra é passado que se faz presente nos cotidianos e nas disputas por melhores condições de vida, existindo uma linha de continuidade que tem como resultado a fragmentação da cidadania. O Estado de Direitos, condição política e jurídica das nações democráticas, é, em grande parte, fragmentado, limitado às legislações e não plenamente realizado na vida cotidiana.

As dificuldades de se efetivar a condição cidadã, proposta pelo modelo republicano, levam a que uma grande parcela da população esteja de fora da condição de cidadania, o que seria, para o geógrafo Milton Santos, uma 'cidadania mutilada':

O modelo cívico brasileiro é herdado da escravidão, tanto o modelo cívico cultural quanto o modelo cívico político. A escravidão marcou o território, marcou os espíritos e marca ainda hoje as relações sociais deste país. Mas é também um modelo cívico subordinado à economia, uma das desgraças deste país. Há países em que o modelo cívico corre emparelhado com a economia e em muitas manifestações da vida coletiva se coloca acima dela. No Brasil a economia decide o que do modelo cívico é possível instalar. O modelo cívico é residual em relação ao modelo econômico e se agravou durante os anos do regime autoritário, e se agrava perigosamente nesta chamada democracia brasileira. A própria territorialização é corporativa, os recursos nacionais sendo utilizados, sobretudo a serviço das corporações, o resto sendo utilizado para o resto da sociedade. O cálculo econômico não mostra como as cidades se organizam para serem utilizadas por algumas empresas, por algumas pessoas. São as corporações que utilizam o essencial dos recursos públicos e essa é uma das razões pelas quais as outras camadas da sociedade não tem acesso às condições essenciais da vida aos chamados serviços sociais. No caso dos negros, é isso que se passa. (SANTOS, 1996, pp. 135-136).

Esse importante pensador, negro, baiano, um *intellectual outsider*, como se referia a si próprio, refletia, nesse texto, sobre a condição não-cidadã como algo estrutural da sociedade brasileira e da forte herança escravista. Ser cidadão é ser tão forte quanto o Estado, sendo o que consagra a cidadania o respeito ao indivíduo. Porém, essa condição não é atingida da mesma maneira por todos os habitantes. Nos países subdesenvolvidos, existe uma estratificação que separa os que são mais ou menos cidadãos e os que nem o são. O caso dos negros, a que Santos se refere, revela-se através das estatísticas que mostram a cor da população carcerária, favelada, analfabeta, desempregada, sujeita ao genocídio cotidiano. Mas, como essa realidade teria se formado? Como foi que a cidadania foi mutilada? Ou, ela já teria “nascido” assim, no caso latino-americano?

Para tratar da cidadania na América Latina e de sua fragmentação, é importante trazer elementos referentes aos processos históricos, o que, nesse caso, remetem diretamente à colonização e escravidão. O racismo, impregnado no modo produtivo do sistema colonial, permaneceu como uma forte herança nas relações de subalternização atuais. A presença de graves sequelas se mantém e a exclusão se renova no processo constante de formação do espaço, que é dinâmico e contínuo.

No entanto, se, por um lado, o sistema econômico se instaura como uma racionalidade dominante, de outro, do lado dos pobres, dos migrantes, dos excluídos, ela é vista como uma irracionalidade, como a produção deliberada de situações não-razoáveis, instalando-se paralelamente a ela contrarracionalidades que se definem pela incapacidade de subordinação completa às racionalidades dominantes, por não disporem dos meios de acesso à modernidade material contemporânea e por diferentes formas de resistência a ela. As contrarracionalidades, segundo Santos (2008), seriam outras formas de racionalidade, paralelas e convergentes ao mesmo tempo. Para Bispo (2015, p. 48), essas formas são denominadas por contracolonização, que significa todos os “processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”.

Nesse sentido, a resistência que provém das contrarracionalidades ou das contracolonizações são constantes históricas. É possível pensar nos movimentos sociais, nas revoltas populares, nos quilombos, nas irmandades, na capoeira, no candomblé, como expressões das disputas entre racionalidades e contrarracionalidades, que interagem e se confrontam. Uns, pelo domínio extremo. Outros, pela resistência e busca por continuidade, física/individual e cultural/coletiva.

Os projetos nacionais, direcionados para a unidade, foram e ainda o são, estranhos a parcelas das sociedades, por não se sentirem verdadeiramente reconhecidas pela maioria com a qual compartilham a mesma identidade nacional. Para Harvey (2011), o projeto de sociedade atual, em sua lógica de expansão infinita, expropria e explora os sujeitos da dita cidadania, que lhes é negada pela sua própria condição de *outro*, na perspectiva do moderno e desenvolvido. Ainda que, em tese, atuais Constituições Federais garantam que todos os habitantes do país sejam cidadãos, essa condição não se realiza de fato, o que gera questionamentos acerca da capacidade organizativa do Estado Democrático de Direito e dos projetos nacionais em curso. Quais os limites do Estado-nação, cujo propósito é a consolidação de um território nacional desenvolvido e moderno, diante de distintas territorialidades produzidas por sujeitos que historicamente foram subalternizados?

Considerando Brasil e Colômbia, o final do século XX é uma marca histórica de quebra do silêncio sobre a questão racial a partir da nomeação e denúncia do racismo, decorrendo em políticas para reparação histórica legal a partir de leis que tornaram o racismo crime e promoveram o reconhecimento de direitos dos afrodescendentes como à memória, ao patrimônio cultural e à propriedade fundiária, além de ações afirmativas que garantam acesso

à educação e ao emprego. Essas ações ocorrem interligadas e de modo paralelo a um processo contemporâneo de de(s)colonização, que abre discussões no meio acadêmico para a visibilidade de outras racionalidades, das que sofreram inúmeras tentativas de apagamento histórico impostos pela colonialidade e pela lógica homogeneizante do capital. O olhar de(s)colonial propõe o aprofundamento acerca das diferenças, enfatiza a pluralidade de discursos, critica as histórias contadas superficialmente e abre múltiplas possibilidades para uma análise das ausências, das supressões que hoje perduram em processos cotidianos de eliminação de racionalidades subjugadas à racionalidade única do capital.

O paradigma decolonial não seria visto, assim, apenas como uma estratégia de denúncia de ultrajes históricos, mas sim como mais uma ferramenta que possibilita desvendar os mecanismos e as consequências desse desenvolvimento combinado e desigual que o capital reproduz ad infinitum. E mais do que isso, nos oferece pistas sobre as razões da emergência do panorama de resistências e lutas que em toda América Latina surgem contra o avanço indiscriminado do capital: os neozapatistas em Chiapas, a Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca, os afrodescendentes colombianos, o enfrentamento de Bagua, o movimento indígena equatoriano e boliviano, o reconhecimento territorial do povo mapuche em Chile e Argentina, a luta contra a espoliação dos recursos naturais na Argentina, entre um número muito amplo de experiências contundentes. Se a estratégia homogeneizante do capital através da mercantilização dos recursos e de sua extração desregrada, ganha resistências em várias partes do subcontinente, se faz necessário um olhar mais profundo sobre a forma especial em que as racionalidades dos povos originários, das comunidades tradicionais, dos grupos miscigenados trabalham no povoamento e aproveitamento dos territórios que ocupam, com lógicas não diretamente assimiláveis à lógica do capital. Esses espaços imbuídos de outras epistememes nos mostram que há diversidades ainda não totalmente subsumidas na lógica do capital, que se reforçam por conhecimentos e cosmovisões outras que não as ocidentais, modernas, científicas, etc. (MONTENEGRO, 2012, p. 171).

Dentro desta perspectiva de contracolonialidade no pensamento e na produção científica, entendemos, como uma grande contribuição, a produção do geógrafo Rogério Haesbaert, que denomina de giro multiterritorial a adoção de uma perspectiva do espaço como a esfera da mudança a partir da incorporação de perspectivas afro-ameríndias, com o reconhecimento da multiplicidade de distintos mundos, o universo entendido como pluriverso.

É interessante como, ao mesmo tempo que a ameaça de desaparecimento de nossa espécie sobre a Terra nos faz mais conscientes de nossa “humanidade” comum, também torna mais evidente a pluralidade de mundos (e, conseqüentemente, de perspectivas de mundo) que, inseparáveis da chamada natureza, estamos perdendo. Reconhece-se assim a condição múltipla

inerente à espacialidade e que, na “América Latina”, revela-se também como a multiplicidade do território. (HAESBAERT, 2021, p. 58).

Ao entender a importância fundamental do giro multiterritorial e da contracolonialidade, optamos pelo conceito de *América Ladina*, de Lélia Gonzalez, enquanto um olhar de reconhecimento para a multiplicidade civilizacional da formação socioespacial de países como Brasil e Colômbia, que, para além da suposta unidade territorial e da identidade nacional construída de cima para abaixo sob a égide da ideologia da mestiçagem, com aportes da cultura branca ocidental europeia cristã, traz, em suas bases, legados de origens africanas e ameríndias, que se tornaram constituintes de nossa base civilizacional. Além do conceito de *Americanidade*, já explicitado anteriormente, o termo *Ladina*, além de negar a latinidade, é reforçador de toda a capacidade inventiva que permitiu a reprodução de práticas e saberes afrocentrados na diáspora.

O conceito revela o entendimento de uma América africana, daí o uso de *América*. E, em negação a latinidade, o termo *Ladina* que revela toda a capacidade dos africanos no processo de resistência e adaptação. Entender que não somos um continente ocidental, mas de totais componentes afroameríndios, sendo todos ladinoamefricanos, e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE. (GONZALEZ, 1988, p. 69).

Desse modo, os conflitos entre o poder constituído e legitimado enquanto Estado nacional, e as distintas territorialidades, que também são produtoras do território nacional, embora não sejam reconhecidas em sua totalidade e por isso subalternizadas, são compreendidos enquanto embates históricos entre distintas visões de mundo e modos de vida. A análise da atual movimentação política por acesso a direitos cidadãos por *ladinoamefricanos* preconiza que este embate tem raízes distantes no tempo, às quais lançaremos nosso olhar.

Origens profundas da problemática em questão

As realidades socioespaciais contemporâneas foram formadas a partir de uma confluência de processos que extrapolam o espaço-tempo do presente. Vetores de outros períodos históricos e de outros espaços incidem sobre a realidade de cada lugar, interagindo com seus processos próprios, tornando-o único. Para analisar a complexa realidade atual das territorialidades *amefricanas* e os embates por território e cidadania travados ao longo do

tempo, olhamos em direção ao passado, a fim de reconhecer os substratos históricos que sustentam a problemática em questão.

Concepções acerca do Tempo

Partindo do entendimento de que tempo social e espaço social são construídos diferencialmente (HARVEY, 1998), buscamos refletir acerca das concepções de mundo que embasam as práticas sociais, a fim de compreender conflitos sociais de longa duração. Ainda que exista uma passagem do tempo comum à natureza, sua percepção, formas de contagem e representação são expressões das visões de mundo que as embasam.

(...) é muito importante destacar que cada cultura elabora sua própria concepção de tempo e espaço e, de algum modo, com ela “se produz” e “se move”. Mesmo dentro de uma sociedade capitalista como a nossa, Harvey irá reconhecer noções diferentes, por exemplo, entre o espaço-tempo do industrial e do investidor no mercado financeiro. Espaço e tempo são também “generificados”, distinguem-se conforme o gênero a que estão referidos, pois homens e mulheres acabam de uma forma ou de outra construindo (ou sendo levados a construir) suas próprias espaço-temporalidades. Essas condições – de um espaço-tempo culturalmente definido e “com gênero” – aparecerá de modo mais claro quando focalizarmos, mais à frente, o espaço-tempo dos povos originários na América Latina. (HAESBAERT, 2021, p. 36).

Olhando para distintas sociedades, é possível reconhecer diversas formas de interpretação do tempo, que podem ser reveladas pelas formas de contagem expressas nos calendários. Originalmente ligada aos ciclos lunares e solares, à agricultura, aos tempos da natureza para plantio, colheita, armazenamento dos grãos, assim como à caça, ciclos de migração e festividades religiosas, a interpretação do tempo é vista como algo circular com a repetição de ciclos que acontecem uma e outra vez eternamente. Por isso, o calendário asteca, por exemplo, era representado de forma circular, expressão de uma percepção não linear do tempo, revelada pela observação dos astros e de complexos cálculos. Essa concepção foi representada pelos astecas através de um calendário esculpido em um círculo repleto de simbologias.

Figura 1. Calendário asteca



Fonte: Hill Boone, 2016.

Também para os distintos povos Bantu, o tempo é cíclico, além de concreto e abstrato:

O Tempo para o povo Kongo é uma “coisa” cíclica. Não tem um começo nem um fim. Graças aos “*Dunga*” (acontecimentos), o conceito de tempo é entendido e pode ser compreendido. Esses “*dungas*”, sejam naturais ou artificiais, biológicos ou ideológicos, materiais ou imateriais, constituem o que é conhecido como “*n`ka-mamia ntangu*” em Kikongo, que significa “represas do Tempo”. São essas represas do tempo que tornam possíveis tanto o conceito quanto a divisão do tempo entre os Bantu-Kongo. Assim, o tempo é, ao mesmo tempo, concreto e abstrato. No nível abstrato, o tempo não tem começo nem fim. Ele existe por si só e flui através dele mesmo, com seus próprios acordos. No entanto, em nível concreto, são os “*dunga*” (acontecimentos) que fazem com que o tempo seja perceptível, provendo o fluir interminável do tempo, com específicas “represas”, acontecimentos ou períodos de tempo (FU.KIAU, 1969 *apud* MAIÊ, 2001, p. 23).

Há mais de 5000 anos, astrônomos suméricos formularam um calendário de 360 dias e 12 meses inspirado no sistema hexadecimal que ordenava seu sistema numérico. Tendo a variação da lua como referência, perceberam que o seu calendário tinha uma defasagem de 11 dias em relação ao ano solar. Com isso, o seu calendário era acrescido de um mês com trinta e três dias a cada três anos. Dessa forma, as estações alinhavam-se aos ciclos da Lua. A organização do calendário dos egípcios se dava em um ano dividido em três estações, formuladas a partir da variação das águas do Nilo. Eles trabalhavam, basicamente, com as estações das inundações, da sementeira e da colheita. Elaborando e matematizando essa

contagem do tempo, no século V a.C., os egípcios adotaram um calendário com 365 dias e subdividido em 12 meses com 30 dias. Na Grécia Antiga, a questão da autonomia das cidades-Estado acabou gerando uma grande confusão entre os calendários utilizados por aqueles povos. Cada cidade tinha um critério próprio para adicionar um décimo terceiro mês regulador do ciclo anual. Por volta de 500 a.C., astrônomos gregos começaram a se reunir com a intenção de utilizarem um mesmo padrão de tempo para a adoção do décimo terceiro mês (ALENCAR, 2016).

No século I a.C., a expansão do Império Romano fez com que sua forma de contar o tempo também fosse expandida. Foi elaborado o Calendário Juliano, sob as ordens do imperador Julio César, para que todos os domínios da civilização romana utilizassem o mesmo calendário. Os cálculos deste calendário apresentavam uma defasagem de 10 dias em relação ao ano solar. Em busca de corrigir essa defasagem, no ano de 1582, o Papa Gregório XIII organizou uma comissão de astrônomos e matemáticos para elaborarem o que foi alcunhado como Calendário Gregoriano e instituído a partir da bula papal *Inter Gravissimas*. Oficialmente, o primeiro dia deste novo calendário foi 15 de Outubro de 1582, porém sua adoção ocorreu ao longo de mais de três séculos. De imediato, Portugal, Espanha, Itália e Polônia adotaram as mudanças, que foi seguida pela maioria dos países católicos europeus. No caso dos países de predominância protestante, essa adoção foi mais demorada, tendo ocorrido na Alemanha em 1700 e, na Grã-Bretanha, em 1752. A China só iria aprová-lo em 1912 e, a Turquia, em 1926 (ALENCAR, 2016).

Com o advento da Revolução Industrial e frente a uma reorganização geopolítica do mundo, a Inglaterra tornou-se o epicentro econômico do planeta, e instituiu um novo marco temporal a partir do Tempo Médio de Greenwich. Este surgiu a partir do tempo ferroviário, na Grã-Bretanha de 1847, quando a *Railway Clearing House*, órgão responsável pelas tarifas ferroviárias, teria adotado o padrão, seguida de todas as outras companhias ferroviárias. O horário foi gradualmente adotado para outros propósitos, sendo oficializado em 1880, sendo o primeiro padrão internacional de tempo civil. Foi, então, sendo inserido em muitos países a partir dos processos de industrialização e urbanização e ocasionaram mudanças sociais estruturais. No Brasil, entre o final do XIX e início do XX, a padronização da hora se deu em 1913, como uma demanda da comunidade científica, mas também diretamente ligada aos interesses econômicos do mundo do trabalho naquele momento. A adoção do marco zero de Greenwich trouxe uma noção de tempo mais rígida, de maior disciplina de trabalho, obedecendo às necessidades do capitalismo industrial, o contraste do tempo marcado pelo

relógio com o tempo natural. Nessa transição para o tempo fabril, contrastou-se o apito da fábrica com o tempo antes marcado pelo sino da igreja. A partir do momento em que as horas de trabalho começaram a serem calculadas pelo relógio com a precisão de minutos, elas também se tornaram mais rigidamente medidas. Essa mudança não se fez a partir da difusão do relógio, mas pela necessidade de domínio sobre o tempo, com o desenvolvimento das relações de produção fabris. (MARTINS; JUNQUEIRA, 2008).

Hoje, a contagem do tempo está impregnada de uma alta racionalidade científica. A partir de 1967, começou-se a basear a medida do tempo nos padrões atômicos, mais do que nos celestes, sendo que a unidade de tempo *segundo* foi redefinida com a duração de 9.192.631.770 períodos da radiação decorrente das transições de energia do átomo de césio. Em 1972, foi estabelecido um novo padrão internacional de tempo civil, o UTC (*Coordinated Universal Time*), ou Tempo Universal Coordenado, mantido por um conjunto de relógios atômicos ao redor do mundo. É a era do tempo atômico.

Porém, inserido nessa hegemonia do capitalismo global e seu tempo atômico e, paralelamente a ela, coexistem outros calendários que se baseiam em outras concepções de mundo. O calendário chinês teve início nos primeiros anos de governo do imperador Huang Di, também chamado de Imperador Amarelo, que reinou na China entre 2697 a.C. a 2597 a.C. A China aderiu ao Calendário Gregoriano em 1912, porém manteve o calendário chinês em curso, estando hoje a contagem no ano de 4716. Coexiste, também, o Calendário Judaico, que foi estabelecido pelos hebreus na época do Êxodo, aproximadamente no ano 1447 a.C. Também é lunissolar, usado pelo povo de Israel há mais de três milênios, está, atualmente, no ano 5779. Outro exemplo é o calendário Islâmico, que tem seu marco inicial na Hégira, com a fuga do profeta Maomé da cidade de Meca para Medina, no ano de 622 d.C. É um calendário lunar, e está, atualmente, no ano 1440. E, por fim, e como um contraponto aos exemplos dados, um calendário recente, o calendário Juche, utilizado na Coreia do Norte, que está no ano 108 e é uma expressão da ideologia Juche. O ano inicial de 1912 corresponde ao nascimento de KIM Il-Sung, primeiro-comandante do país, cultuado por seus conterrâneos. Os anos anteriores ao nascimento do ex-comandante são grafados com o número, precedido da expressão a.J. (ALENCAR, 2016).

Para além dos diferentes calendários utilizados por distintas sociedades ao redor do globo, a coexistência de concepções de tempo ocorre internamente nas sociedades nacionais atuais. Nas visões de mundo *amefricanas* presentes nos quilombos, comunidades tradicionais, terreiros, entre outras organizações, a percepção do tempo é ligada à natureza e se opõe ao

tempo do capital, vive-se *um outro tempo*, diferente do tempo cronológico. O tempo nas dimensões da vida em comunidade. Percebemos, assim, a coexistência de diferentes temporalidades, uma vez que, ainda que o calendário gregoriano e o horário comercial sejam vigentes, os ciclos da natureza são importante marcos da vida de relações.

Para as visões de mundo afrocentradas, Tempo não é dinheiro, tempo é vida, é circular e não se mede cronologicamente. Tempo é preciosidade vivida, é sagrado e tido como uma entidade. No candomblé de Nação Angola, Kitembo é rei. Na Nação Ketu, Tempo é Iroko, guardião das florestas e da ancestralidade, representado por árvores de grande porte que, em seus galhos, abriga as divindades e os ancestrais. Dentro das casas de matriz religiosa africana, tudo tem seu tempo: o tempo de colher a folha, o tempo dos rituais de recolhimento, o tempo de aprender e ensinar determinadas coisas. Um ditado Iorubá diz que *Exu matou um pássaro ontem com a flecha que só jogou hoje*. Essa concepção parte de um entendimento circular do tempo. Os etans (mitos fundadores) estão ocorrendo, ontem, hoje e amanhã, continuamente.

Esta concepção de vida contraria os sistemas coloniais capitalistas em que há uma escassez e uma padronização do tempo. Para Santos (2008, p. 29), "o que existe são temporalidades hegemônicas e temporalidades não-hegemônicas, ou hegemonizadas". As primeiras são vetores dos agentes que dominam a economia, a política e a cultura e, os demais agentes, "hegemonizados pelos primeiros, devem contentar-se com tempos mais lentos".

A velocidade, segundo Santos (2000, p. 122) é "imperativo das empresas hegemônicas", mas a grande maioria da população vive de outra forma. Seguindo este pensamento, Santos apresenta a ideia do homem lento, que é o homem comum, pobre, do lugar, que resiste às forças verticais externas, da globalização, à fragmentação das identidades, tecendo criativamente a solidariedade no lugar. Ele é carregado de humanidade e subjetividade, gerador de espontaneidade no cotidiano. É ele o produtor das solidariedades na contiguidade do lugar. São os sujeitos que desenvolvem as solidariedades horizontais que desafiam a perversidade difundida pelos tempos rápidos da competitividade, contrapondo-se aos agentes da velocidade e das verticalidades (SANTOS, 2008, p. 82).

Os embates entre os produtores de diferentes temporalidades são evidenciados nas territorialidades, uma vez que as concepções de tempo estão atreladas às concepções de espaço. Os modos de viver e entender o tempo são traduzidos na produção do espaço, nas materialidades criadas por distintos saberes, uma vez que tempo e espaço são indissociáveis. Notamos, então, que as comunidades *amefricanas* em análise são portadoras, produtoras e

mantenedoras de modos de vida que expressam temporalidades e territorialidades que se diferenciam daquelas do modelo hegemônico, com que estabelece relações de conflitos, disputas e interações.

Racismo

O racismo é um elemento estruturante da ordem mundial. Ordem esta que se sustenta a partir de dois sistemas, o econômico, cujos elementos operativos são o imperialismo e o capital monopolista, e o sistema psicossocial/cultural, que tem o racismo como conjunto ideológico e estrutura objetiva de dominação. Esses dois sistemas atuam conjuntamente, numa interação íntima e complexa, de influência recíproca. O racismo vai além da rejeição da cor da pele e age como uma rejeição do ser total e íntegro do outro, rejeição que transcende o nível pessoal e subjetivo e se instala objetivamente no funcionamento das estruturas sociais. Numa tentativa de definição do racismo, E.L. Nascimento diz que ele seria “a interrupção violenta, a destruição e a distorção histórica da sociedade, cultura, aspirações e realizações humanas de um povo dominado. A desumanização justifica a dominação.” (NASCIMENTO, 1981, p. 24).

A autora chama a atenção para o uso histórico da ciência na construção, perpetuação e legitimação de falsidades ideológicas, sendo que, para além da ciência, a religião, as artes e a filosofia têm contribuído para a edificação da instituição civilizacional do racismo, tornando-o parte integral da organização social e econômica, assim como da composição psíquica, do profundo ser interior, da sociedade e da cultura que o nutre. Entre os mitos perniciosos do racismo está aquele que afirma que somente à civilização europeia pertenceu o desenvolvimento da indústria, da tecnologia e da técnica científica, sendo a África primitiva e estagnada. No entanto, conforme a autora e suas referências, os gregos teriam se apropriado da autoria das invenções, do conhecimento e da filosofia que absorveram do Egito negro, sendo esta falsidade histórica a pedra fundamental do racismo branco.

O químico, arqueólogo e historiador senegalês Cheik Anta Diop, com rigorosa aplicação dos métodos científicos modernos, vem demonstrando conclusivamente que o Egito, junto com seu protótipo, a civilização etíope-nubiana, deu à luz o mundo tecnológico moderno. O Egito era uma nação negro-africana, fundada e criada por negros africanos. A filosofia, a arquitetura, a astronomia, a matemática e a religião gregas, consideradas as fundações da civilização ocidental, foram todas emprestadas e/ou derivadas da ciência egípcia. Quase todos os maiores filósofos, pensadores e cientistas gregos foram treinados por negros-africanos no Egito: de Plutarco a Platão, de Pitágoras a Heródoto, os gregos tomaram conta e foram se apropriando da fama e do crédito daquele conhecimento egípcio. Este foi o primeiro passo ao individualismo acadêmico da civilização ario-européia: os egípcios não

conceberam a sabedoria humana como propriedade particular e privada, e sim como um legado coletivo. Portanto, não rotulavam suas descobertas com o nome de indivíduos. Os gregos aproveitaram-se deste fato para usurpar o legado anônimo e, através de saques e pilhagens, roubaram os arquivos e as bibliotecas alexandrinos. Uma vez conquistado pela força, esse conhecimento egípcio foi registrado, na história construída pelos gregos, como uma invenção grega. (NASCIMENTO, 1981, pp. 27-28).

Em 1837 e 1841, nos Estados Unidos, os primeiros escritores negros publicados, H. Easton e James W.C. Pennigton, baseando-se nos escritos originais de Heródoto e Niebuhr, e em fontes bíblicas, notaram que o Egito era um país negro-africano que transmitiu sua sabedoria à Grécia. Em 1973, Amy Jacques Garvey, a viúva de Garvey, apresentou a Abdias do Nascimento um documento original redigido por Marcus Garvey, com os seguintes dizeres:

Se os outros se riem de você, devolva o riso a eles; se parodiam você, devolva o cumprimento com igual força. Eles não têm mais direito de desonrar, desrespeitar ou desprezar sua sensibilidade e sua potencialidade humana do que você tem em relação a eles. (...) Eles surgiram da mesma árvore familiar de obscuridade que nós; a história deles é tão rude no primitivismo quanto a nossa; (...) enquanto nós abraçávamos as artes e as ciências nas beiradas do Nilo, os ancestrais deles continuavam a beber o sangue humano e a comer nas caveiras dos seus mortos conquistados; enquanto nossa civilização havia atingido o zênite do progresso, eles continuavam a andar nus e a dormir nos buracos e nas cavernas com os ratos, os morcegos e outros insetos e animais. Depois que nós havíamos já sondado o mistério das estrelas e reduzido as constelações celestiais a um cálculo minucioso e regular, eles continuavam vivendo na ignorância e na escuridão patentes. O mundo de hoje nos deve os benefícios da civilização. Eles roubaram as nossas artes e ciência da África; Por que, então, termos vergonha de nós mesmos? (GARVEY, 1973 apud NASCIMENTO, 1981, p. 29).

O reconhecimento do Egito antigo enquanto berço da civilização se deu por nacionalistas negros, homens cultos do século XVIII e XIX, que reverenciavam o Egito enquanto herança e orgulho do negro, mas também por europeus. Para o arqueólogo Abbé Emile Amelineau:

Os sistemas gregos mais famosos, notavelmente os de Platão e Aristóteles, originaram-se no Egito. (...) Hoje, quando dois autores colaboram, o crédito de seu trabalho em comum se compartilha igualmente entre os dois. Eu não consigo entender por que a Grécia antiga deve colher toda a honra pelas idéias que ela se apropriou do Egito. (AMÉLINEAU, 1916 apud NASCIMENTO, 1981, p. 30).

No século XVIII, o conde Constantino de Volney, membro da Academia Francesa e dos Estados Gerais da França, após visitar o Egito no auge do tráfico escravo, proferiu o seguinte:

Em outras palavras, os egípcios antigos eram verdadeiros negros do mesmo tipo que todos os nativos africanos. (...) Pensem só, que esta raça de negros, hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a própria raça a quem devemos nossas artes, ciências, e até mesmo o uso da palavra! (VOLNEY, 1787 *apud* NASCIMENTO, 1981, pp. 74-77).

Outro ponto importante na descoberta de falsidades históricas é que a presença africana nas Américas não começou com o tráfico atlântico. Em seus estudos, Elisa Larkin Nascimento reuniu uma série de evidências das quais citaremos algumas. O linguista e antropólogo Ivan Sertima publicou, no século XIX, o tratado *Vieram antes de Colombo: a presença Africana na América Antiga*, demonstrando que a tecnologia marítima antiga dos africanos, proveniente do Egito, era capaz de atravessar o Atlântico. Os fenícios copiaram o navio bélico egípcio, que havia se desenvolvido antes de 1194 a. C.; dos fenícios, teria sido transmitida para os gregos e os romanos.

A arte, os artefatos e a arqueologia atribuídas ao período pré-colombiano revelam a face da África na América séculos antes dos europeus aqui aportarem. A pedra fundamental da conexão africana está na Núbia e no Egito antigos, civilizações negro-africanas primordiais. A comparação das realizações pré-colombianas com as negros-egípcias revela uma evidente continuidade. Consideremos as famosas pirâmides-escadas egípcias e as maias e astecas, as ziggurat:

O tipo encontrado na América (...) remonta possivelmente à antiga Babilônia e Egito. Também é conhecido pelo nome de ziggurat. (...) Entre as mais notáveis pirâmides-escadas egípcias estão a Pirâmide de Djoser em Saqqara (2750 a.C) e a Pirâmide de Medum, construída para o faraó Sneferu (2700 a.C.). Não havia pirâmides da América antes do „período de contato“ (800-680 a. C.). A primeira pirâmide, ou templo-escada, aparece em La Venta, o sítio das colossais cabeças negroides. (...) Muito abruptamente, no período de contato, o ziggurat começa a aparecer na América, e não é só o desenho idêntico, mas igual a seu protótipo presumível, se orienta pela posição das estrela-sol e é englobada por um precinto. Não só a forma e a função religiosa são iguais, mas também as relações espaciais e astronômicas. (SERTIMA, 1976 *apud* NASCIMENTO, 1981, p. 155).

Em 1311, o rei mandinga Abubakari II, teria partido da costa do Senegâmbia comandando uma frota de grandes navios e atravessado a corrente das Canárias, descrita

como “um rio no meio do mar” por um capitão de sua época. Pouco depois, teria surgido entre os Toltecas de Yucatán a representação da cobra emplumada, Quetzacoatl, modelada num estrangeiro de pele negra, com o cabelo-negro, barba preta e roupas brancas do estilo caracteristicamente africano-ocidental. Quetzacoatl, por sinal, aparece em muitas formas, mudando com os complicados ciclos de tempo dos cálculos astronômicos maia e tolteca (THOMPSON, 1954). Abubakari II teria chegado num ponto decisivo desses ciclos, assim como Cortez, quatro ciclos mais tarde. Dessa maneira, a representação de Quetzacoatl como um rei mandingo, então, não é mais anômala dentro da cultura maia do que a sua representação na mesma época de Abubakari a venerar uma figura negra semelhante. As tradições peruanas contam “como homens negros provenientes do Oriente conseguiram penetrar as montanhas dos Andes” no momento correspondente (NASCIMENTO, 1981, p. 113).

Em San Augustín e Tierradentro (no interior sul da Colômbia), os traços, os símbolos, as técnicas artísticas e funerárias, bem como os caracteres somáticos africanos se evidenciam frequentemente nos túmulos, nas estátuas, e nas urnas funerárias das culturas indígenas pré-colombianas. Tais artefatos pertencem a etapas de cerca de 600 anos antes de Cristo para cá. Em Porto Rico, a antiga civilização Taína também apresenta, nas suas obras de arte, certas características de origem claramente africana. As civilizações olmeca, tolteca, asteca e maia, no México, e a inca, no Peru, também revelam um contato íntimo e regular com os povos da África: marinheiros, navegadores, comerciantes; homens e mulheres cultos que desempenhavam um papel integral na vida e nos tempos antigos da América. Estão retratados nas esculturas maciças de pedras dos olmecas, por volta de 800 a.C., nos objetos de terracota da mesoamérica maia primordial, e nas estátuas, nos painéis de pedra e murais do período pré-clássico, antes e depois da hegemonia tolteca (NASCIMENTO, 1981, p. 109).

Em 1975, arqueólogos do Instituto Smithsonian, descobriram, nas Ilhas Virgens, túmulos contendo esqueletos negroides. Preso à pulseira de um deles, achava-se um vaso cerâmico do estilo caraíba, e os dentes mostravam uma mutilação dental característica das culturas africanas. Outra evidência são as práticas de mumificação presentes em Palenque (México), na Colômbia, no Peru, utilizadas pelos indígenas com técnicas similares utilizadas pelos egípcios, inclusive com as mesmas substâncias, que foram comprovadas em experimento científico pelo arqueólogo L. Ruetter que, em 1915, analisou a composição química das misturas de embalsamento utilizadas no Peru e viu que as substâncias antissépticas eram idênticas às utilizadas no Egito antigo. Em San Augustín e Tierradentro

(Colômbia), as urnas funerárias constituem verdadeiras réplicas dos jarros de Horus no Egito; o mesmo fenômeno se registra no México. Segundo o historiador mexicano Nicolás León, as tradições de história oral dos mexicanos indígenas falam da “existência de negros e gigantes”, o que é significativo, porque o africano é frequentemente muito mais alto que o indígena americano. A história oral de origem maia diz que os primeiros habitantes do México eram negros.

Em San Augustín e Tierradentro (no interior sul da Colômbia) os traços, os símbolos, as técnicas artísticas e funerárias, bem como os caracteres somáticos africanos se evidenciam frequentemente nos túmulos, nas estátuas, e nas urnas funerárias das culturas indígenas pré-colombianas. Tais artefatos pertencem a etapas de cerca de 600 anos antes de Cristo para cá. Em Porto Rico, a antiga civilização Taína também apresenta, nas suas obras de arte, certas características de origem claramente africana. As civilizações olmeca, tolteca, asteca e maia, no México, e a inca, no Peru, também revelam um contato íntimo e regular com os povos da África: marinheiros, navegadores, comerciantes; homens e mulheres cultos que desempenhavam um papel integral na vida e nos tempos antigos da América. Estão retratados nas esculturas maciças de pedras dos olmecas, por volta de 800 a.C., nos objetos de terracota da mesoamérica maia primordial, e nas estátuas, nos painéis de pedra e murais do período pré-clássico, antes e depois da hegemonia tolteca. (NASCIMENTO, 1981, p. 109).

O velar e o revelar da História são pontos decisivos para a existência e continuidade do racismo. Para Carlos Moore, o racismo é um fenômeno que deriva de fatos históricos concretos ligados a conflitos reais ocorridos na história dos povos, sendo o próprio modo de se contar a história da humanidade revelador do racismo estrutural:

A noção forjada durante o recente período sombrio da História humana, constituída pela conquista das Américas e a escravização dos africanos nestas terras, ainda é mantida: a noção de que os povos de raça negra desempenharam um papel irrisório na longa e complexa trama da humanidade. Nesse sentido, os negros teriam sido, no máximo, meros coadjuvantes na História, inclusive no seu próprio continente de origem. Visto nesta perspectiva tautológica, a questão aparece falsificada desde o início, ou seja, desse modo não seria possível descortinar os problemas que nos preocupam - o porquê, o como, o quando e o onde do racismo na História. Pensamos que, sem se remeter ao posicionamento efetivo dos povos melanodérmicos no desenrolar da história mundial, não será possível resolver o enigma da gênese e desenvolvimento do racismo. (WEDDERBURN, 2007, p. 23).

Em busca da gênese do racismo, em seu livro *O racismo através da História*, Carlos Moore Wedderburn (2007) apresenta a pouco conhecida obra do antropólogo espanhol

Gervásio Fournier-González intitulada *La Raza Negra es la más Antigua de las Razas Humanas*, publicada em 1901, com ideias radicalmente contrárias às noções sobre a história que dominaram os séculos XVIII e XIX. Baseando-se em conhecimentos de paleontologia, arqueologia, história e geografia da época, demonstrou a anterioridade dos povos melanodérmicos na Europa, na Ásia e no Oriente Médio. A tese central de Fournier assenta-se na antiguidade absoluta da raça negra sobre todas as raças atuais, na Ásia, na África e na Europa. O desenvolvimento e formação da “raça mista ou morena”, no Mediterrâneo, seria o resultado de mestiçagens ulteriores advindas dessas populações negras com povos que se diferenciaram racialmente em tempos relativamente recentes. Trata-se, sobretudo, do desenvolvimento e formação da raça branca no centro da Europa, e da raça amarela na Ásia. Nesta obra fundadora, Fournier defende a necessidade de uma reconstrução histórica e geográfica das raças humanas na antiguidade. Apesar da notoriedade do seu autor, essa obra foi amplamente ignorada (WEDDERBURN, 2007, p. 24).

As teorias científicas atuais, baseadas na genética, corroboram com as teorias de Fournier. A origem da humanidade remete à África, de onde teria se originado todo o povoamento do planeta. O gênero humano teria surgido somente no continente africano, há cerca de três milhões de anos; a humanidade anatomicamente moderna surgiu, também, exclusivamente no continente africano, entre 150 e 200 mil anos atrás e o *homo sapiens sapiens* migrou para fora do continente africano, pela primeira vez, para povoar o resto do planeta, entre 80 e 100 mil anos atrás. Os cientistas não têm certeza de qual era a pigmentação desses primeiros *homines sapiens sapiens*, mas admitem, baseados nas considerações estritamente geográficas, genética e climatológicas, que dificilmente a pigmentação desses humanos pudesse ter sido outra que não melanodérmica. Argumentam que, nas regiões de grande incidência de raios ultravioletas, a cor fortemente pigmentada serve de proteção contra estes raios, permitindo a síntese da vital vitamina D. As chamadas raças teriam surgido como respostas adaptativas aos diferentes meio ambientes aos quais se viram expostos os *homo sapiens sapiens* enquanto migravam por todo o planeta. Dessa maneira, as populações leucodérmicas – brancos e amarelos – não poderiam ter surgido de outra forma senão como uma variação adaptativa das populações de pele escura. Esse ponto de vista é defendido pelo cientista Cheikh Anta Diop, em *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (1974) e *Civilization or Barbarism* (1991), em que argumenta que, até a fase final do Paleolítico

Superior, somente existiam populações melanodérmicos ocupando as várias regiões do planeta².

A antiguidade da raça negra, para Moore, é confirmada por uma visão negrofóbica atestada em antigas escrituras de diferentes povos, como na Bíblia judaica, nos Vedas e no Alcorão. O autor faz uma análise desses textos sagrados e revela as ideologias de subjugação de povos negros:

Ao término dessas primeiras indagações sobre o papel efetivo desempenhado pelos povos melanodérmicos na história humana, algumas constatações parecem se impor com relativa evidência. Primeiro que a hostilidade e o medo da cor especificamente negra é um fenômeno francamente universal, que se encontra nos mitos e nas culturas de todos os povos não-negros sem exceção. Essa primeira constatação, facilmente verificável através do exame dos mitos arquetípicos dos povos euro-semitas da Europa e do Oriente Médio sugerem, indubitavelmente, a ocorrência, em épocas longínquas, de graves conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos nessas regiões. (...) A segunda constatação, que não vemos como possa ser ignorada, é que, **se, efetivamente, há um temor e repulsa para com os povos de pele negra, na Europa, no Oriente Médio e na Ásia Meridional, como o confirmam as análises dos velhos mitos, então a anterioridade da presença desses povos em todas essas regiões é um dado histórico incontornável. Foi esse, precisamente, o postulado de base do antropólogo Fournier que logo se converte na tese fundamental do cientista Cheikh Anta Diop. É a partir desta constatação, pensamos, que deve ser reanalisada toda a problemática da gênese histórica do racismo.** Com efeito, não vemos como desvincular a realidade contemporânea, dominada por uma visão negrofóbica em escala mundial, de uma realidade semelhante evidenciada nos mitos e nos textos mais antigos dos povos eurosemitas da Europa, do Oriente Médio e da Ásia Meridional, incluindo a própria Bíblia, de origem judaica, os textos védicos (particularmente o Rig-Veda), os textos fundadores do Zoroastrismo persa e, finalmente, o Alcorão. (WEDDERBURN, 2007, pp. 29-30, grifo nosso).

O pesquisador Kabengele Munanga (2005/2006) demonstra que durante a conquista e criação do vasto império árabe, o racismo já existia em relação ao mundo negro-africano com um conteúdo legitimador da dominação e da exclusão idêntico ao elaborado na modernidade ocidental, porém sem o uso do conceito de raça, o que o levou a denominar essa subjugação

² “As diferenciações estritamente genéticas entre as raças seriam ínfimas, sendo seus fenótipos contrastantes um mero reflexo das pressões ambientais e das mutações randômicas e aleatórias. (Segundo Diop, a raça branca, representada pela população de Cro-Magnon, surgiu somente num período que se situa entre 15 e 25 mil anos atrás, tendo se restringido inicialmente à Europa (DIOP, 1991). No que se refere à raça amarela, ancestral dos asiáticos sino-nipônico-mongóis, e representada pela população de Chancelade, teria surgido ainda mais recentemente: 12 a 20 mil anos atrás (DIOP, 1991). Nesse caso, a cor negra teria sido, de maneira concreta, a “cor-referente” a partir da qual se estruturariam as variações de pigmentação entre humanos. De fato, o isolamento da espécie permitiu o desenvolvimento de acentuadas diferenciações correspondentes a cada necessidade adaptativa imposta pelas mais variadas condições geográficas”. (WEDDERBURN, 2007, pp. 28-29)

como um protorracismo. No Império Árabe, apareceram distinções entre povo conquistador e povos conquistados. Com a conversão dos povos conquistados ao Islã, uma distinção de classe se estabeleceu entre muçulmanos árabes e muçulmanos não-árabes, considerados como inferiores e sujeitos a uma série de restrições fiscais, sociais, políticas, militares e outras.

Para os muçulmanos – como para todos os povos das outras civilizações conhecidas da história –, o mundo civilizado era por definição o deles. Eles se consideravam como os únicos que possuíam a iluminação divina e a verdadeira fé; o mundo exterior a eles era povoado de bárbaros e de infieis. No mundo exterior, que se estendia além das vastas fronteiras do universo islâmico, os muçulmanos faziam algumas distinções. No leste se encontravam a Índia e a China, países pagãos, no entanto, respeitados porque possuíam provas de alguns traços de civilização. No oeste estendia-se a Cristandade, antes bizantina e depois européia, reconhecida como rival por sua religião, sua cultura e sua visão do mundo. Fora disso, havia os bárbaros do norte e do sul – brancos no norte (turcos, eslavos e outros) e negros no sul, na África negra (LEWIS, 1982, p. 52 *apud* MUNANGA, 2006, p. 55).

No mundo muçulmano, havia escravizados negros e escravizados brancos. No entanto, a diferença entre ambas as categorias se dava na terminologia, no valor de compra e venda, no tipo de atividade e na mobilidade social atribuídas aos dois tipos de escravizados. Os escravizados brancos, em particular as mulheres, custavam mais caro; além disso, os escravizados negros eram utilizados em certas atividades a eles especificamente reservadas, e sua mobilidade social era mais limitada que a dos brancos.

Em pesquisa recente, publicada, em 2019, com o título *O genocídio oculto*, o historiador e antropólogo senegalês Tidiane N'Diaye revela que a escravidão árabe foi iniciada no século VII e ocorreu até o XX, o que resulta em 1300 anos de escravidão. Com o intento de dominação, os povos negros eram capturados e submetidos à islamização. Aqueles que não a aceitavam, eram escravizados. Os que sobreviviam às péssimas condições de transporte eram castrados, de modo que aqueles povos desapareceram física e/ou culturalmente.

Os árabes, no decurso dos seus movimentos de conquista, começaram por tomar, submeter e islamizar o Norte de África, antes de se dirigirem para Espanha. Neste país, desenvolveram uma civilização brilhante, simbolizada pelos emirados e califados de Córdoba. Depois, quando regressaram a África, numa nova vaga de islamização dos povos, levaram consigo uma infinidade de desgraças. Durante a progressão árabe, a sobrevivência constituía um verdadeiro desafio para as populações. Milhões de africanos foram arrasados, massacrados, capturados, castrados ou deportados para o mundo árabe-muçulmano. Isto em condições desumanas, em caravanas que atravessavam o Saara ou por via marítima, a partir dos entrepostos de carne

humana da África Oriental. Era esta, na verdade, a primeira empresa da maioria dos árabes que islamizavam os povos africanos, fazendo-se passar por pilares da fé e por modelos dos crentes. Muitas vezes, iam de região em região, com o Alcorão numa mão e um machete na outra, levando hipocritamente uma «vida de oração» e invocando constantemente Alá e os hádices do seu profeta. (N'DIAYE, 2019, p. 8).

O conceito empregado para a subjugação não era o de raça, mas o da orientação religiosa. Aqueles que se converteram ao Islã sobreviveram ao genocídio físico, porém foram culturalmente mortos. Para tratar, ainda, da construção do racismo sem recorrer ao uso da raça, Munanga traz como referência a obra *Race et Couleur au Pays d'Islam*, de Bernard Lewis, na qual o autor oferece um outro exemplo de uma análise profunda baseada em farta documentação (textos sagrados, instituições, comportamentos sociais e práticas sexuais). A naturalização da escravidão negra encontra sua fonte de legitimação na lenda muçulmana segundo a qual Ham, filho de Noé, e ancestral dos negros, foi condenado a ser negro por causa do seu pecado, sendo esta maldição transmitida a todos os seus descendentes. Esse mito tem uma versão judaica, na qual a maldição se abate em Canaã, o mais jovem filho de Cam. A maldição de Canaã se apresenta como uma justificativa religiosa que legitimou a escravização (MUNANGA, 2006). Também as sociedades grega e romana eram xenófobas, isto é, consideravam os estrangeiros como bárbaros e tinham a escravidão como modo principal e dominante de produção. Operavam a distinção entre seres humanos inferiores e superiores, bárbaros e civilizados, sem que essa classificação tivesse uma correspondência puramente racial. Havia a hierarquização dos indivíduos e a classificação entre os que nasceram para serem livres e os nascidos para a escravidão, porém esta distinção não estava, originalmente, atrelada à noção de cor e raça. Enquanto o domínio greco-romano esteve circunscrito à Europa, a escravidão se dava com as populações vizinhas, o que viria a se modificar com a extensão do imperialismo helenístico e romano ao norte da África e ao Oriente Médio (WEDDERBURN, 2007, p. 34).

As bases da escravidão moderna no mundo atlântico remetem às antigas civilizações mediterrâneas romanas e islâmicas. Na Península Ibérica, ao fim da Idade Média, cerca de 10% da população era composta por escravos eslavos, mouros e etíopes, o que significava cerca de um milhão de pessoas. Os primeiros prisioneiros feitos pelos portugueses na África foram tomados nas guerras contra os mouros e na participação lusa no mercado de escravos da África do norte. O conceito de captura e de guerra justa tinham uma centralidade no pensamento teológico-jurídico dos impérios ibéricos e legitimavam a escravização, sem estabelecer uma base explicitamente racial (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018).

A legislação espanhola a respeito da escravidão era regulada nas Siete Partidas, implementada pelo rei castelhano Alfonso X, em 1265, como um sistema jurídico centralizado. A legislação portuguesa regulava as leis sobre a escravidão a partir das Ordenações Afonsinas (1446-1448), uma codificação jurídica do século XV derivada do direito romano e canônico que buscava unificar a prática jurídica no reino português. Essas ordenações definiam o direito civil, fiscal, administrativo, militar e penal. A revisão dessas ordenações resultou nas Ordenações Manuelinas, de 1521, e nas Ordenações Filipinas, de 1603, que regulamentaram todo o império português, incluindo Brasil, São Tomé/Príncipe, Madeira, Angola e Moçambique na África, Goa na Índia e Macau na China (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018).

Nesses códigos, as primeiras referências à escravidão estavam nas seções eclesiásticas e faziam referência à escravização de mouros derrotados em guerras. A ideia de “guerra justa” justificava a escravização hereditária dos africanos, oficialmente, então, considerados “bárbaros”. Em ambos os impérios católicos, a legitimidade da escravidão foi construída a partir destes princípios religiosos e bélicos. A partir da Bula Papal Romanus Pontifex, de 1455, foram ampliadas as sanções religiosas de modo a justificar o comércio da Coroa Portuguesa de africanos para sua conversão e evangelização, concedendo aos reis de Portugal poderes para invadir e conquistar qualquer reino governado por não cristãos e reduzir seus habitantes à escravidão. No final do século XV, a escravidão africana era parte integrante das sociedades ibéricas, especialmente no império português (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018), já sendo racismo e escravidão completamente intrincados.

A partir da análise das obras citadas, entendemos que as origens do racismo remetem a um embate antigo na história dos povos e presente em várias culturas. Em nossa sociedade atual, fruto da colonização por países ocidentais eurocristãos, o racismo está no cerne dos problemas socioespaciais e dele decorrem inúmeras consequências que atingem às pessoas em diversos níveis e escalas, do individual (emocional e psíquico) à macro estrutura.

Modernidade/colonialidade

Ao final do século XV e início do XVI, no período que ficou posteriormente conhecido como o das grandes navegações, o mundo era policêntrico e não capitalista, diversas civilizações coexistiam, muitas vezes com histórias seculares. E também coexistiam, como ainda coexistem, diversas formas de conhecimento, diversas epistemes, com sistemas complexos de entendimento do mundo. Ao contrário do que se fez acreditar, os saberes dessas

culturas não se reduziam a elementos mítico-religiosos em oposição à racionalidade e à ciência, como características da Europa, mas envolviam saberes integrados, do visível e do invisível, com uma abordagem holística da totalidade e uma clivagem menos rígida entre razão e prática, envolvendo saberes como a matemática, a astronomia, a arquitetura, a medicina ou práticas curativas, de comércio, de navegação. O processo colonizatório e escravista, do qual decorreu a chamada modernidade, teve seus alicerces ideológicos na superiorização de uma forma de conhecimento como oficial e verdadeira, sendo o pensamento moderno europeu entendido como uma episteme superior, como o grau maior da evolução da humanidade, que subjugou outras epistemes, outras formas de conhecimento.³

Embora não exista o conhecimento acerca de nenhum mapa que representasse a América antes de 1492, isso não muda o fato de sua existência e ocupação por diversas populações, dotadas de seus sistemas civilizatórios. Abya-Yala, Tawantintuyu e Anahuac são exemplos de nomeações dadas a este continente antes da chegada de europeus e são expressões das representações de mundo que os habitantes atribuíam aos seus espaços de vida.

A construção da América como uma descoberta da Europa está na base do pensamento colonial. No período que antecedeu às colonizações, a Europa representava o mundo se baseando na cosmologia cristã de acordo com o mapa do T em O, uma referência aos três filhos de Noé, sendo a Ásia representada por Sem; a África por Cam e a Europa por Jafé. De acordo com essa cosmologia, Cam é o amaldiçoado herege filho que peca contra o pai e tem seus descendentes condenados a serem servos de seus irmãos. Sem e Jafé, por sua vez, são abençoados pelo pai, sendo designado a Jafé o crescimento, engrandecimento e o poder sobre seus irmãos (MIGNOLO, 2007).

Com o “descobrimento”, a América é incorporada como quarto elemento da cosmologia cristã tripartida, sendo uma extensão dos domínios da Europa, uma exterioridade que lhe pertence. Como afirma Walter Mignolo (2007, p. 60), “a partir daí, as Índias Ocidentais definiram os confins do Ocidente e, se bem fossem parte de sua periferia, pertenciam ao Ocidente de todos os modos”. Essa regionalização do mundo não fazia parte da cosmologia das demais civilizações daquele período histórico. Apesar do conceito de raça,

³ De acordo com a filosofia grega, episteme significa o verdadeiro conhecimento, o saber científico em oposição à opinião infundada ou irrefletida, um corpo organizado de conhecimento, um conhecimento teórico. A episteme seria uma *techné*, uma habilidade para fazer algo, um tipo de saber que tem seu suporte no conhecimento especializado e preciso (BUNGE, 2002).

como hoje é compreendido, ter sua origem somente no século XVIII, muito antes disso estava implícita na narrativa cristã sobre o repovoamento da Terra pelos descendentes de Jafé, Sem e Cam depois do Dilúvio. Há um sentido de superioridade e inferioridade na classificação dos povos segundo os continentes, sentido que se faz expresso no mapa do T em O. Desta divisão tripartida de mundo, surgirá a base de elaboração dos mapas-múndi dos séculos XVI e XVII (MIGNOLO, 2003, 2007), ferramentas utilizadas na ocupação das terras além-mar.

Nesse processo, a Europa ocidental se impôs enquanto *locus* privilegiado de enunciação, região geográfica a partir de onde se tem o poder e o privilégio de classificar e dizer o que é e como deve ser o mundo. A narrativa do “descobrimento” é parte também de uma visão de mundo restrita ao universo cristão europeu e exemplo de um discurso que posiciona a Europa como centro do mundo, descartando, mais uma vez, a contemporaneidade e coexistência dos povos que habitavam Tawantisuyu, Anáhuac ou Abya-Yala.

Como nos alerta Mignolo, “América nunca foi um continente que houvesse que descobrir e sim uma invenção forjada durante o processo da história colonial européia e da consolidação e expansão das idéias e instituições ocidentais” (MIGNOLO, 2007, pp. 28-29). A América era vista como um continente que não coexistia com os outros três, mas que em dado momento surgiu na história do planeta, recebendo por isso o nome de Novo Mundo. Às culturas que foram tidas pelos invasores como pré-colombianas, foi imposto o conceito de Novo Mundo e, depois, de América.

De acordo com Quijano (2005), os conceitos de América e América Latina são construções semânticas com implicações políticas, econômicas, epistêmicas e éticas, existindo uma inter-relação entre a colonização da América, o surgimento da modernidade, tendo a Europa como protagonista e o conceito de raça como forma hierarquizadora das sociedades. Neste contexto, surgiram novas identidades sociais como índios, negros e mestiços, e a redefinição de outras como espanhol, português e europeu, que se, antes, eram indicativos de procedência geográfica, passam a ter uma conotação racial. Raça e identidade racial tornaram-se instrumentos de classificação social básica, sendo um eficaz instrumento de dominação social, de modo que a inferiorização dos povos dominados foi naturalizada.

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional,

tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Ocidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 122).

A imagem da Europa ocidental, como o *locus* da racionalidade moderna, do saber evoluído, científico e racional em oposição a todo o mundo colonizado foi construída e legitimada com bases na valorização da herança cultural greco-romana. No entanto, no Mediterrâneo antes da América, quem teria mantido esse legado cultural heleno-românico foi um mundo islâmico-judaico com as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia, a história, enquanto a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo cultural. Portanto, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade é uma pretensão etnocentrista e provinciana (QUIJANO, 2005).

Partindo de um pensamento descolonizatório, faz-se necessário desconstruir essa imagem, reconhecendo como falsidade histórica o advento da modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu, desenvolvido internamente e espalhado ao resto do mundo como uma iluminação, uma elevação da cultura através da razão, que proporcionaria desenvolvimento e progresso para toda a humanidade. Partimos do entendimento de que a modernidade foi um processo em que o mundo colonizado teve um papel fundamental, de modo que a racionalidade moderna está impregnada da colonialidade, sendo esta o seu lado oculto e inseparável. Conforme Dussel, essa seria a maneira de entender a modernidade enquanto mito, para superá-lo e, então, trazer à tona a outra face do mundo moderno, “o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas” (DUSSEL, 2005, p. 69), enquanto resultados de um ato contraditório do ideal racional da Modernidade.

A colonialidade pode ser definida como a negação da existência de outros modos de vida. A diferença entre moderno e não moderno torna-se, nessa perspectiva, uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno é inferior. Os processos colonizatórios instituíram uma universalidade radicalmente excludente, que classificou e hierarquizou todos os povos, continentes e experiências históricas a partir desse modelo. As formas de existência, de organização social, de saberes e fazeres, tidas como *outras*, foram inferiorizadas e racializadas. Os efeitos do colonialismo atingiram as memórias, as noções das pessoas sobre si, as relações intersubjetivas das pessoas com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica.

Para María Lugones (2014), de acordo com a lógica opressiva da modernidade colonial, o uso de dicotomias hierárquicas é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e também sexualidade. Nesta perspectiva, o mundo é entendido separado em categorias, sendo a principal diferenciação a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano, na qual os homens europeus seriam o ápice do ser civilizado e plenamente humano e os colonizados reduzidos a seres primitivos, não humanos.

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entrecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas. (LUGONES, 2014, p. 936).

Nessa escala hierárquica, as mulheres colonizadas, que nem eram entendidas enquanto mulheres, estavam numa posição extremamente subjugada, de maneira sobreposta. Não fazia parte da meta colonial transformar os não humanos em humanos e a missão civilizatória permitia o acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático. O controle do corpo e o uso do

cristianismo através da confissão, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. Nesse processo, a memória também foi colonizada, assim como as noções de si das pessoas, e as relações com o mundo espiritual, com a terra, com a concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica, levando a um apagamento dos valores comunitários ecológicos, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. A modernidade eurocêntrica, ao impor um único modelo epistemológico ao mundo, multicultural e heterogêneo, pretendeu torná-lo monocultural, causando assim um epistemicídio, com a destruição de formas de saber, inferiorização de conhecimentos e apagamento de visões de mundo multifacetadas (LUGONES, 2014).

O sistema de poder global, capitalista, moderno colonial, que Anibal Quijano caracteriza como tendo início no século XVI nas Américas e em vigor até hoje, encontrou-se não com um mundo a ser estabelecido, um mundo de mentes vazias e animais em evolução. Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. (LUGONES, 2014, p. 941).

A lógica categorial moderna institui categorias separáveis dicotomicamente e hierarquicamente. Assim, a categoria *mulheres* refere-se a mulheres brancas e a categoria *negro* refere-se a homens negros. Quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, mestiças, indígenas ou asiáticas são seres impossíveis, porque não são nem mulheres burguesas europeias, nem machos indígenas. As formas combinadas de opressão sobre as mulheres, ou, os processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo, formam o que Lugones chamava de colonialidade do gênero. Sendo *mulher* e *negro* categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, a intersecção é reveladora da ausência das mulheres negras, de modo que considerar as mulheres não brancas é além da lógica “categorial”. Sendo assim, considerar a interseccionalidade como a superposição entre diferentes formas de opressão é

reconhecer a discriminação e a situação de inferiorização societária dentro de padrões da modernidade, impostas a populações racializadas (LUGONES, 2014).

A hierarquização das populações no processo colonizatório, como atributo fundamental da colonialidade do poder, deu origem a formações territoriais aonde imperou o estado de exceção, ou seja, o direito estatal de matar. Para Mbembe (2016), a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” para o Estado e quem não é. Para este autor, a definição de política está relacionada à relação bélica, por excelência. Ele relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. A colônia representaria o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”. O sistema colonial pode assim ser entendido como estado de exceção, com extrema eficácia na formação do terror.

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto. (MBEMBE, 2016, p. 135).

Desta maneira, o colonizado é visto pelo colonizador como um inimigo, desumanizado através da hierarquização racial. Na economia do biopoder, o racismo tem uma função de regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. Entre os estados europeus, a ordem jurídica instituiu a igualdade e o direito de guerra, sendo que matar ou negociar a paz seria uma das funções mais proeminentes de qualquer Estado, cada qual limitado às suas fronteiras. Perante as colônias, a ordem jurídica distinguia as partes do mundo disponíveis à apropriação colonial. As colônias corresponderiam às fronteiras, habitadas por “selvagens”, não organizadas de forma estatal, sem exércitos bem definidos e sem guerras entre exércitos regulares, com habitantes que não são cidadãos e nem inimigos respeitados, não sendo possível firmar a paz com eles (MBEMBE, 2016).

Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. Da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo provém a constatação de que as colônias possam ser governadas na ilegalidade absoluta. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. (MBEMBE, 2016, p. 133).

(...) o direito soberano de matar não está sujeito a regras nas colônias, podendo o soberano matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real. A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador contra um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário legal europeu encontraram lugar para reemergir nas colônias. Aqui, a ficção de uma distinção entre “os fins da guerra” e os “meios de guerra” entra em colapso; assim como a ficção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental. (MBEMBE, 2016, p. 134).

Na condição colonial de escravizado, a pessoa tinha sua vida tomada como propriedade de seu dominador, tendo sua humanidade dissolvida. Porém, esse poder de desumanização, nunca se instaurou de forma total⁴. Ainda que extremamente eficaz, sempre existiram brechas de resistência providas de organizações sociais chamadas de não modernas, devido às suas formas de organizar o social, o cosmológico, o ecológico, o econômico e o espiritual, que tem resistido à modernidade capitalista e que estarão em tensão com ela enquanto forem reduzidas a formas pré-modernas. Porém, ao serem lidas como não modernas e, por isso, formas sociais alternativas à necropolítica do Estado moderno, essas populações afirmam seu caráter para além de oprimidos, mas como resistentes (LUGONES, 2014).

Reconhecemos, então, que estamos diante de profundos embates históricos entre diferentes visões de mundo expressas nas territorialidades e temporalidades de grupos hierarquizados pelo racismo e pela modernidade/colonialidade.

⁴ “Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro.” (MBEMBE, 2016, p. 132).

CAPÍTULO 1 PROCESSOS DE FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS NA AMÉRICA LATINA

Neste capítulo, trataremos dos antecedentes históricos e políticos acerca da base jurídica em que se localizam os direitos territoriais que analisaremos mais adiante. Para isso, elaboramos uma análise acerca da formação dos Estados nacionais na América Latina, retomando, primeiramente, o processo de formação dos Estados nação europeus na passagem do feudalismo para o capitalismo e a consequente subjugação da mulher e do colonizado neste processo. Em seguida, analisamos as formulações cidadãs pioneiras na América presentes nas Constituições dos Estados Unidos e do Haiti. Tratamos, então, da formação dos Estados nacionais latino-americanos com a manutenção da colonialidade, sendo a ideologia da mestiçagem o discurso oficial para a unificação nacional e o consequente apagamento e genocídio de outras alteridades.

1.1 Antecedentes históricos e surgimento do Estado de Direito

Após o breve olhar para as origens profundas da problemática em questão, lancemos nossas vistas para as origens atuais da forma organizativa societária na qual estamos inseridos. Os Estados nacionais latino-americanos foram precedidos por colônias exploratórias, administrados por Estados europeus, de modo que suas bases jurídicas e políticas estão vinculadas a esta origem. Desse modo, invocaremos um referencial histórico a fim de aprofundar nossa análise.

A origem do Estado moderno remete ao norte da Itália, no século XIV, com as cidades-estados governadas como repúblicas. O Estado-nação vai nascer mais tarde na França e Inglaterra em torno das monarquias absolutas constituídas na Europa, depois da revolução comercial, com a emergência de uma burguesia associada ao monarca. De acordo com seus preceitos originais, o Estado-nação é um tipo de sociedade político-territorial soberano, formado por uma nação, um estado e um território. Trata-se de uma forma de poder territorial que se impôs nas sociedades modernas a partir da revolução capitalista em substituição aos feudos e principalmente aos impérios antigos, com eles rompendo e se distinguindo. Sua origem se deu na Europa ocidental, a partir da junção da burguesia e da nobreza contra o proletariado medieval. Os tratados de Vestefália de 1648 são identificados como o momento

desse surgimento. Estes tratados inauguraram o moderno sistema internacional, a partir da adoção de noções e princípios como o de soberania estatal, igualdade jurídica entre os estados e as normas de não-intervenção. Seriam o marco da diplomacia moderna e início do sistema moderno de Estado-nação (BRESSER PEREIRA, 2016).

O Estado absolutista surgiu enquanto uma forma política específica e historicamente localizada, sendo uma jurisdição construída politicamente sobre um domínio territorial efetivo. O poder estatal legítimo foi fundado pelo contrato social a partir do acordo que delimitou essa jurisdição, o país, onde vive sua população que, ao ser dotada de direitos, torna-se uma nação. Com esse processo, é iniciada a era dos territórios estatais-nacionais, construídos sobre as territorialidades que os precederam (MORAES, 2008).

As territorialidades que os precederam se desenvolveram durante o sistema feudal na Europa, que durou do século V ao XV, tendo início com o desmoronamento do sistema escravagista que sustentava o Império Romano. No século IV, os senhores de terra se viram obrigados a conceder terras e o direito à formação de famílias para escravos a fim de evitar as constantes rebeliões e fugas para a formação de comunidades autogovernadas às margens do Império. Os *bagaudae* são um exemplo histórico dessas comunidades e de que a luta pela terra atravessa os tempos e espaços. Por volta do ano 300, camponeses e escravos libertos ocuparam a região da Gália, perambulando armados com ferramentas de cultivo e cavalos roubados. Eram bandos errantes cujo nome significa „bando de combatentes“. Alguns cidadãos se uniram a eles e formaram comunidades, elegeram líderes, administraram justiça e formaram um exército. Criaram uma organização estatal autônoma, expulsando oficiais romanos e expropriando proprietários. A repressão a este povo foi bastante custosa para os romanos, que só os venceram contando com os serviços de seus vizinhos “bárbaros”. Ao mesmo tempo, os senhores de terra subjugaram camponeses livres que, ameaçados pelas invasões germânicas, buscaram sua proteção. Esse contexto produziu mudanças nas relações, igualando a condição escrava e a dos trabalhadores livres à mesma subordinação campesina. Os servos eram propriedades dos senhores, mas, diferentemente da escravidão romana, não havia os grilhões, não havia o ergástulo (prisões subterrâneas com janelas altas onde os escravos dormiam acorrentados) e nem castigos atrozes como coleiras de ferro, queimaduras e crucificação. Nos feudos, os servos deveriam obedecer às leis do senhor a partir de acordos consuetudinários, isto é, “de usos e costumes”. O ponto mais importante dessa mudança foi, sem dúvida, o acesso a uma parcela de terra que garantia aos servos os meios de sua reprodução. (FEDERICI, 2017, p. 47).

Durante todo o feudalismo, os servos lutaram e negociaram com os senhores a fim de preservar seu excedente de trabalho e seus produtos e, ao mesmo tempo, ampliar a esfera de direitos econômicos e jurídicos. Buscavam negociar o tempo de trabalho dedicado aos campos do senhor, o pagamento de impostos e tributos, a obrigação dos serviços militares e o direito de uso das terras comunais. Essas eram terras não cultivadas que incluíam os bosques, os lagos e as montanhas, consideradas como propriedade coletiva, usadas para a pastagem, coleta de lenha, pesca, caça, entre outros. Era através de assembleias que tomavam decisões sobre as épocas de plantar, colher, drenar os pântanos ou a quantidade de animais a serem permitidos nos campos.

Menosprezadas na literatura do século XVI como uma fonte de preguiça e de desordem, as terras comunais eram fundamentais para a reprodução de muitos pequenos fazendeiros ou lavradores que sobreviviam apenas porque tinham acesso a pradarias, nas quais podiam manter vacas, ou bosques dos quais extraíam madeira, frutos silvestres e ervas, ou pedreiras, lagoas, onde podiam pescar e espaços abertos para reunir-se. Além de incentivar as tomadas de decisão coletivas e a cooperação no trabalho, as terras comunais eram a base material sobre a qual podia crescer a solidariedade e a sociabilidade camponesas. Todos os festivais, os jogos e as reuniões da comunidade camponesa eram realizados nas terras comunais. A função social das terras comunais era especialmente importante para as mulheres, que, tendo menos direitos sobre a terra e menos poder social, eram mais dependentes das terras comunais para a subsistência, a autonomia e a sociabilidade. (FEDERICI, 2017, p. 138). **(usar no final???)**

Durante o feudalismo, por toda Europa, vicejaram vastos movimentos sociais comunialistas e rebeliões, na busca de uma nova sociedade construída sobre as bases da igualdade e da cooperação. Diversas ações foram organizadas e fortemente reprimidas, durante os séculos da história medieval. A título de exemplo, em 1525, durante a Guerra Camponesa na Alemanha, ou “a revolução do homem comum” por também incluir artesãos, mineiros e intelectuais, os revoltosos elaboraram doze artigos onde exigiam a rejeição à servidão, a redução dos dízimos, a revogação das leis contra a caça clandestina, a afirmação do direito de coletar lenha, a diminuição dos serviços laborais, a redução das rendas, a afirmação dos direitos de uso das terras comunais e abolição dos impostos e heranças. Apesar de contarem também com uma poderosa organização militar, foram massacrados, sendo contabilizadas as mortes de 100 mil rebeldes (BICKLE, 1985, pp. 195-201 *apud* FEDERICI, 2017, p. 114).

Outros exemplos poderiam ser citados a fim de demonstrar a crise do feudalismo, como os movimentos heréticos, milenaristas e movimentos de mulheres que se opunham à

ordem estabelecida e contribuía para a construção de modelos alternativos de vida comunal. O sistema comunal, que existiu durante todo o feudalismo, desmoronou ao final desse período, quando o sistema de campos abertos foi abolido e as terras comunais cercadas. No final do século XIV, a recusa a pagar o aluguel e a realizar serviços foi um fenômeno coletivo entre o proletariado, ocorrendo um aumento da greve de inquilinos. “Aldeias inteiras organizaram-se conjuntamente para deixar de pagar multas, os impostos e a talha negando-se a reconhecer a troca de serviços e as determinações dos tribunais senhoriais, que eram os principais instrumentos do poder feudal.” (FEDERICI, 2017, p. 97).

Durante esse processo, o horizonte político e as dimensões organizacionais da luta dos camponeses e artesãos se expandiram. Regiões inteiras rebelaram-se, formando assembleias recrutando exércitos. Algumas vezes, os camponeses se organizaram em bandos, atacaram os castelos dos senhores e destruíram os arquivos onde eram mantidos os registros escritos da servidão. No século XV, os encontros entre camponeses e nobres eram verdadeiras guerras (...). Em nenhum desses casos os rebeldes se conformaram apenas em exigir algumas restrições do regime feudal, tampouco negociaram exclusivamente para obter melhores condições de vida. O objetivo era colocar fim ao poder dos senhores. (...) Efetivamente, no começo do século XV, pelo menos na Inglaterra, a servidão ou a vilanagem haviam desaparecido quase por completo, embora a revolta tenha sido derrotada política e militarmente e seus líderes, executados brutalmente. (FEDERICI, 2017, pp. 99-100).

As lutas antifeudais desgastaram o feudalismo e atuaram para seu desgaste. No entanto, este fim não significou o avanço esperado pelos movimentos sociais. Frente à crise do feudalismo, a classe dominante europeia direcionou seus esforços para a apropriação de novas fontes de riqueza e expansão de sua base econômica ao colocar novos trabalhadores sob seu comando, o que promoveu uma reestruturação social e econômica, como a concentração de capital e trabalho e a dissociação entre trabalhadores e meios de produção, processo cunhado por Karl Marx como acumulação primitiva. Este processo é fundacional para a formação da sociedade capitalista. Dessa maneira, o capitalismo teria surgido como uma resposta dos senhores feudais, mercadores patrícios, bispos e papas a um conflito social centenário com o proletariado medieval, formado por pequenos agricultores, artesãos, trabalhadores (FEDERICI, 2017).

Neste processo, a terra foi sendo privatizada na Europa com o despejo de inquilinos, o aumento de aluguel e dos impostos, causando endividamento dos agricultores. Na Inglaterra, essa privatização da terra se deu através da extinção dos usos comuns através do fim do

sistema de campos abertos, o fechamento das terras comunais e a demolição dos barracos dos camponeses que não tinham terra, mas que sobreviviam graças a seus direitos consuetudinários. Embora os camponeses tenham lutado contra os cercamentos com guerras e inúmeros levantes, milhares de comunidades rurais foram destruídas dessa maneira. A cooperação no trabalho agrícola desapareceu, os contratos coletivos tornaram-se individuais, aprofundando as diferenças econômicas entre a população rural.

A coesão social começou a se decompor, as famílias se desintegraram, os jovens deixaram os vilarejos para se unir à crescente quantidade de vagabundos ou trabalhadores itinerantes – que logo se tornaram o principal problema social da época -, enquanto os idosos eram abandonados à sua própria sorte. Isso prejudicou principalmente as mulheres mais velhas, que, não contando mais com o apoio de seus filhos, caíam nas fileiras dos pobres ou sobreviviam à base de empréstimos, pequenos furtos ou atrasando o pagamento de suas dívidas. O resultado foi um campesinato polarizado não apenas por desigualdades econômicas cada vez mais profundas, mas também por um emaranhado de ódios e de ressentimentos que está bem documentado nos escritos sobre a caça às bruxas. Eles mostram que as discussões relacionadas aos pedidos de ajuda, à entrada de animais sem autorização em propriedades alheias e à inadimplência de aluguéis estavam por trás de muitas acusações. (FEDERICI, 2017, p. 139).

Este processo levou à separação entre o trabalhador e a terra, que ficou disponível para a exploração do capital, funcionando como meio de acumulação e exploração e não mais como meio de subsistência. Com a intensificação dos conflitos sociais, uma nova aliança foi estabelecida entre a burguesia e a nobreza, que tinham no Estado o agente capaz de confrontar a generalização da luta e sem o qual as revoltas proletárias não poderiam ter sido derrotadas.

Se eles foram derrotados, foi porque todas as forças do poder feudal – a nobreza, a Igreja e a burguesia -, apesar de suas divisões tradicionais, os enfrentaram de forma unificada por medo de uma rebelião proletária. Com efeito, a imagem que chegou a nós de uma burguesia em guerra permanente contra a nobreza, e que levava em suas bandeiras o clamor pela igualdade e pela democracia, é uma distorção. Na Baixa Idade Média, para onde quer que olhemos, desde a Toscana até a Inglaterra e os Países Baixos, encontramos a burguesia já aliada com a nobreza visando à eliminação das classes baixas. A burguesia reconheceu, tanto nos camponeses quanto nos tecelões e sapateiros democratas de suas cidades, um inimigo que fez até mesmo com que valesse a pena sacrificar sua preciosa autonomia política. Foi assim que a burguesia urbana, depois de dois séculos de lutas para conquistar a soberania plena dentro das muralhas de suas comunas, restituiu o poder à nobreza, subordinando-se voluntariamente ao reinado do Príncipe e dando assim, o primeiro passo em direção ao **Estado absolutista**. (FEDERICI, 2017, p. 108).

Nesse processo, ocorreu o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho com a construção de uma nova ordem patriarcal baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e sua subordinação aos homens, a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. A caça às bruxas dos séculos XVI e XVII foi fundamental nesse processo. Estes importantes fenômenos para a acumulação primitiva, que não foram incluídas na análise de Marx, são apontados por Silvia Federici. Além da colonização e dos cercamentos, a perseguição às bruxas, tanto na Europa como no Novo Mundo, foi crucial para o desenvolvimento do capitalismo. A caça às bruxas, como uma campanha terrorista patrocinada pelo Estado foi fundamental para a derrota do campesinato europeu facilitando a expulsão das terras anteriormente comunais. No final do século XV, o fortalecimento da burguesia e nobreza contra o proletariado resultou numa grande hostilidade contra as mulheres. O estupro coletivo de mulheres proletárias foi prática comum.

Além do cercamento de terras na Europa, a invasão e formação de colônias na América foram as fontes para a acumulação primitiva, sendo a violência um pilar desse processo⁵. O processo de surgimento do capitalismo envolveu então: a expropriação dos meios de subsistência dos trabalhadores europeus (acesso à terra e uso comum dos recursos); a escravização dos povos originários da América e da África nas minas e nas plantações do Novo Mundo; a transformação do corpo em uma máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho; destruição do poder das mulheres por meio do extermínio das “bruxas” (Europa e América). Para Federici, a acumulação primitiva foi além de acumulação e concentração de trabalhadores exploráveis e capitais, uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, raça e idade, tornaram-se constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno (FEDERICI, 2017).

A atual configuração mundial em Estados territoriais é, portanto, resultado de uma temporalidade particular que teve início a partir da Europa ocidental e se difundiu por todo o globo, uma espacialidade política própria que se tornou mundializada neste espaço-tempo. Na Europa, a transição do feudalismo ao capitalismo e a exploração colonial inaugurou a chamada Era Moderna e trouxe inovações radicais para o velho continente. A partir da crise

⁵ A descoberta de ouro e prata na América, o extermínio, a escravização e o sepultamento da população nativa nas minas, a conquista e a pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em uma reserva para a caça comercial de peles negras (...) são momentos fundamentais da acumulação primitiva (MARX, 2006, t.I. p. 939 *apud* FEDERICI, 2017, p. 118).

da sociedade feudal, o advento das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII culminou com o avanço da modernidade, proliferadora de um novo projeto civilizatório. A Idade Moderna, que se iniciou entre os séculos XV e XVI, atingiu sua culminância no século XVIII com a Reforma e a Contrarreforma e a destruição do Estado monarquista absoluto, quando se intensificou o processo de construção do homem comum como sujeito de direitos civis. Nesse processo, foi desenvolvida uma consciência histórica da desigualdade e a ideia de que a descoberta da verdade dependia do esforço criativo do homem. Este processo teria tido seus primórdios nos séculos anteriores, porém, no XVIII, com a Revolução Francesa (1789), a Americana (1776) e a Industrial, ele deslanchou de maneira decisiva (ODALIA, 2012). Como veremos mais adiante, a Revolução Haitiana, bastante silenciada ainda pela historiografia, é uma importante referência de emancipação e de formulações de direitos na América afrodiáspórica.

O conceito de revolução, da maneira como hoje é entendido, está diretamente relacionado à ideia de modernidade e teria se desenvolvido com ela. Anteriormente, o tempo era comumente percebido de forma cíclica, sendo as mudanças nada mais que alterações de estágios de um mesmo ciclo, de uma circularidade perene e recorrente. A mudança limitava-se à repetição do mesmo. No mundo ocidental, a partir do Cristianismo, o entendimento do tempo cíclico é substituído pelo tempo linear, tornando concebível a existência de um acontecimento como fato único, sendo a vinda de Cristo o fato único primordial dentro desta cosmovisão. O termo revolução, inicialmente ligado à Astronomia de Copérnico, que se referia aos astros e sua trajetória cíclica recorrente, foi adaptado como um termo político no século XVII no decorrer da Revolução Inglesa, com um significado de retorno a uma ordem preestabelecida (no caso, a restauração monárquica e a Revolução Gloriosa). Porém, aquilo que imaginavam ser uma restauração foi na verdade uma grande transformação. A partir de então, o termo revolução passou a ser associado a toda e qualquer forma de mudança brusca do ritmo normal da história, uma espécie de combustível para a aceleração do tempo histórico⁶ (MONDAINI, 2012).

Considerada a primeira revolução burguesa da história, a Revolução Inglesa teve início em 1640 e se concluiu em 1688, dando origem ao primeiro país capitalista do mundo. A partir da dissolução do sistema feudal, houve um redirecionamento da mão de obra do campo para a indústria, com o cercamento dos campos e a substituição do sistema comunitário, o que

⁶ “Nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra „revolução” do que a ideia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é, que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem, e provoca o nascimento de um novo mundo.” (ARENDR, 1990, p. 34).

permitiu que as forças modernizadoras do modo de produção capitalista produzissem progressos técnicos e a passagem de um antigo para um novo sistema econômico.

Da Revolução Capitalista resultou o processo histórico que deu origem às nações e aos estados nacionais, estes passando gradualmente a substituir os impérios na organização político-territorial, transformação econômica que separou os trabalhadores dos seus meios de produção. A nova ordem trouxe consigo um novo conjunto de códigos éticos em que a terra, como fonte de subsistência, tornou-se fonte de obtenção de lucros. A nova moralidade do capitalismo admitiu o lucro e o individualismo como referências de vida e a acumulação primitiva do capital nos países europeus teve como fator fundamental as práticas comerciais nas áreas coloniais, sendo o mercantilismo uma política econômica oficial. Essas práticas comerciais incluíam o comércio e tráfico de pessoas e foram a base para a construção do novo modelo econômico.

Os ideais da racionalidade moderna colocaram em questionamento as teorias que defendiam o direito divino dos reis, como as apresentadas pelos pensadores franceses Jean Bodin e Jacques Bossuet. Na nova ordem, foram adotadas as ideias de Hobbes, acerca do Estado absoluto como resultado do estabelecimento de um contrato social entre indivíduos que viviam em estado de natureza e que decidiram por participar de um corpo social e político. Segundo esta concepção, os homens nascem livres e iguais, porém sem freio às suas ações, o que gera conflitos generalizados, sendo o homem o lobo do outro. Frente a essa constante ameaça, seria necessário um pacto de direito à vida, em troca da liberdade individual, em mãos de um terceiro, o Leviatã, que tem a obrigação de proteger a todos. O Estado se institui como vontade racional dos indivíduos e a ética racional se separa da teologia, pretendendo-se garantidora da universalidade dos princípios da conduta humana. É a partir do indivíduo que são estabelecidas as relações contratuais, em defesa de sua liberdade (MONDAINI, 2012).

Frente a este panorama do desenvolvimento histórico do Estado nacional, é evidente que se trata de uma forma organizativa própria do capitalismo, de modo que capitalismo e nacionalismo estão profundamente imbricados e a expropriação do trabalhador da terra é um dos cerne deste modelo civilizatório, quer para os trabalhadores ingleses alijados da terra no processo da revolução capitalista e posterior industrialização, quer para os africanos e nativos americanos que foram escravizados e cujo trabalho gerou os lucros para a acumulação primitiva de capital de nações europeias. Ou seja, o Estado nacional surgiu como pacto social em sociedades que propuseram os direitos civis, mas que, ao mesmo tempo, realizavam sua

acumulação primitiva do capital a partir da exploração escravista nas colônias. O Estado, o nacionalismo, os direitos e a cidadania no mundo ocidental moderno surgiram, então, alicerçados na prática da escravidão, contradição que estará presente em todos os estados democráticos, de formas mais ou menos aparentes.

Além disso, a história da cidadania na Europa centro-ocidental tem um percurso, de pelo menos três séculos, envolvendo acirrados conflitos sociais relacionados à conquista de três conteúdos de direitos, diversos entre si: os direitos civis, no século XVIII; os direitos políticos, no século XIX; e os direitos sociais, no século XX. No entanto, a cidadania, uma construção histórica específica da civilização ocidental, não pode ser definida de uma maneira absoluta, uma vez que cada época e lugar teriam produzido práticas e reflexões muito distintas. Conforme Karnal (2012, p. 136), se numa suposta discussão estivessem frente a frente defensores clássicos da cidadania, tais como Péricles de Atenas (líder da Atenas Clássica no século V a.C.), o Barão de Montesquieu (teórico iluminista do século XVIII), Thomas Jefferson (um dos líderes da independência dos EUA) e Robespierre (líder da Revolução Francesa), provavelmente iriam discordar em pontos essenciais a respeito do termo.

Com relação ao Estado de Direito, ao pensamento hobbesiano seguiram-se as ideias de John Locke que falava do Estado dos cidadãos, regido não mais por um poder absoluto, mas por uma Carta de Direitos. A partir do contratualismo liberal de Locke, rompeu-se o pacto de submissão hobbesiano em nome de um pacto de consentimento. O poder político teria por função o contrato social como meio para garantir e defender a propriedade, sendo “o objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, para a preservação da propriedade.”⁷ Na cidadania liberal, as liberdades foram associadas, exclusivamente, ao critério excludente de ser proprietário, sendo vedada, aos não proprietários, a condição de cidadania (MONDAINI, 2012).

1.2 Estado nacional e cidadania na América colonial

Pensando em Estado nacional e cidadania na América, é importante trazer à discussão os casos da Revolução Americana e da Revolução Haitiana, importantes marcos da nossa região. Com relação à Revolução Americana, temos que, embasados em John Locke, os norte-americanos escreveram sua Declaração dos Direitos como uma lembrança quase literal do

⁷ LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. In Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 82.

Segundo Tratado sobre o Governo, obra de Locke, de acordo com a qual os homens são iguais e dotados pelo Criador de direitos inalienáveis, como vida, liberdade e busca da felicidade. Essa Declaração foi elaborada no contexto de luta contra a Inglaterra, na Guerra de Independência, que propiciou a união dos habitantes da Nova Inglaterra diante de um inimigo comum. A cidadania era entendida como garantia da esfera do privado em detrimento da tirania externa. Este ponto, inclusive, seria o que mais distinguiria a Constituição norte-americana da tradição ibero-americana, que é a desconfiança do poder político e a valorização do indivíduo. A permanente desconfiança do poder se constituiu como uma marca da legislação do novo país, que desenvolveu leis que garantem a defesa contra o Estado e contra a interferência estatal na vida do cidadão.

Os colonos tinham lutado contra uma potência organizada que queria cobrar impostos exorbitantes e sem representação dos próprios colonos. Venceram a guerra, com a curiosa ajuda da França absolutista. O Estado inglês tinha sido visto como organizado para provocar o mal dos colonos. A vitória de milícias armadas, ao lado do Exército liderado por George Washington, consagrava uma vitória de uma nação em armas (...) contra um Estado organizado e despótico. A Guerra de Independência tinha produzido a crença no sucesso da liberdade individual combatendo a tirania do Estado. A influência e o alcance desse êxito eram surpreendentes. A liberdade norte-americana atingia as outras colônias e inspirava novos movimentos. (KARNAL, 2012, pp. 143-144).

Porém, se por um lado, para Karnal (2012), na forma da lei, os EUA tinham criado a mais ampla possibilidade democrática do planeta, por outro, era uma cidadania e liberdade limitadas e contraditórias, uma vez que grande parte da população, as mulheres, os brancos pobres e todos os escravizados não estavam incluídos. Ou seja, assim como na Grécia, que foi o modelo de cidadania que inspirou a Declaração dos Direitos dos EUA, o sistema democrático criado defendia uma cidadania excludente, visto que a grande maioria da população era propriedade, ou seja, nem era considerada população. O discurso de liberdade que embasou a Declaração dos Direitos trazia uma fala avessa à escravidão apenas em teoria, pois a nova nação praticava, além do genocídio indígena, a escravidão africana, inscrevendo-a, inclusive, na Constituição dos Estados Unidos da América.

Dizer quem era cidadão – ao contrário de hoje, em que supomos se tratar da maioria – era uma maneira de eliminar a possibilidade de a maioria participar, e garantir os privilégios de uma minoria. Admitir o conceito de cidadania como um processo de inclusão total é uma leitura contemporânea. Da mesma forma os fundadores da República podiam falar de igualdade e

liberdade em meio a seiscentos mil seres humanos escravizados. (KARNAL, 2012, p. 144).

Os homens que fizeram a Independência, em 1776, utilizaram, como referência de origens da nação, o grupo de protestantes ingleses que chegou à costa da Nova Inglaterra em 1620, numa situação de frio extremo, quando redigiram um documento que recebeu o nome de Mayflower Compact, no qual propunham leis que garantissem justiça e igualdade. O grupo de protestantes, que ficou conhecido como os “pais peregrinos” (pilgrim fathers), e o navio Mayflower foram escolhidos como gestos fundacionais e são um importante elemento da memória histórica e da identidade nacional estadunidense. A escolha de momentos fundacionais é elemento comum na invenção da memória histórica e da construção de identidades nacionais, a liberdade como símbolo daquela nação, vinculada ao protestantismo, e a escolha do episódio da migração puritana, apresenta evidentes contornos políticos. Ainda que a memória oficial destaque certa uniformidade do heroísmo dos colonos da Nova Inglaterra, a complexidade histórica se evidencia de outra maneira. A rebelião de Nathaniel Bacon, em 1676, na Virgínia, é um caso emblemático. Por consentimento do povo, o colono se tornou um general devido ao seu poder carismático, opondo-se a autoridades constituídas e aos grandes proprietários. Liderou um movimento popular que requeria a ampliação do sistema de voto a fim de incluir colonos brancos pobres. Além disso, exigia uma atitude mais agressiva do governo em relação às terras indígenas, pois não sendo proprietários de terras, cobiçavam as terras do oeste como uma possibilidade de posse. No entanto, o acesso à terra, por estes colonos, opositores do governo, estava atrelada ao ataque e eliminação de comunidades indígenas. Uma situação complexa de exigência de cidadania por alguns a partir da eliminação do outro, no caso, o indígena. Com o processo de Independência, o avanço sobre as terras indígenas progrediu, sendo a busca de liberdade dos colonos uma dolorosa *trilha de lágrimas* para os indígenas (KARNAL, 2012).

A distância entre o discurso de liberdade e a prática da escravidão é um paradoxo que marcou a ascensão das nações ocidentais no seio da nascente economia mundial moderna. Tanto John Locke, quanto os iluministas franceses dissertavam sobre a escravidão como a condição humana mais ofensiva ao coração ou à alma. Porém, esse discurso era mais uma metáfora direcionada à tirania jurídica, pois, na prática, as nações modernas eram complacentes, além de economicamente dependentes, da escravidão africana. Locke era acionista da Companhia Real Africana e justificava a escravidão africana a partir dos princípios do direito individual de propriedade, tido como o mais importante dos direitos.

Essa contradição com relação à escravidão africana é bastante evidente no Iluminismo francês, que, embora combativo em muitos pontos, manteve-se calado e inerte diante ao Código Negro e à escravidão nas colônias. Para Susan Buck-Morss (2017), a razão moderna atendia a claros limites geográficos e coloniais, operando com uma territorialidade implícita, suspendendo seu universalismo através do silêncio em relação aos casos mais inaceitáveis.

No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo, dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente a contradiziam.

Essa discrepância gritante entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global de sua forma mercantil para sua modalidade protoindustrial. Seria de se esperar, obviamente, que qualquer pensador racional e „esclarecido“ pudesse percebê-la. Contudo, não foi o que aconteceu. A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras. (BUCK-MORSS, 2017, pp. 33-34).

Os apontamentos de Susan Buck-Morss são fundamentais para a compreensão dos atuais conflitos que continuam a fazer parte do cotidiano das populações em estados nacionais latino-americanos, aonde a democracia nunca se instaurou de fato. A contradição está presente no cerne dessas sociedades. Os autores do Iluminismo francês apresentavam e defendiam suas ideias de liberdade no mesmo momento histórico em que a escravidão nas colônias estava em franca ascendência, com a produção do açúcar nas colônias das Índias Ocidentais, o que demandava uma quantidade altíssima de escravos. Em Saint Domingue, a produção de açúcar, em 1767, foi de 63 mil toneladas e a quantidade de escravos aumentou dez vezes, ao longo do século XVIII, para mais de 500 mil seres humanos. Na França, as atividades da burguesia dependiam de atividades comerciais ligadas à exploração de mão de obra escrava. Essa contradição só foi rompida a partir da ação dos próprios escravizados, na colônia de Saint-Domingue, quando tomaram as rédeas de sua libertação, não através de

petições, mas do derramamento de sangue com uma revolta violenta e organizada, a Revolução Haitiana.

Em 1790, uma rebelião foi iniciada pelos mulatos de São Domingos, seguidos pelos escravizados que, após alguns meses, organizaram a revolta escrava de agosto de 1791. Os donos de escravos, nobreza e burguesia francesa, aristocratas coloniais e mulatos, concordavam entre si que a rebelião escrava deveria ser reprimida. Frente a isso, em 4 de abril de 1792, uma ala francesa garantiu direitos políticos e sociais para os mulatos, porém isso não amainou os ânimos dos escravizados, que permanecerem insurgentes. A ilha de São Domingos foi dividida em duas colônias, uma francesa, a outra espanhola. O governo colonial espanhol deu seu apoio aos rebeldes, o que acarretou no alistamento desses junto às forças de Espanha. No ano de 1793, foi declarada guerra entre França e Inglaterra, e os ingleses invadiram a ilha, sendo bem-vindos por todos os colonos brancos. A expedição inglesa invadiu cidade após cidade, ao sul e a oeste da São Domingos francesa. No entanto, os espanhóis, atuando com o famoso Toussaint L'Ouverture, um ex-escravo, líder de quatro mil tropas negras, invadiram a colônia pelo leste. Ingleses e espanhóis se uniram e em 4 de junho a capital Porto Príncipe caiu. O comércio colonial da França, o mais rico do mundo, estava nas mãos de seus inimigos e seria usado contra a revolução (JAMES, 2015).

Enquanto isso, na França, o dia 10 de agosto de 1792 foi o começo da revolução francesa. As massas parisienses e seus apoiadores, antes indiferentes à questão colonial, combateram os abusos do antigo regime e se opuseram aos escravocratas. Assim, no dia 4 de fevereiro de 1794, foi decretada a abolição da escravidão negra pela França. A notícia reverberou pelo caribe francês através do mulato Victor Hugues, uma das maiores personalidades surgidas com a revolução, que furou o bloqueio britânico e levou o documento oficial da libertação às ilhas das Índias Ocidentais. A partir daí, negros e mulatos se uniram e lutaram contra britânicos e espanhóis, seus aliados até então, expulsando-os finalmente em 1798 (JAMES, 2015).

O exército negro, sob comando de Toussaint Louverture, derrotou militarmente os britânicos, numa luta que fortaleceu o movimento abolicionista na Grã-Bretanha e preparou o terreno para a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807. Em 1801, Toussaint Louverture, o antigo escravo que se tornou governador de Saint-Domingue, passou a suspeitar que o Diretório Francês pudesse tentar rescindir a abolição. Mesmo assim, leal a República, escreveu uma constituição para a colônia que se adiantou a qualquer outro documento dessa natureza no mundo – se não em suas bases democráticas, certamente em relação à inclusão racial pressuposta em sua definição de cidadania. Em 1802, Napoleão de fato buscou

restabelecer a escravidão e o *Code Noir*, ordenando a prisão e a deportação de Toussaint à França, onde morreu aprisionado em 1803. Quando Napoleão enviou tropas francesas sob o comando de Leclerc para subjugar a colônia, desencadeando uma luta brutal contra a população negra „que chegou ao ponto de uma guerra genocida“, os cidadãos negros de Saint-Domingue mais uma vez pegaram em armas, demonstrando como, nas palavras do próprio Leclerc: „Não é bastante afastar Toussaint. Há cerca de dois mil líderes para serem afastados“. Em primeiro de janeiro de 1804, o novo líder militar Jean-Jacques Dessalines, nascido escravo, deu o passo final ao declarar independência da França, combinando assim o fim da escravidão com o fim da condição colonial. Sob a bandeira da *Liberdade ou Morte* (tais palavras foram inscritas na bandeira vermelha e azul da qual a faixa branca da tricolor francesa havia sido removida), derrotou as tropas francesas, eliminou a população branca e estabeleceu em 1805 **uma nação** independente e constitucional de cidadão „negros“, um „império“ à imagem daquele do próprio Napoleão, ao qual deram o antigo nome aruaque da ilha, Haiti. Esses acontecimentos, culminando na plena liberdade dos escravos e da colônia, não tinham precedente. (BUCK-MORSS, 2017, p. 59-61).

Da Revolução do Haiti (1791-1825) resultou o primeiro Estado nacional oriundo de uma insurreição de escravos no mundo, sendo o primeiro país a abolir a escravatura e a segunda Proclamação de Independência nas Américas. Essa revolução, aqui brevemente citada, possui uma história riquíssima e ainda sistematicamente silenciada. Além de ser a primeira república abolicionista das Américas, influenciou de modo histórico a revolução francesa. Seus principais protagonistas estiveram interligados, paradoxalmente, à Revolução Francesa, destruíram a escravidão, o domínio colonial, exterminaram a maioria da população branca e as tropas de Napoleão Bonaparte enviadas para combatê-los, derrotando militarmente três potências coloniais, Espanha, Inglaterra e França. Formou-se, então, o Haiti, nação resultante de um processo insurrecional que se transformou em revolucionário, prolongando-se em longa guerra civil e externa ao mesmo tempo, realizada por cativos, libertos e homens livres (negros, mulatos e raros brancos) que, por esta via, chegaram ao poder, fato único na história (MOREL, 2017, p. 10).

1.3 Latinidade e nacionalidade

A perda dos domínios da lucrativa colônia de Saint Domingue e as disputas com o mundo anglo-saxão levou a França a expandir seu imperialismo a territórios mais ao sul, sendo a noção de latinidade a ferramenta ideológica utilizada. A latinidade foi uma ideia elaborada no período de Napoleão III (1852-1870), pelo filósofo Michel Chevalier, ideólogo do panlatinismo, enquanto um projeto que se contrapunha à hegemonia anglo-saxã da Inglaterra. O termo Anglo-Saxão teria surgido da invasão dos povos anglos, saxões e jutos, na

Inglaterra, após a saída das legiões romanas. A origem linguística destes povos remete ao dialeto germânico/teutônico, língua que também foi imposta às populações conquistadas. Após a expansão e declínio do poderio de Espanha e Portugal nos séculos XV e XVI, França e Inglaterra tornaram-se as potências europeias do século XIX. Em busca da liderança da Europa, a França tinha no panlatinismo a doutrina que pregava a unidade dos povos de raça latina sob sua liderança e em oposição aos anglo-saxões. Em 1836, Michel Chevalier publicou o livro *Lethes sur L'Amérique du Nord*, no qual relatava sua visita aos Estados Unidos e apresentava a formação da Europa composta por países de origem latina e países de origem teutônica, sendo os latinos, de formação católica e localizados ao sul, representados por Portugal, Espanha, Itália e França, e os teutônicos, de formação protestante, localizados ao norte, demonstrando a forte marca na geopolítica europeia desse par de oposições entre católicos/latinos e protestantes/anglo-saxões. Essas duas principais matrizes de formação da Europa moderna serão evocadas como discurso geopolítico na disputa entre os países europeus em ascensão no século XIX (PORTO-GONÇALVES e QUENTAL, 2012).

A nomeação da região como América Latina expressa marcas destes processos. Apesar de o termo América ter surgido em 1507, em referência a Américo Vespúcio, não era comumente utilizado nos primeiros séculos da colonização, tal como Novo Mundo e Índias Ocidentais, os mais recorrentes. O termo *Latina* remete ao latim, cuja origem está ligada ao Lácio, região centro-oeste da Itália, que foi incorporada a Roma no século 3 a.C. Com a expansão do Império Romano, a língua latina foi imposta aos povos conquistados, derivando com o tempo nos idiomas neolatinos. Para Mignolo (2007), o surgimento do conceito de América Latina efetivou-se como um componente geopolítico de reorganização da colonialidade do poder no sistema mundo e da própria construção da ideia de modernidade. O termo, então, teria uma dimensão política e estratégica, indo além de um recorte geográfico identificado pela unidade cultural e linguística dos países que conformam esta região.

Naquele contexto histórico europeu vigorava o romantismo, enquanto movimento filosófico e literário, um ambiente cultural que favoreceu o surgimento de ideologias nacionalistas, que tinham como centralidade de ideias a unidade política do Estado precedida pela unidade linguística, racial e consuetudinária do povo. Assim, raça, língua, costumes e traços identitários tornaram-se justificativas para o controle político de determinados grupos sobre outros. Foi neste contexto de imperialismo francês que o adjetivo *latine* foi utilizado no discurso do panlatinismo em associação com o termo *race*, formando então o termo *race latine*. A partir de então, a designação *latina* “foi introduzida pela intelectualidade política

francesa e usada na época para traçar as fronteiras, tanto na Europa, como nas Américas, entre anglo-saxônicos e latinos” (MIGNOLO, 2003, p. 59).

A diferenciação foi uma forma encontrada pelos franceses de marcarem sua oposição à Europa anglo-saxônica, bem como seu domínio e liderança sobre os países latinos na América. Ao mesmo tempo, serviu para os anglo-saxões da Europa e da América afirmarem a superioridade da “raça anglo-saxã”, dando prosseguimento a um sentimento anti-espanhol que surgiu na Grã-Bretanha do século XVI, conhecido como Lenda Negra, uma estratégia britânica para exercer o domínio econômico do Atlântico frente ao Império Espanhol. Para Walter Mignolo (2007), essa disputa entre impérios europeus pelas riquezas do mundo esteve no cerne da formulação do conceito de América Latina.

Nesse momento histórico em que a Península Ibérica se encontrava em decadência e fora da ideia de modernidade, as elites latino-americanas adotaram a latinidade enquanto ideário de civilização, negando o passado colonial ligado à Espanha e Portugal, mas mantendo-se ligados à modernidade europeia. Desse modo, a França apoiou os processos de independência das colônias europeias no Novo Mundo, havendo um entrecruzamento de interesses de influências imperiais francesas com as elites nacionais. Então, no processo de formação dos estados nacionais na América Latina, o colonialismo chegou ao fim, mas a colonialidade de poder se renovou com a reorganização do papel de domínio das elites locais e os poderes a quem estas se aliavam. A reprodução da colonialidade do poder no âmbito dos estados nacionais em formação foi a forma com a qual o colonialismo interno se efetivou. Nesse processo, a latinidade foi o ideário que ligou as ex-colônias luso-ibéricas aos ideais franceses, em oposição aos domínios anglo-saxões.

A ascensão das elites nacionais partir da afirmação de uma unidade continental e de uma identidade regional latino-americana marcou a ruptura política com as metrópoles europeias, porém manteve a dependência subjetiva com o modelo de sociedade europeu e manteve, principalmente, a demarcação das diferenças em relação aos africanos e indígenas, uma vez que estes, de maneira alguma, teriam como se sentir ou se perceberem europeus, mesmo que marginalmente. Do ponto de vista racial, foram mantidas as mesmas clivagens do sistema-mundo moderno-colonial. As elites latino-americanas marcaram sua europeidade através das diferenças entre si próprios e os ameríndios e afro-americanos. Assim, o conceito de América Latina foi utilizado tanto para marcar uma continuidade com o modelo de civilização europeu no continente, como para reproduzir a exclusão de povos e culturas que, no período colonial, estavam localizados fora do modelo de humanidade desenhado pela

colonialidade do poder (MIGNOLO, 2005). O termo exerceu o papel de reforçar a civilização da Europa meridional e ausentar os indígenas e africanos.

O fato de que fora a latinidade, e não a indianidade e a africanidade, a que se impôs como o nome do subcontinente tem simplesmente que ver com a circunstância que os que contaram a história eram descendentes de europeus e se identificaram com o sul de Europa e fundamentalmente com a França. (MIGNOLO, 2007, p. 81).

No entanto, essa não é a única narrativa existente. Outra versão do surgimento do termo América Latina é a versão literária. Nesta, o conceito de América Latina foi primeiramente formulado pelo jornalista e poeta colombiano, José María Torres de Caicedo, que viveu sua vida adulta em Paris, mas manteve vínculos com sua terra natal. Defendia a herança latina como um motivo de união de países latino-americanos como defesa ao expansionismo territorial dos Estados Unidos. Direccionava suas reflexões às comunidades de língua espanhola na Europa e na América e seus projetos de articulação política não explicitavam qualquer participação francesa. Criou, em 1868, a Sociedad Latino-americana Científico-Literaria, e, em 1879, a Sociedad de la Unión Latino-americana. Assim, a partir de um debate colocado em outro contexto geopolítico, Caicedo produziu uma apropriação criativa da latinidade ao imprimir um sentido anti-imperialista à expressão e desvinculado dos interesses napoleônicos. Por parte de Caicedo e outros intelectuais de origem hispânica nascidos na América, a expressão ganharia sentido enquanto resistência anti-imperialista (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Em ambos os casos, tanto na versão francesa quanto na espanhola, o termo América Latina foi utilizado como discurso de combate à expansão dos Estados Unidos. No caso francês, no entanto, essa diferenciação foi fortemente articulada a partir do conceito de raça e o termo América Latina expressava não apenas uma contraposição ao expansionismo norte-americano, mas delineava também as ambiciosas pretensões imperialistas da França monárquica, enquanto que, na versão espanhola, representava a resistência ao imperialismo (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Vemos, então, que após a colonização escravista portuguesa e espanhola, as independências de várias das colônias latino-americanas estiveram atreladas ao imperialismo francês. A formação dos estados nacionais, portanto, está assentada em bases que impossibilitaram uma real autonomia política, econômica e cultural das nações que constituíram esses estados. Nos países latino-americanos, a questão nacional ainda é uma

problemática estrutural, que volta à tona em diferentes épocas, em especial em conjunturas críticas mais profundas. O desencontro entre sociedade e estado é um desafio permanente, teórico e prático, que se coloca a todos, partidos políticos, movimentos sociais, intelectuais, artistas, cidadãos. De acordo com Ianni (1987), na América Latina, a história estaria atravessada pelo precário, provisório, inacabado, mestiço, exótico, deslocado, fora do lugar, folclórico. Teriam se formado nações sem povo e nem cidadãos, apenas uma somatória de indivíduos, sendo a questão nacional um dilema que continua em aberto.

As formações de tais territórios nacionais, moldadas sob o ideário da unidade nacional, impuseram-se sobre distintas territorialidades e sobre profundas clivagens socioeconômicas e culturais, revelando embates seculares entre modos de vida distintos e secularmente hierarquizados. Os contornos das nações indígenas, por exemplo, não acompanharam e não acompanham as linhas estabelecidas pelas nações burguesas. "As fronteiras culturais e linguísticas da América Hispânica raras vezes coincidem com as estatais, na maioria das vezes traçadas arbitrariamente e frequentemente modificadas." (MALMBERG, 1974, p. 135). Para Ianni (1987), nações indígenas e populações afrodescendentes teriam permanecido em meio às nacionais, tornando as relações, processos e estruturas sociais complexas e contraditórias. O colonialismo e o escravismo produziram valores e padrões de sociedades de castas que subsistiram junto aos valores e padrões da sociedade de classes, que emergiu a partir do século XIX, sendo essas heranças ainda presentes na atualidade. As colônias conquistaram as independências, a escravidão foi abolida, as atividades econômicas foram diversificadas, deu-se a industrialização e a urbanização e foi criada a sociedade de classes. O escravo teria se transformado em trabalhador livre e o senhor em burguês. Entretanto, nas estruturas de classes subsistiram as linhas de casta. "É como se um remanescente arqueológico, pretérito de longe, fosse recriado cotidianamente na trama das relações de classes." (IANNI, 1987, p. 14).

A compreensão da relação entre Estado e sociedade está, na visão de Lourdes Carril, na formação de um Estado e de um território "de vários grupos em movimento próprio que se entrelaçam e se relacionam entre si e com o poder público de maneiras diversas, de forma que a representação política e social seja marcada pela ampliação da cidadania a alguns e a sua redução a muitos." (CARRIL, 2006, p. 216). Em ambos os países, formaram-se nações em que as parcelas da população de livres, libertos, cativos, pardos, mestiços não adentraram a condição de cidadania. Essa segregação era estabelecida em diversos níveis, desde a não participação na política oficial à exclusão do acesso à terra e geração de riquezas.

Os séculos de colonialismo e escravismo, compreendendo índios, mestiços, negros, mulatos e brancos originários de diferentes nacionalidades, produziram as linhas de casta. Além das desigualdades e hierarquias sociais, econômicas e políticas, desenvolveram-se as diversidades culturais, compreendendo língua, religião, família, padrões e valores culturais, modalidades de consciência, visões do mundo. O escravismo e o colonialismo não subordinaram tudo. A estrutura de casta não dissolveu nem a originalidade nem a força das culturas e modos de vida de quechuas, aymaras, guaranis, maias, astecas, caribes e outras Nações indígenas. O mesmo se pode dizer dos membros de Nações africanas transportados para o Novo Mundo como escravos. (IANNI, 1987, p. 13).

Entre tudo aquilo que não se subordinou, foram diversas as formas de convivência, negociação e ocupação de espaços formuladas por agentes subalternizados nas sociedades coloniais. Alforrias, convivência política, ascensão de mulatos, livres, além do campo negro, que garantiram a continuidade existencial de valores civilizacionais não-modernos.

1.4 Ideologia da mestiçagem como ideário da nação

Durante o século XIX, as elites dos nascentes estados nacionais latino-americanos enfrentaram profundos dilemas. Orientadas pelos ideais raciais europeus de hierarquização social, buscavam o progresso e a civilização a partir da unificação das nações sob valores positivistas, porém a heterogeneidade racial das populações era vista como entrave à formação de nações modernas, sob a ótica europeia. De acordo com as teorias raciais em voga, a mistura de raças levava à degeneração do indivíduo e da coletividade. Tais teorias raciais desenvolvidas na Europa chegaram aos países latino-americanos no século XIX, encontrando terreno fértil em estabelecimentos de ensino e pesquisa. Os cientistas, políticos, pesquisadores, literatos e intelectuais que integravam essas instituições tinham a tarefa de desenvolver a ciência positiva e determinista, e propor soluções para os destinos das nações, mediante a corrente questão racial. Esse debate acerca dos rumos da nação levou a que, naquele momento histórico, o papel do médico e do cientista social fosse confundido, surgindo o papel do médico político, o higienista e perito criminal, que considerava a doença numa perspectiva não apenas física, mas social e moral. A mistura racial era tida como uma fraqueza biológica e um problema sanitário.

Reforçador do positivismo como ideário de formação das nações, o pensamento eugênico versava sobre uma suposta melhoria dos aspectos genéticos, uma vez que esses, supostamente, influíam no comportamento social e intelectual. O atraso econômico e cultural,

a pobreza, as doenças seriam todos frutos da barbárie negra e indígena, que deveriam ser banidas através de políticas higienistas, culturais e educacionais. Na passagem da monarquia para a república, as administrações municipais de importantes cidades brasileiras criaram códigos de posturas municipais, sob o caráter de higienização, com intuito de conter as doenças e controlar a população marginal da cidade. As ordenações impostas pelas autoridades impunham normas quase impossíveis de serem cumpridas, condenando os espaços de ajuntamento popular, tais como cortiços, batuques e terreiros, sob o argumento da promiscuidade social.

Apesar das teorias deterministas condenarem a mistura racial como a responsável pela degradação da nação, a realidade da população já miscigenada fez com que este ideário científico europeu fosse adaptado na América Latina, o que significava aceitar a mistura entre raças, deste que o elemento branco fosse predominante. Embranquecimento e modernidade eram termos que caminhavam juntos no imaginário das elites, sinônimos, ganhando corpo em diversas práticas institucionais adotadas pelos nascentes Estados nacionais colombiano e brasileiro. Negros e indígenas eram representados e tratados como selvagens, bárbaros e entraves ao processo de modernização e progresso de ambos os países, sendo os projetos de branqueamento mecanismos de resolução do contato racial entre europeus, africanos e indígenas, partindo da ideia de que o progresso material e econômico de suas sociedades deveria, inevitavelmente, passar pela subtração ou mesmo diluição do sangue de africanos e indígenas do corpo nacional.

Assim, o ideário republicano se instituiu no Brasil e na Colômbia como um projeto de homogeneização linguística, racial e religiosa, um tripé balizador da nação que pressupunha a eliminação dos sujeitos que eram responsabilizados por impedir o progresso da nação pela “contaminação racial, decaimento moral e doença”. Havia uma “nação de verdade” a ser formada e, para tal, o Estado adotou políticas eugênicas de eliminação de tudo que fosse contrário a esse modelo de civilidade. Unicultural, o ideário Republicano, assentado em mecanismos de manutenção de uma pretensa homogeneidade, atuou na “regulação da sociabilidade, manifestações artísticas, hábitos culturais, identificação estética e outras formas de ser e existir da população negra” (SILVA, 2012, p. 51), assim como da indígena.

A formação das identidades nacionais, enquanto ação gestada pelo Estado, teria se dado a partir de práticas de homogeneização cultural e étnica, com bases em políticas de eliminação do *outro* (o colonizado, o subalterno). A construção de uma autoimagem nacional baseada em padrões culturais europeus levou à dissolução de modo violento e eliminação de

grupos subalternizados, formados por negros, indígenas, messiânicos, tanto dos indivíduos em si, quanto de suas organizações culturais e seus legados civilizacionais.

Dentre tal ideologia, foi corrente o incentivo estatal à imigração europeia com fins de embranquecimento populacional, sendo esta a principal marca da política racial praticada nas Américas no período republicano, sendo que nações, como Brasil, Colômbia, Argentina e a Venezuela, adotaram estas políticas. A ideologia da mestiçagem racial foi uma tentativa de apagamento de parcelas populacionais. Assim, branqueamento e mestiçagem são conceitos analíticos que carregam profundas similitudes no contexto latino-americano, não se resumindo ao cruzamento biológico de diferentes fenótipos humanos, mas, sim, de uma ideologia de Estado orientada para o branqueamento da população, tanto físico, quanto cultural. O discurso narrativo dessa ideologia pautava-se na unidade nacional acima das diferenças étnicas, com a formação de amálgamas exemplares de culturas e raças em plena sintonia e interpenetração.

Em 1822, na ocasião da independência do Brasil, o elogio à mestiçagem foi fortemente vinculado à identidade nacional brasileira. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, recém-criado, promoveu o concurso “Como escrever a história do Brasil”, a fim de modelar uma história para a nação. Quem venceu o concurso foi o naturalista alemão Karl Von Martius, defendendo a tese de convivência harmoniosa entre as raças, de maneira única na humanidade. Para Schwarcz (1995), este é o momento em que se funda o mito das três raças, que passou a ser usado para pensar a História do Brasil e a nacionalidade brasileira.

De maneira similar, na Colômbia, a heterogeneidade racial era entendida pelos intelectuais e políticos como obstáculo para a construção de uma nação moderna, uma vez que as populações negras, indígenas e mestiças eram acusadas da degradação moral, intelectual e física dos colombianos, entraves ao objetivo das elites de formar uma nação unitária, competitiva e alinhada com as principais potências mundiais da época. Diante do obstáculo representado pela presença das populações não-brancas, a mestiçagem orientada ao embranquecimento foi transformada em mecanismo de controle e eliminação dos sujeitos não desejáveis. Pretendiam, através da miscigenação com imigrantes brancos europeus, criar uma nação racialmente homogênea, uniforme e europeizada ao máximo, cujo predomínio fenotípico deveria ser, necessariamente, branco.

A construção nacional colombiana, a colombianidade, processo conduzido por suas elites político-intelectuais - literatos, cientistas, médicos, políticos profissionais -, entre as décadas de 1860 e 1910, tomava como espelho,

inspiração e modelo a modernidade europeia. Neste sentido, a colombianidade, como ideologia nacional, pressupunha investimentos específicos em políticas raciais racistas de caráter eugênico visando uma sistemática seletividade racial de seu povo por meio do incentivo à importação de trabalhadores europeus brancos, vistos como racialmente superiores. Embranquecer o estoque racial da população colombiana tinha um duplo significado: primeiro, frear drasticamente o quantitativo de negros, mestiços e indígenas das chamadas raças inferiores e degeneradas, de acordo com os postulados racistas em voga nos meios intelectuais e, segundo, impulsionar os valores do progresso e da civilização. Em uma palavra: modernidade significava neste contexto embranquecer o povo, física e culturalmente. (SANTOS, 2014, pp. 37-38).

Conforme Silva (2012, p. 61), “o projeto de cidadania liberal republicano buscava a coesão social através do fortalecimento e a centralização política do Estado, da religião católica e da língua espanhola, excluindo o segmento populacional negro desde a sua gênese”. Aqueles miscigenados ou os que lutaram ao lado das elites pela independência seriam mais aceitos por uma *ciudadania ciega ao color de la piel*, baseada na meritocracia individual. A ideologia da mestiçagem biológica e cultural os tomaria como cidadãos brancos e mestiços pelos critérios de honra, virtude e bom nome. No entanto, excluídos dessa possibilidade ficaram os cativos, fugitivos ou aqueles que não lutaram ao lado dos criollos pela independência, do que resultou na atual desvantagem social devido a processos intergeracionais de reprodução da pobreza e das disparidades socioeconômicas regionais (SILVA, 2012).

Paralelamente às políticas estatais de branqueamento, as populações afrodescendentes, no Brasil e na Colômbia, foram excluídas da condição de cidadania nas constituições republicanas. A constituição brasileira de 1891 excluiu quase a totalidade da população negra e indígena dos direitos civis, aqueles referentes ao direito de eleger representantes políticos. Ao mesmo tempo em que essa constituição versava sobre a igualdade indistinta dos indivíduos perante a lei, condicionava o direito ao voto à condição do letramento. Porém, no período republicano, 90 por cento da população era analfabeta, a maioria egressa da escravidão, de modo que os “negros 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 no pós-abolição.” (SILVA, 2012, pp. 40-41). A Constituição Federal colombiana de 1886, ainda que reforçasse o fim da escravidão, mantinha também a grande parcela afrodescendente de fora da cidadania ao exigir a comprovação de ocupação profissional e de meios de subsistência. O Estado, ao mesmo tempo em que outorga a liberdade jurídica aos ex-

escravizados, não garante o acesso à cidadania a sua população, em especial, a grande parte dos libertos:

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. (SILVA, 2012, p. 43)

A Colômbia foi regida por leis espanholas até 1873, quando foram substituídas por uma base jurídica apoiada no direito civil francês. Naqueles contextos, tanto colonial, quanto da instituição do modelo republicano, os negros e indígenas não foram considerados cidadãos. A Constituição republicana de 1886 estabelecia medidas que impediam os negros de participar como cidadãos e expressar suas manifestações culturais: nos artigos 173, 174 e 175 se estabelecia o sufrágio qualificado, ou seja, a eleição dos representantes devia ser votada só por homens alfabetizados, ou selecionados por sua renda e patrimônio. E, no artigo 40, impedia-se o exercício de todos os cultos contrários à moral cristã. Nessa mesma constituição, as leis determinavam a maneira pela qual os selvagens e os índios, reduzidos à vida civil, deveriam ser governados pelas leis da República e ambos tratados como menores legais (WADE, 1997, p. 46).

Portanto, a construção do estado nacional colombiano se deu com a exclusão das populações indígenas e afrodescendentes do projeto nacional. O projeto de nação elaborado pelas elites colombianas incorporava ideais europeus, tais como raça, ciência, progresso, estado e civilização. No começo da década de 1850, foi criada a Comissão Coreográfica que tinha como objetivo planejar e examinar a Nova República e avaliar suas possibilidades de desenvolvimento. Nesta perspectiva, os descendentes de africanos estiveram entendidos, a partir de uma percepção liberal de cidadania derivada dos valores cristãos europeus, como subalternos, subordinados e subcivilizados.

(...) o negro foi considerado durante longas décadas como parte de uma cada vez mais crescente população mestiça, sendo o discurso da mestiçagem a base para a construção da nacionalidade colombiana. Por outro lado, a herança negra foi percebida pelas elites nacionais como uma marca de inferioridade ainda mais estigmatizada que a herança indígena. A imagem do negro se perde, desta maneira, entre as ideologias do branqueamento e das afirmações de homogeneidade nacional mestiça que retoricamente incluem

os negros como cidadãos, mas, ao mesmo tempo, nega a eles um *status específico*, convertendo-os em alvo de discriminação racial. (ZAMBRANO, 2012, p. 29).

Desde a fundação da república na Colômbia, no século XIX, os partidos Liberal e Conservador disputaram e revezaram o controle político do país. Nos conflitos entre Liberais e Conservadores, a fidelidade partidária dos negros variava conforme as alianças possíveis. Os povoados com alta composição de pardos e mulatos, como Palmira, Quilichao e Roldanillo, tinham forte adesão ao Partido Liberal, enquanto que os povoados com pouca presença de livres, como Caloto, Jamundí e Vijes, apresentavam maior aderência ao Partido Conservador. A relação entre negros, morenos e zambos com o Partido Liberal resultou em algumas conquistas e aberturas na participação política. No período de 1849 a 1885, com a hegemonia liberal no poder, deu-se a abolição da escravatura em 1851. Porém, seguindo o ideal econômico liberal, a abolição não significou emancipação e igualdade, de forma que negros e indígenas não se tornaram cidadãos perante o Estado. Entre as variadas formas de resistência, tais como as fugas, os palenques, as compras de cartas de *manumisión*, a partir do século XIX, podemos destacar a participação política negra através do Partido Liberal (aproximação no contexto da abolição da escravatura e da elaboração de uma constituição conservadora na segunda metade do século XIX) (ZAMBRANO, 2012).

As leis determinavam a maneira pela qual os selvagens e os índios reduzidos à vida civil deveriam ser governados pelas leis da República e ambos tratados como menores legais, excluídos do projeto nacional enquanto cidadãos. O pensamento positivista na Colômbia teve entre seus representantes José María Samper que, em 1861, explicava a ocupação do território a partir da relação entre os aspectos raciais e a topografia e os fatores climáticos: a “raça superior” assentada nas ladeiras da cordilheira e as “raças inferiores” às margens dos rios e nos litorais.

Aconteceu que a introdução da escravidão e as diferenças de climas determinaram uma distribuição da população muito marcada, espaçada, segundo as exigências da topografia. A raça européia fixou-se quase na sua totalidade sobre os planaltos mais ou menos elevados e nas bases das montanhas; a raça africana, escrava, foi condenada à exploração das minas e ao desmatamento da colonização nos vales profundos e ardentes; as raças indígenas, exploradas e oprimidas onde quer que estivessem, ficaram nas suas respectivas comarcas. Assim, teve-se então acima a civilização, no meio o abandono, abaixo as violências e os horrores da escravidão. É importante não perder de vista esta geografia das raças e castas hispano-colombianas, porque nela encontra-se o segredo ou a chave de importantes fenômenos sociais entre os quais todas as revoluções que tem agitado e agitam às repúblicas dessa procedência. (SAMPER, 1861, p. 71 *apud* ZAMBRANO

2017, p. 36).

Diante de uma população de maioria não-branca, o projeto de nação das elites baseado em valores, direcionou-se para políticas de homogeneização cultural e étnica, através da ideologia da Nação Mestiça, preconizando a assimilação ou o extermínio. O repertório de teorias raciais europeias do século XIX penetrou na sociedade colombiana, fortalecendo a construção de uma identidade nacional excludente. A raça negra e indígena, associada ao atraso, ao semi-selvagem, deveria ser redimida através da intensa mistura com o elemento civilizador (MOSQUERA; HOFFMANN; PARDO, 2002, p. 16).

Ainda que os setores dominantes da sociedade colombiana considerassem os indígenas e negros como inferiores, eles foram, ao mesmo tempo, símbolo de representação da nacionalidade, sendo a mestiçagem a matéria-prima para criar a “comunidade imaginada”. Assim, a mestiçagem é legitimada na Colômbia na medida em que se converte em protótipo da cidadania moderna, sendo o elemento central na definição de nação elaborada pelas elites políticas do século XIX, na medida em que se tentava conseguir uma raça uniforme e culturalmente desenvolvida na qual o elemento branco absorvesse os traços de outras raças.

A mestiçagem enquanto ideologia estatal objetivava a diluição dos sujeitos subalternizados em meio à sociedade nacional, prevendo sua assimilação tanto biológica quanto cultural, dentre os valores perpetuados a partir da língua, religião e leis nacionais. As questões raciais, tanto na Colômbia quanto no Brasil, atravessaram do século XIX para o XX, de forma bastante presente. Em 1911, ocorreu o I Congresso Internacional das Raças, na França, onde o diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista Lacerda, apresentou o ensaio intitulado “Sur les metis au Brésil” (Os mestiços no Brasil), no qual propunha o branqueamento da nação como solução da questão racial. Lacerda defendia que com a entrada de imigrantes europeus no Brasil a população se tornaria branca em três gerações ou um século. Em sua comunicação apresentada no Congresso, trazia uma reprodução do quadro “A Redenção de Cam”, do artista espanhol Modesto Brocos, lançado em 1895 na Exposição Geral de Belas Artes, e premiado com medalha de ouro. Esse quadro foi um ícone extremamente representativo do projeto de embranquecimento em curso no Brasil republicano (LOTIERZO e SCHWARCZ, 2013)

Figura 2. A redenção de Cam. Modesto Brocos, 1895



Fonte: LOTIERZO e SCHWARCZ (2013)

A pintura de Modesto Brocos registra o que foi proposto como solução à questão racial, que seria a miscigenação para o embranquecimento da nação, expressando um discurso pautado na questão biológica, mas com interlocução com a iconografia cristã. A cena do quadro é um retrato de família, em um ambiente simples, paredes de pau-a-pique, varal com roupas, chão de terra. As mulheres são negras e mulatas e o bebê e o homem são brancos. Aliança na mão da mulher mostra que se trata de uma família, com a legitimidade do casamento. As personagens do quadro não-brancas são mulheres, voluntárias do processo branqueador, sendo os protagonistas os homens brancos, o marido e o bebê (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013).

(...)a pintura reforça a imagem de um “casal miscigenador” formado pelo homem branco e figuras femininas não-brancas - negra e, notadamente, mulata. Como observa Moutinho (2003), esse par é predominante nas teorias clássicas sobre o Brasil. Se essas mulheres, portanto, têm seus corpos como locus de indagações de caráter mais científico sobre o processo embranquecedor, ao constituir uma associação tão direta entre raça e gênero, o quadro mantém o homem branco na posição de superioridade: é pólo ativo do embranquecimento e da ação reprodutora e isso fica claro na medida em que os atributos de cor e sexo do menino parecem confirmar sua paternidade. As atitudes corporais das duas mulheres também conferem passividade à posição de ambas, na medida em que parecem agradecer pela dádiva recebida. (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013, p. 9).

As hierarquias entre gênero e raça estão implícitas no paradigma do embranquecimento, sendo o homem branco e heterossexual o modelo no topo desta escala hierárquica, o verdadeiro portador da branquitude e do progresso. Com relação ao título da obra, a palavra redenção significa expiação dos pecados, denotando as relações entre mestiçagem, pecado e civilização. A redenção está sendo proposta por meio do branqueamento, bem como de uma fabricação imagética do corpo negro revelada nesta pintura através da forma, postura, gestual, simetria dos traços, decoro na maneira de se vestir e/ou similitude com ícones do sagrado, que permitem identificar uma capacidade branqueadora, tal como faria uma ciência racial com base em princípios como a antropometria. A composição da pintura está imbuída pelo mote do branqueamento no qual a mulher negra e mulata são postas a serviço de um projeto que busca extinguir seu grupo étnico. O pecado cometido por Cam deveria ser redimido e embranquecer seria o caminho para a expiação (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013).

Esse projeto de civilizar as nações aos moldes europeus pode ser percebido em distintas esferas da sociedade no decorrer do século XIX e início do XX, por todo o Brasil. Na

cidade de São Paulo, as mulheres egressas da escravidão enfrentavam enormes dificuldades para obterem a guarda de seus filhos sob a alegação de que eram de “moralidade imprópria aos misteres da maternidade” (ARIZA, 2017, p. 328). De acordo com a pesquisa da historiadora, a análise de autos do Juízo de Órfãos revelou que foram muitos os processos em que as mães perderam a guarda de seus filhos para tutores que supostamente proporcionariam a instrução educacional que elas não estariam aptas a proporcionar. Impunham-se, de acordo com a mentalidade da época, os ideais da família burguesa, na qual a mãe era plácida e cândida criatura, inteiramente dedicada à família e às atividades do lar, concepção que não cabia às mulheres negras que, quando escravas ou livres, estavam sempre atarefadas, trabalhando. Tal situação levava a que essas mulheres enfrentassem disputas judiciais a fim de obterem a guarda de seus filhos, no entanto os autos analisados demonstram que, normalmente, perdiam os processos e estes se tornavam explorados por seus tutores até os 21 anos, em situação similar à escravidão.

No mesmo período, na cidade de Salvador, estava em curso uma reforma que pretendia a desafricanização das ruas. No “Jornal de Notícias”, os leitores pediam para as autoridades “ações para embranquecer a população baiana, mudar os hábitos da cidade, reprimir a vadiagem coagindo todo pobre ao trabalho”. Em algumas notas, os brancos pediam a “extinção dos pretos”, a “emigração do elemento negro” e a “imigração do europeu” à Bahia (DIAZ *apud* TAMPLENIZZA, 2017, p. 39).

Em 1920, segundo o censo demográfico e industrial, relata Diaz, 57,7% dos moradores de Salvador vivia de trabalhos esporádicos, não fixos e entrava na categoria dos sem trabalho. Enquanto havia pobres que participavam do mercado do crime e viviam de trabalhos ilícitos, a maioria trabalhava. Entre as ocupações de rua mais comuns se encontravam: os peixeiros, as vendedoras de doces e quitutes, os carregadores, os biscateiros, os carroceiros, os puxadores de animais de carga e os estivadores. Trabalhos como estes, que dependendo da necessidade de outros, criavam nas classes média e alta a impressão de ociosidade e vagabundagem, sendo o tempo de espera entre um serviço e outro ocupado com outras atividades, entre as quais jogos e brincadeiras de rua.

Atrelava-se a esses trabalhadores o estigma da vagabundagem, seriam eles barreiras à modernização já que eram responsabilizados pela desordem social e também pelas doenças das quais eram os principais portadores. Entre os negros, vigoravam altas taxas de mortalidade, sendo as principais doenças tuberculose, disenteria, varíola, tétano, malária, hanseníase, febre amarela e os vermes. As doenças estiveram muito presentes no universo da escravidão. De início, os escravos recém-chegados tinham de lidar com as doenças que

havia se proliferado nos ambientes precários dos tumbeiros, onde reinava a péssima alimentação, a falta de sol, de movimento, de banho. Depois, na condição de trabalhadores urbanos, andavam descalços, habitavam cidades sem saneamento básico, faltavam roupas para troca e para agasalhar, carregavam latrinas com excrementos para jogarem nos rios, ou seja, estavam em condições insalubres de vida que resultavam, obviamente, em uma saúde precária. Eram comuns as deformações decorrentes dos acúmulos dos trabalhos forçados, que acabavam por levar a pessoa à invalidez e condição de mendicância, enchendo assim as escadarias dos conventos e igrejas (BARRETO FARIAS *et al.*, 2006).

Essa condição de saúde precária, certamente decorrente da exploração escravista, funcionava como um elemento desqualificador do negro, escravo ou liberto, como proliferador de doenças, tanto físicas quanto sociais e morais, o que legitimava socialmente o combate e eliminação dos costumes próprios dos negros e dos próprios indivíduos.

Esse pensamento é o mesmo que levou à criminalização do candomblé e da capoeira, esta última, arte de luta surgida no cotidiano dos escravos, com raízes em lutas, danças e jogos existentes na África. Conforme Carlos Eugênio Líbano Soares, a capoeiragem é um grande expoente da reinvenção cultural na diáspora. Nas primeiras décadas do século XIX, a capoeira era um misto de uso de facas, adagas e a habilidade marcial específica dos africanos e seus descendentes. O termo também se referia a um tipo de indivíduo, o capoeira, uma figura de rua característica, mais do que o jogo de capoeira em si. Em algum momento teria havido uma fusão de significados e “a capoeira passa a ser um tipo de crime relacionado à experiência negra urbana. Já era uma realidade na crônica policial no alvorecer do século XIX.” (BARRETO FARIAS *et al.*, 2006, p. 77).

Nas cidades com grande população negra, os escravos ao ganho, poderiam ficar quase um dia inteiro nas ruas, circulando para buscar água nos chafarizes, vender suas mercadorias, fazer entregas. Sendo eminentes os conflitos por território, aqueles que eram capoeiristas usavam suas habilidades para defender sua mercadoria ou seu espaço. Teriam exercido também a função de capangas e guarda-costas de negociantes, políticos e nobres. Prenhe de significados rituais e cosmológicos, dança, luta, expressão cultural, potencializadora de sociabilidade, a capoeira teria surgido neste ambiente de disputas. Era “praticada quando havia possibilidade, entre a legalidade e a ilegalidade, num ambiente cultural muito vivo, em contato com diferentes usos, crenças, ritmos, jeitos, conhecimentos, línguas, pessoas, santos, histórias, instrumentos...” (TAMBLENIZZA, 2017, p. 34).

Nos anos da corte joanina no Rio de Janeiro, os capoeiras foram submetidos a uma extrema violência, reflexo do medo das autoridades policiais, pois eles eram “os únicos que enfrentavam de igual para igual os agentes da ordem.” (BARRETO FARIAS *et al.*, 2006, p. 80). O historiador cita que há uma lista extensa de prisões “por capoeira” entre 1810 e 1830 na cidade do Rio de Janeiro. Os capoeiristas foram tidos como “delinquentes comuns, armados com navalha, capazes de executar golpes mortais, desordeiros criadores de tumultos. Contra os quais eram necessárias medidas repressivas destinadas a acabar com sua violência.” (TAMBLENIZZA, 2017, p. 36). Somente na década de 1930, a capoeira foi retirada do código penal, deixando de ser, então, considerada crime pelo Estado brasileiro.

Os ideais eugênicos regularam a moral e os bons costumes no século XIX e início do XX, permearam o sistema educacional brasileiro. Na década de 1920, projetos educacionais eugenistas se firmaram e se expandiram durante a chamada Era Vargas, promovendo as bases da ideologia que se tornaria o mito orientador da nação durante a maior parte do século.

O estudo do historiador porto-riquenho Jerry Davila trata sobre o sistema escolar no Rio de Janeiro e demonstra como este foi usado como um modelo para o desenvolvimento e refinamento das ciências eugênicas e sociais, que tinham como intuito construir a nação brasileira. Durante o século anterior, os escravizados, livres e libertos não podiam frequentar a escola e eram, quase todos, analfabetos. Diante da ideologia de modernizar o país, reformas educacionais foram propostas por muitos dos primeiros cientistas sociais do Brasil, intelectuais de elite que entendiam a escola pública como um veículo para atingir diversos objetivos que se sobrepunham, como a criação de uma força de trabalho especializada e disciplinada, o saneamento das classes populares brasileiras, a implantação de hábitos e costumes europeus e o desenvolvimento de uma identidade nacional coerente.

A proposta escolar envolvia valores científicos e modernos, embasando os ideais de desenvolvimento nacional. Para o cientista social Artur Ramos, a cultura afro-brasileira era pré-lógica e as escolas teriam o importante papel de formar os cidadãos. Para ele, a escola tinha como principal papel:

Evitar a influência insidiosa do logro e da superstição. Combater essa ação lenta e invisível da macumba e do feitiço que se infiltra em todos os atos da nossa vida. Olhar para a própria obra da sua formação espiritual, orientando-a aos influxos da verdadeira moral científica. (RAMOS, 1939 *apud* DÁVILA, 2006, p. 75).

O Brasil era visto como um país doente, cujas deficiências se deviam às raças inferiores. As mazelas teriam como remédio a educação, sendo papel das professoras nas escolas aperfeiçoar a raça, redimindo as doenças provindas da mistura racial e levar ao aperfeiçoamento somático-psíquico do ser humano e ao conseqüente progresso da nação. Naquele período, quando os alunos se matriculavam, eram submetidos a exames clínico, radiológico e de laboratório, a fim de apurar o seu estado sanitário. No período após o final da Primeira Guerra Mundial, o sistema de educação pública no Brasil foi transformado em uma instituição capaz de atrair crianças de todas as classes sociais, etnias e cores. Porém, isso não resultou na redução das hierarquias sociais, pelo contrário, quaisquer ameaças a combater essas hierarquias, foram duramente combatidas. A escola pública universal respondia a normas de ordem, disciplina e hierarquia, que deviam prevalecer. Além disso, as negociações hierárquicas entre raça, classe e gênero continuavam a operar em diversos níveis, como na grade curricular, na seleção de alunos, no treinamento de professores, nos programas de saúde e higiene, nos eventos públicos e até no programa de almoço escolar (DÁVILA, 2006).

O esforço de construir um sistema escolar público universal significava reescrever valores sociais que haviam funcionado, anteriormente, por meio da exclusão institucional. O status marginal dos brasileiros pobres e não-brancos mudou pouco sob esse novo arranjo, mas o modo pelo qual as instituições educacionais interagem com as hierarquias sociais mudou de modo significativo. A ordem social, antes baseada na escravidão e na monarquia, foi reinventada como uma ordem baseada na ciência e no mérito, porém sem alteração da hierarquia social. Durante os meados do século XX, as escolas públicas propiciavam espaços de convívio entre diferentes classes e cores, porém com uma rígida manutenção das diferenças. O sistema escolar utilizava a brancura como reta de chegada. Aqueles negros, pardos e morenos, que se inseriam nos padrões propostos pela escola, conseguiam seu “diploma de brancura”, uma situação social de assimilado à sociedade nacional. (DÁVILA, 2006).

A partir da década de 1930, é fortalecida a adoção do mito da democracia racial enquanto ideologia em curso, operacionalizada por Estado e sociedade. Os biologismos racistas são aparentemente superados pelo elogio do hibridismo. Autoridades e figuras públicas brasileiras do início do século XX não concordavam facilmente com a acusação de racistas, na realidade, entendiam que a suposta ausência de preconceito de cor era um tipo de valor das relações sociais brasileiras, marcadas pela cordialidade e aceitação mútua.

Na Era Vargas (1930-1945), a intervenção estatal atuou na promoção de algumas manifestações culturais e no apagamento de outras, procurando exaltar determinada brasilidade, aquela nascida de uma identidade mestiça não racializada, que assimilaria todas as outras representações étnicas. Com o mito da democracia racial, eliminava-se a ideia de raça dos discursos políticos, marcando a identidade nacional pela miscigenação integradora e homogeneizadora.

Similar ao discurso da *democracia racial*, foi desenvolvido na Colômbia o conceito de *nación mestiza*, sob os mesmos fundamentos, para ideologias projetadas a fim de construir imagens de comunidades políticas unitárias. A nacionalidade ou a identidade nacional são construções imaginárias que buscam dar um sentido de unidade territorial através do ideário de nação. As ideias de brasilidade e de colombianidade preconizavam a eliminação do negro e do indígena por assimilação e miscigenação.

Línguas nacionais

Como temos discutido, as nações latino-americanas não se formaram como “coletivos orgânicos de indivíduos associados voluntariamente por vínculos essenciais comuns”, foram em verdade, construídas de formas contingentes, através de ações bélicas e por meio da força das narrativas que cunharam no plano discursivo a identidade comum, cunhada como *nacional* (COSTA, 2001, p. 143). E nessa formação, o que se imaginou⁸ para as nações colombiana e brasileira?

Como já explanado, os ideários da miscigenação priorizaram os valores e heranças provindos de uma visão ocidental universalista, sendo um dos principais alicerces desses projetos o uso das línguas matrizes dos colonizadores, sob todas as outras possibilidades. A língua escolhida como oficial para o estado nacional tem a função de unificar, em toda a extensão territorial do país, as normas vigentes, através dos documentos oficiais, das instituições de ensino e da jurisdição estatal. A instituição das línguas oficiais, no entanto, não se dão de forma orgânica e voluntária, mas abaixo de normas hegemônicas e desintegradoras de outras formas sociais organizacionais.

Nas colônias do Novo Mundo, conviviam em relações extremamente hierarquizadas, culturas bastante diversas, com uma múltipla variedade linguística. Além da língua do

⁸ Ao pensar a nação como uma espécie de tradução inexata do somatório de território, língua, cultura e povo, conforme mostra Benedict Anderson, nações são antes, comunidades imaginadas (COSTA, 2001, p.143).

colonizador, que com o tempo se tornaria oficial, foi corrente o uso de línguas gerais, transformações linguísticas, formação de pidgins e línguas crioulas, a partir da junção de pessoas de distintas línguas, reunidas devido à diáspora transatlântica. Essas primeiras expressões representavam a necessidade de se comunicar e de aprender a linguagem do grupo dominante.

A forte presença afrodescendente nas Américas culminou em países com constituições étnicas diversificadas, o que pode ser notado em sociedades majoritariamente negras, como Haiti e República Dominicana; outras, com significativa proporção de afrodescendentes, como Brasil, Cuba, Colômbia e nações com importantes minorias negras: Venezuela, Peru e Uruguai. Porém, mesmo com uma quantidade tão grande de indivíduos e culturas transplantadas para o Novo Mundo, foram poucas as línguas crioulas formadas e regiões que receberam um grande número de população negra escrava, como Cuba e o Brasil, não desenvolveram uma língua crioula. Hoje, são duas as línguas reconhecidas pelos linguistas como crioulas na América, o crioulo do Haiti e o palenquero, falado em San Basilio de Palenque, na Colômbia. O crioulo haitiano resultou do contato do francês com línguas da África do Oeste (fon, eve, uolofe), atualmente é língua oficial no país, juntamente com o francês. O palenquero é a única língua crioula de base espanhola falada na América do Sul, formada a partir de falantes de línguas banto (PETTER, 2011).

(...) a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (...). Ou seja, aquilo que chamo de „pretoguês“ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (...), é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos „crioulos“ do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis, se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo „cultura popular“, „folclore nacional“ etc, que minimizam a importância da contribuição negra. (GONZALEZ, 1988, p. 70).

Na Colômbia, onde o espanhol tornou-se o idioma oficial da nação, permaneceram como resistências culturais amefricanas, o crioulo inglês das populações raizal das ilhas de San Andrés, Providencia e Santa Catalina (afrocolombianos) e o palenquero de San Basilio de Palenque. O palenquero de San Basilio é a única língua crioula com base lexical espanhola

que sobreviveu no Caribe, sendo reconhecido como uma relíquia linguística. A base desta língua é constituída pelas várias línguas africanas faladas pelos ancestrais dos fundadores do Palenque de San Basilio, com uma grande influência das línguas bantu da África Central, especialmente o kikongo e o kimbundo. Palavras como ngombe, que significa gado; moná, que significa menino ou menina, e muitas outras são prova disso. Historicamente, o palenquero foi tratado com preconceito e discriminação, era visto como um espanhol mal falado e as crianças eram proibidas de falar na escola. Atualmente, existem projetos para que crianças e jovens palenqueros aprendam seu idioma na escola ao mesmo tempo que o espanhol.

No Brasil, o processo de instituição do português como língua oficial foi longo e requereu fortes ações impositivas. Desde o início da colonização, a comunicação entre portugueses, indígenas e africanos se estabeleceu através das línguas gerais, utilizadas regionalmente e com efetividade. O crescimento populacional de portugueses e de africanos e o uso corrente e crescente de línguas gerais culminou em sua proibição e com a obrigatoriedade do português, pelo Marquês de Pombal, através do Diretório dos Índios de 1757. Com a presença da família real, que ocasionou um grande aumento da população portuguesa e a transformação do Rio de Janeiro em capital do Império e o contexto da independência, a questão da língua nacional foi formulada no parlamento brasileiro. Dom João VI fundou, neste momento, a Biblioteca Nacional, mudando o quadro da vida cultural brasileira, e dando à língua portuguesa um instrumento direto de circulação, a imprensa (GUIMARÃES, 2005)

Neste longo processo, o contato entre línguas foi constante e, conseqüentemente, as mudanças linguísticas. As línguas neolatinas, faladas atualmente nos estados nacionais latino-americanas, são bastante diferentes de suas línguas matrizes. No caso do Brasil, todo o território foi ocupado por falantes de línguas iourubá, banto, entre outras provindas do continente africano, que incidiram sobre o português brasileiro, criando o *pretoguês*, denominação dada por Lélia Gonzalez para o português brasileiro.

Durante muito tempo, as origens africanas do português brasileiro foram negadas ou reduzidas, mesmo que algumas palavras tenham sido reconhecidas como de origem africana. No entanto, as mudanças linguísticas decorrentes do contato entre as línguas permitiram que aspectos próprios às línguas africanas, especialmente as do grupo banto, atuassem como substrato na constituição do português brasileiro, não apenas de modo lexical, mas também gramatical (BAGNO, 2016).

O elemento africano é responsável por muitas das características gramaticais específicas do português brasileiro, que o tornam diferente não só do português europeu como das demais línguas da família românica. No entanto, o racismo levou a invisibilidade da influência do negro na história linguística e sociolinguística, que só muito recentemente começou a ser denunciada e combatida. É inegável o caráter marcadamente africano do português brasileiro, diferente do português europeu, uma outra língua com seu próprio sistema sintático, semântico e discursivo, de modo que conhecer a História da escravidão é fator fundamental para o estudo da formação do português brasileiro. (BAGNO, 2016, p. 23).

Já, em 1950, o filólogo Serafim da Silva Neto apontava para a importância dos africanos na constituição do português brasileiro. Porém, as escolas estruturalistas de pensamento linguístico, que dominaram a segunda metade do século XX, centradas em estudar a língua “de dentro para dentro”, sem consideração dos fatores políticos, culturais, econômicos, sociais etc., que orientam e desorientam a vida de qualquer comunidade humana, esforçaram-se por explicar as características próprias do português brasileiro pelo recurso à tese da “deriva secular”, isto é, analisando as transformações ocorridas em nossa língua como meras “evoluções” que já estavam “embutidas” ou “em germe” no sistema da língua e que, em solo brasileiro, simplesmente desabrocharam.

No período atual, é crescente o reconhecimento das diferenças marcantes entre o português brasileiro e a língua da qual ele se originou, o português europeu. A principal das forças que impulsionam a mudança das línguas é o contato linguístico. E, por aqui, os contatos foram intensos e variados. A maioria dos escravos vindos para o Brasil falavam línguas do grupo banto, principalmente o quimbundo, o umbundo e o quicongo, muito aparentadas entre si e que, até hoje, são amplamente utilizadas em Angola e em outros países vizinhos. A contribuição lexical dessas línguas ao português brasileiro é notável: utilizamos, diariamente, uma grande quantidade de palavras de origem banta, sem nos darmos conta disso. Além das línguas da família banta, os escravos também trouxeram para o Brasil línguas do grupo oeste-africano, entre as quais, o iorubá. Por causa do prestígio adquirido pelos cultos religiosos do candomblé, trazidos para o Brasil, e, mais especificamente para a Bahia, muitos acreditam, erroneamente, que é o iorubá a língua que melhor representa a africanidade do nosso povo. Isso leva muitas pessoas a querer estudar essa língua, na crença de que assim se aproximariam mais das nossas raízes africanas. No entanto, a contribuição do iorubá ao português brasileiro é bastante restrita, quase toda pertencente ao domínio da religião.

De fato, 71% das contribuições lexicais africanas ao português brasileiro são de origem banta, sem mencionar as profundas gramaticalizações ocorridas na língua, que também se devem aos falantes bantos. Os escravos bantos foram trazidos para o Brasil muito antes dos iorubás e foram dispersados por quase todas as regiões do país. Os iorubás chegaram mais tarde e foram concentrados, principalmente, no Recôncavo baiano e em alguns outros pontos. Diversos autores postulam a hipótese de que as pronúncias palatalizadas de /d/ e /t/ diante de /i/, amplamente difundida no território brasileiro – [ˈdʒia] (dia), [ˈʃia] (tia) – possam ser resultantes de influência do substrato africano. De fato, no português angolano e santomense essas pronúncias também ocorrem.

Como se vê, o quimbundo, ao contrário das línguas indo-europeias, não usa terminações para marcar o plural, mas sim prefixos, partículas que são afixadas antes dos nomes. É possível, então, postular que os falantes de quimbundo, tendo de aprender português, identificaram nos artigos e outros determinantes dos nomes elementos semelhantes aos seus prefixos, de modo que não faziam a concordância dos nomes por meio de flexões. Disso teriam resultado concordâncias como *as casa, os menino, meus amigo, minhas terra*, essas coisas, tão características das variedades rurais e rurbanas brasileiras e também das variedades urbanas de prestígio, quando seus falantes se acham em situações de menor monitoramento, maior informalidade. (BAGNO, 2016, p. 26).

Em quimbundo, os pronomes pessoais são invariáveis, não mudam de forma segundo a função sintática (como em português, *eu / me / mim*). É possível que venha daí a tendência que encontramos no português brasileiro rural e rurban (e mesmo em determinados usos dos falantes urbanos de prestígio) de usar os pronomes do caso reto em todas as funções sintáticas: “*Eu como*”, “*Leva eu*”, “*Dá pra eu*”, “*Vem com eu*” etc.

Pesquisas ainda mais recentes no campo da morfossintaxe têm evidenciado um parentesco muito nítido entre estruturas oracionais do português brasileiro e estruturas oracionais das línguas do grupo banto. Duas dessas estruturas merecem destaque, porque caracterizam o vernáculo brasileiro e, ao que tudo indica, fazem com que ele se distinga marcadamente não só do português europeu, como também das demais línguas românicas e até mesmo das línguas indo-europeias em geral.

Os estudos no campo da linguística de Margarida Petter e do alemão Eberhard Gärtner, especialista em português, apresentam as semelhanças entre as variedades de português brasileira, angolana e moçambicana com relação a três níveis de organização linguística (fonológico, lexical e morfossintático) observados. Reconhecem que as mesmas

áreas da gramática do português foram modificadas, o que fortalece a hipótese de que as principais mudanças no português brasileiro tenham sido em decorrência das alterações introduzidas por falantes de línguas africanas, que causaram impactos na própria estrutura da língua. (BAGNO, 2016).

As variedades linguísticas mais estigmatizadas em nossa sociedade são faladas por negros, índios, mestiços e brancos com menor acesso à escolarização, ao trabalho e à renda. Embora, no plano social, o Brasil seja um país impregnado de racismo, no plano linguístico as diferenças que separam as variedades urbanas privilegiadas das demais, estigmatizadas, são de ordem socioeconômica: a gramática dos negros pobres e dos brancos pobres é a mesma. (BAGNO, 2016, pp. 22-23).

A presença africana no espanhol colombiano e no português brasileiro são marcas de elementos culturais fundacionais presentes nas culturas nacionais. No entanto, devido ao racismo, esses elementos são vistos de forma pejorativa ou então não são vistos, são invisibilizados. Fato é que a *América* é dotada de uma grande expressividade comunicacional, com diversos elementos de matrizes africanas, que extrapolam as línguas e abarcam outras gramáticas, como por exemplo as células rítmicas dos gêneros musicais. O historiador Luiz Antonio Simastraz uma importante reflexão acerca da gramática dos toques dos tambores de matriz afro, em pesquisa acerca da história das escolas de samba carioca. Segundo este autor, o tambor fala, ele conta uma história a partir de cada toque, a avamunha, o ijexá, o alujá, agueré, cada toque está trazendo um tipo de mensagem. As escolas de samba, na Era Vargas tinham que desfilar com enredos de exaltação à história oficial brasileira. Apareciam letras falando de Duque de Caxias, da Batalha Naval do Riachuelo, de Osvaldo Cruz, de Tiradentes, da Guerra do Paraguai. Em uma ocasião, a Portela, escola de totalidade negra, apresentava na avenida um samba enredo sobre Tiradentes e a Independência do Brasil. No entanto, ao mesmo tempo em que cantavam esta letra, a bateria da Portela tocava um aguerê de Oxóssi. Importante citar que a bateria da Portela foi batizada em 1828 em homenagem a São Sebastião, que nas macumbas do Rio de Janeiro é sincretizado com Oxossi, orixá da caça. Enquanto cantavam sobre valores republicanos, tocavam para 1h30 para Oxossi. Um outro caso interessante citado pelo historiador é sobre a base do toque da bateria da Mangueira, que é Agueré de Oya, orixá dos ventos e relâmpagos. No carnaval em que Maria Bethania foi homenageada uma repórter perguntou se era a primeira vez que a Mangueira falava de Oya. A Mangueira fala de Oya desde a década de 1930, porém, a gramática normatizadora não permite que essa leitura seja feita. (SIMAS, 2017).

CAPÍTULO 2. SUBALTERNIDADES E PRÁXIS CONTRA-HEGEMÔNICAS

Em 1881, o biólogo francês Louis Couty publicou um livro no qual dizia que o Brasil era um país sem povo. Para ele, dos 12 milhões de habitantes, 2,5 milhões eram índios e escravos, excluídos da sociedade política, 200 mil eram proprietários e profissionais liberais, a classe dirigente, sendo o restante, 6 milhões, uma massa que vegetava, sem ter vida política alguma. Essa visão é extremamente reveladora de como os países colonizados na América foram inseridos no modelo republicano, com algumas mudanças políticas, mas com a manutenção e reformulação do colonialismo interno. No entanto, a população formadora da nação, embora vista pelas classes dirigentes como recurso territorial atrelado à produção, esteve todo o tempo produzindo espaço, território e cultura. Louis Couty não tinha conhecimento disto, mas, para além desse olhar extremamente eurocêntrico, o fato é que existia um vasto mundo da participação popular que não passava ao largo do mundo oficial da política. Para Carvalho (2002), se, por um lado, o povo não era politicamente organizado para a representação de um eleitorado amplo e esclarecido, por outro, houve movimentos políticos que indicavam cidadania ativa e protagonismo de agentes invisibilizados pela História oficial.

A historiadora Monica Dantas, ao tratar da diversidade da participação popular no Brasil do século XIX, lança seu olhar para as agências de livres, pobres, libertos, além dos escravizados, revelando uma expressiva movimentação social organizada em levantes, insurreições e revoltas. Essas distintas revoltas de populações subalternizadas são reveladoras das diferentes maneiras de se fazer política. De acordo com a autora, um aprendizado político da população se deu concomitantemente à própria formação do estado brasileiro, permitindo a formação de uma ideia própria de direitos e, portanto, de cidadania. Durante o tempo, teriam se acumulado experiências de contestação. Essas modalidades de participação popular, externas aos mecanismos legais de representação, ocorreram em todo o espaço do que viriam a ser os territórios brasileiro e colombiano, de modo que a participação negra e popular no processo de formação da nação precisa ainda ser melhor reconhecida.

(...) não foram apenas os senhores de engenho, comerciantes e letrados que estiveram à frente das ações de massas e da luta armada que culminou com a derrota e expulsão dos colonizadores portugueses do nosso solo, mas fundamentalmente os homens do povo, as pessoas das camadas pobres da população, pequenos proprietários de terras, lavradores de roças, ferreiros, calafates, pescadores, empregados da indústria de cal, empregados nas 'armações' de baleia, escravos dos 'contratos' e escravos empregados nas plantações de fumo e açúcar, que eram destemidos combatentes ou eram utilizados na tarefa de transportar tropas a remo para abordagens silenciosas

da noite. O Batalhão Henrique Dias compunha-se de mil e cem crioulos. Nas cidades do Recôncavo e nas ilhas não era menor o contingente de homens de cor, filhos leais de nosso povo que ansiavam pela emancipação e o direito de viver. (FERRAZ *apud* MOURA, 1972, pp. 79-80).

A revolta que ficou conhecida como Revolta dos Alfaiates, na Bahia, teve como objetivo a Independência da Capitania, a instituição de um governo republicano, a liberdade de comércio e abertura de todos os portos, a garantia de um soldo de 200 réis por dia a cada soldado e a libertação dos escravos. Quando o líder Luis Gonzaga das Virgens foi preso, a direção da Revolta passou a ser exercida pelos líderes saídos das camadas mais baixas e oprimidas da população, artesãos, ex-escravos e escravos.

a Revolta dos Alfaiates, pela sua composição social, (...) organizada e desenvolvida basicamente por elementos das camadas que se encontravam asfixiadas, dentro da capilaridade quase inexistente da sociedade colonial, projetou-se, por isso mesmo, como um movimento de homens de 'pouca valia' (...) isto é, foi o transbordamento de uma sedimentação de problemas que se acumulavam no seio da sociedade colonial em detrimento de interesses daqueles que sofriam a pressão esmagadora de toda a pirâmide social do Brasil, por se encontrarem exatamente em sua base. Os escravos, com a sua participação, deram à revolta um conteúdo preciso, já que a abolição se inseria como um dos seus postulados fundamentais. (MOURA, 1972, p. 69).

Durante o século XIX, foram diversos os movimentos pela independência na Bahia. No momento político que a antecedeu, os escravizados estavam em efervescência, sendo uma reserva social e muitas vezes militar dos movimentos que eclodiram para dar substantivação ao desligamento da metrópole. Declaravam apoio a Independência de Portugal, mas lutavam pelo fim da escravidão e por sua integração como homens livres na sociedade brasileira. Engajavam-se nessas lutas com a perspectiva de que a abolição estava atrelada à Independência.

Esse aprendizado político foi parte constitutiva do mundo dos escravos, livres e libertos, sendo estes presença constante em levantes, lutas, sedições, como decorrência da situação em que se encontravam. Clóvis Moura, no livro *Rebeliões da Senzala*, apresenta o capítulo "Os escravos nos movimentos políticos" no qual narra acontecimentos que se deram durante a Colônia e o Império. O autor cita diversos movimentos em que a participação dos escravos foi importante ou central, tais como a Balaiada, a Revolta de 1817, a Confederação do Equador, a Sabinada, a Revolução Farroupilha, entre outros, que demonstram que esses movimentos não se trataram de lutas esporádicas, mas de uma sequência decorrente da

própria estratificação da sociedade escravista e que estiveram atreladas aos processos de formação da nação.

De acordo com Marco Aurélio Luz (2013), a presença histórica, social, econômica e cultural do negro nas Américas, prenhe de valores civilizacionais africanos, orientou e constituiu o que foi conformado como nação. Foi a partir de legados de visões de mundo, saberes, ofícios, que modos de vida e ocupações do espaço foram criados na diáspora, possibilitando a continuidade e re-existência de culturas afroamericanas. E, aqui, cultura não tem um sentido de reduzir essa presença a elementos somente culturais, mas, sim, civilizacionais. Não se trata apenas de contribuições de elementos africanos, mas sim da própria constituição do que somos como povo.

A intenção, no momento, é analisar como determinadas visões de mundo, aqui denominadas como *amefricanas*, confrontaram-se com os parâmetros ideológicos eurocêntricos na formação dos estados nacionais, de modo a garantir suas continuidades. Para pensar esses confrontos entre estados e a pluralidade de sujeitos que formaram as sociedades nacionais na América Latina, recorreremos ao conceito de subalternidade de Gramsci. Para este autor, os grupos subalternos são um conjunto não homogêneo, que abarca diversos sujeitos de diferentes capacidades de autoconsciência e organização, sendo minorias étnicas, grupos oprimidos de diversas formas e camadas da população em luta pelos próprios direitos. Para este autor, as classes subalternas podem até se rebelar e formar núcleos de autonomia em relação às classes dominantes, porém, isso não basta para romper a situação de subalternidade, o que necessitaria da conquista de uma vitória permanente: “Só a vitória permanente rompe, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem triunfar, os grupos subalternos encontram-se apenas em estado de defesa, em alerta.” (GRAMSCI, 1934 *apud* DEL ROIO, 2017, p. 32).

A análise de Gramsci, no contexto italiano, olhava para os camponeses e artesãos enquanto grupos sociais subalternos que sobreviviam dentro do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, pautando-se em visões de mundo próprias, que uniam elementos do folclore e da modernidade, em um *complexo ideológico subalterno*, contraposto à ideologia da classe dominante. Chamou a atenção de seus correligionários de esquerda para que entendessem os camponeses do sul da Itália enquanto possíveis interlocutores e aliados da classe operária industrial, pois sua condição de subordinação lhes teria possibilitado interpretações da ideologia dominante que poderiam miná-la por dentro. Diante da hegemonia

cultural do grupo dominante, os grupos subalternizados apresentariam possibilidades de práxis contra-hegemônicas.

Gramsci foi um intelectual que atuou fora da academia, ainda assim suas ideias influenciaram diversos intelectuais que, por sua vez, influenciaram outros e suas ideias se difundiram pelo mundo. Na década de 1950, seus pensamentos foram apresentados por Eric Hobsbawn a historiadores marxistas ligados ao Partido Comunista na Inglaterra, entre eles E. P. Thompson. Entre esses historiadores estava Carlo Ginzburg, um dos precursores da micro-história, que, ao olhar para fatos cotidianos da história, enfatizou a agência dos sujeitos invisibilizados. Na Índia, surgiram os Subaltern Studies, a partir da influência gramsciniana. A questão da subalternidade proposta por Gramsci permitiu que pesquisadores de áreas diversas olhassem para as muitas situações de subordinação, evidenciando-as. Na historiografia, a micro-história se dedica a um olhar mais atento a parcelas da população que eram, até então, tidas como uma massa única, sem voz, produzindo uma virada historiográfica que tem trazido à tona outras perspectivas.

Nos Estados Unidos, a influência de Gramsci aparece na obra *Roll, Jordan, Roll*, de 1974, escrita por Eugene Genovese, que aprendera a dar ouvidos aos subalternos em seu longo diálogo com militantes e pesquisadores negros. Este novo olhar vai dar ênfase aos escravos e aos negros livres como indivíduos que agiam politicamente, bem como para os processos de formação cultural dentro da convivência de pessoas escravizadas e libertas. Os estudos passam a querer enxergar e compreender as negociações entre os diversos agentes sociais, especialmente dentro da senzala, no dia a dia de cada lugar estudado, revelando as conquistas de autonomia formada em oposição à cultura dos senhores ao longo das gerações e a partir de raízes africanas (SLENES, 2013 *apud* MATTOS, 2013).

Essas influências teóricas repercutiram na produção acadêmica brasileira. De acordo com Gomes (2000), até os anos de 1960 no Brasil, falava-se somente em *escravidão* de forma que a sociedade escravista era entendida de modo homogêneo, numa visão que dividia os sujeitos em senhores e escravos. A partir dos anos 1960 e 70, o tema da escravidão cedeu lugar às análises sobre o *escravismo*, que buscava entender “a sociedade escravista através do seu sistema, articulado e estrutural”. Nesta visão economicista, ainda que o escravo fosse tido como coisa, peça, mercadoria, era inevitável ao senhor ter de lidar com sua esfera humana, política, social e cultural, que nunca pôde ser eliminada. Para Florentino (2012), as ações de fuga e estabelecimento de redutos foram ações políticas que humanizavam o escravo, sendo as relações que os escravos estabeleciam, sejam elas familiares, religiosas, de

resistência explícita ou não ao cativo, essencialmente políticas. Ambas as perspectivas não possibilitavam o entendimento dos escravos enquanto sujeitos históricos, proposta que surge a partir de uma reviravolta historiográfica nos anos 80 e 90, quando a história dos escravizados se tornou um enfoque central das pesquisas. Nesta perspectiva, o olhar do historiador se dirige para as experiências cotidianas que revelam aspectos da autonomia do escravo e do livre, suas negociações, reinvenções culturais, arranjos familiares, participação política, de modo que estes elementos são levados em conta para explicar o movimento da história.

2.1 Participação política e ladinação

Ao analisar as experiências negras no Brasil escravista, Gomes (2000) traz à tona reflexões acerca dos modos de fazer política dos escravizados. Estes faziam política nas senzalas, nos quilombos, nas insurreições e nas cidades, a partir da interação e constante avaliação do mundo à sua volta, e não apenas como uma resposta irracional aos maus tratos. Como historiador, demonstra que é necessário reconhecer os significados dos protestos e das percepções políticas dos cativos. Nesse sentido, contrapõe-se a uma historiografia tradicional que sempre entendeu a política como algo exclusivo das elites e insere-se nos paradigmas da historiografia atual, que tem demonstrado a política feita nas ruas, por escravos, libertos, homens livres pobres, assim como por escravas, libertas e mulheres livres e pobres, que se articulavam também com outros setores da sociedade.

Essa esfera política indissociável do ser humano, ainda que escravizado, levou a que a presença do negro, suas culturas e visões de mundo penetrassem os aspectos da vida de relações das sociedades nacionais, imprimindo marcas próprias sobre vários aspectos da cultura material e espiritual, como agricultura, culinária, religião, língua, música, artes, arquitetura, com continuidades e rupturas de experiências trazidas da África, formando, ao longo do tempo, culturas *amefricanas*.

Para a criação dessa nova sociedade, decerto contribuíram fundamentalmente instituições e, sobretudo **visões de mundo** trazidas pelos africanos, os quais não eram *tabula rasa* sobre a qual seu senhor, governo e Igreja coloniais inscreviam seus desejos de dominação. As trocas culturais e as alianças sociais foram feitas intensamente entre os próprios africanos, oriundos de diversas regiões da África, além, é claro, daquelas nascidas das relações que desenvolveram com os habitantes locais, negros, mestiços aqui nascidos, brancos e índios. Em toda parte esse processo se deu seguindo ritmos e criando combinações que variavam na imensidão territorial do Brasil escravocrata. É sobretudo para esse processo de construção de novas

instituições, culturas e relações sociais que se deve voltar o estudioso, até para descobrir por que quilombolas e escravos em geral escolheram manter certos aspectos de suas origens africanas e não outros e, assim, ao mesmo tempo que africanizavam seu novo mundo, renovavam o que da velha África conseguiram carregar consigo. (REIS e GOMES, 2012, pp. 212 - 213).

Neste processo, foram criados espaços de autonomia, lugares, físico e relacionais, em que suas visões de mundo foram orientadoras para a reprodução social dos grupos. Tanto em áreas urbanas, como rurais, produziram territórios de liberdade a partir de visões de mundo que lhes permitiam se opor à lógica escravista e, por isso, foram, quase sempre, motivos de conflitos com os poderes instituídos. A partir de disputas ideológicas e espaciais, formaram-se territórios negros, tais como quilombos, terreiros de candomblé, cantos de trabalho, cortiços, favelas, que podem ser entendidos como expressões, tanto da segregação socioespacial sofrida, quanto da resistência, da reinvenção e da adaptação, e que, concomitantemente, interagiram e não somente se opuseram à sociedade envolvente.

Essa questão espacial não ficou restrita ao período escravagista, uma vez que grandes parcelas populacionais não adentraram a condição cidadã, de modo que determinados espaços ocupados por negros continuaram a representar, para o poder instituído, a incivilidade, o atraso, a ameaça à sociedade. A existência de territórios negros, tanto na escravidão quanto no pós-abolição, é expressão da busca pela autonomia, do acesso à terra (urbana ou rural) enquanto condição vital de existência. Neste sentido, é importante pensar o quilombo enquanto um ícone da resistência escrava, por reunir as capacidades de organização, produção e de defesa, em uma base material, como expressão de modos de viver que se constituíram a partir da presença africana e da interação cultural entre elementos das matrizes africanas, indígenas e do mundo cristão. Teriam se constituído, em distintos lugares das Américas, culturas quilombolas a partir de sínteses e interações culturais, que foram se formando a partir da fusão e reelaboração de elementos culturais dos mais diversos (GOMES, 2000).

Na obra “Negociação e Conflito”, Reis e Silva (1989) entendem o escravo enquanto parte ativa da sociedade, agentes históricos, que não foram nem vítimas e nem heróis o tempo todo, mas personagens centrais da resistência permanente, durante todo o período escravista. Ainda que não permanente na vida de um único sujeito, mas ao se considerar a escravidão como um todo, a resistência foi contínua.

Na escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional. Nessa guerra, tanto escravos

quanto senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas. É óbvio que os senhores e seus agentes detinham uma enorme vantagem inicial, baseada no acesso a poderosos recursos materiais, sociais, militares e simbólicos. Por isso os escravos tiveram de enfrenta-los com inteligência e criatividade. Eles desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão aberta ao novo. (REIS e SILVA, 1989, p. 33).

Diante das resistências dos cativos e como forma do próprio regime escravista ter continuidade, os proprietários e a sociedade como um todo foram sempre obrigados a reconhecer certo espaço de autonomia para os escravos. Enquanto conhecedores das *malhas finas do sistema*, estes recorriam ao rompimento quando a negociação falhava. O autor afirma que os escravos negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema, *o heroísmo prosaico de cada dia*, sendo a alforria o expoente do resultado dessa negociação cotidiana com os senhores. E os escravos tinham poder para negociar. Por vezes, eram trabalhadores especializados em determinados trabalhos que podiam impor certas condições. Em outras, teriam estabelecidos relações que envolviam aspectos afetivos. As fugas também podiam servir como maneira de negociação, como as fugas temporárias, com intenção de retorno, que marcavam o espaço da negociação (REIS e SILVA, 1989).

A capacidade de opor-se aos projetos do senhor foi, algumas vezes, muito forte. Nem sempre os poderosos senhores, ou seus prepostos, conseguiram, mesmo no campo estrito da produção, impor suas vontades, ritmos e interesses. (REIS e SILVA, 1989, p. 19)

Os escravos também não enfrentaram os senhores somente através da força, individual ou coletiva. As revoltas, a formação de quilombos e sua defesa, a violência pessoal, conviveram com estratégias ou tecnologias pacíficas de resistência. Os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. A própria acomodação escrava tinha um teor ambíguo. (REIS e SILVA, 1989, p. 32).

As fugas, revoltas e a formação de quilombos eram mais frequentes nos momentos em que os senhores estavam envolvidos em conflitos e outros acontecimentos que diminuía sua atenção. Fugir e permanecer escondido requeria muita habilidade dos escravizados e as estratégias utilizadas por eles foram variadas e complexas. Tinham que ponderar, escolher o momento certo para a fuga, que direções tomar, a quais redes de proteção buscar. Devido aos registros históricos serem referentes às fugas de escravizados que foram capturados, pouco se sabe sobre as estratégias bem sucedidas daqueles que não foram encontrados (GOMES, 2000).

As revoltas coletivas nem sempre tiveram como objetivo a subversão geral da ordem escravista, mas apenas o fim de melhorar aspectos específicos da vida dos escravos. (...) Muitas revoltas foram planejadas com cuidados por hábeis lideranças e não foram inúteis mesmo quando derrotadas, pois a ameaça sempre presente de que viessem a acontecer criava um clima favorável aos escravos nas negociações rotineiras com os senhores. Estes muitas vezes preferiam recuar a arriscar suas vidas e a dos membros de suas famílias. (REIS e SILVA, 1989, p. 33).

A negociação era uma constante na relação entre escravizados e senhores. A arte de negociar em defesa de suas formas organizativas e de si próprios levaram “a uma quase perfeição, uma singular astúcia pessoal na exploração de brechas do poder escravocrata.” (REIS e SILVA, P. 48). Assim como a escravidão, as formas de resistência, a arte de negociar, estiveram sempre presentes.

Acerca da constituição de espaços de autonomia e da ladinização visitamos, através de João Reis, o caso do africano Domingos Sodré (REIS, 2008). Nesta obra, o historiador disserta acerca da escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. O personagem principal, nascido em Onim ou Lagos, grande metrópole da atual Nigéria, então reino iorubá e ponto de tráfico transatlântico de escravos, teria desembarcado no Brasil em 1815. Foi escravo em engenho no Recôncavo da Bahia até 1836, quando conseguiu a alforria por morte de seu senhor. Transferiu-se do meio rural para a Cidade da Bahia onde prosperou, veio a ser proprietário de escravos e de casas, casou-se na Igreja, foi padrinho de batismo de muitas pessoas, chefe de junta de alforria e, em certo momento da vida, preso por *candomblé*.

Através deste episódio, o autor vai revelando o conflito entre *visões de mundo*, a perseguição a tudo o que é do negro, do outro, do incivilizado, a fim de se impor uma noção europeizada de higiene social e ocupação do espaço público. Na época em que viveu Domingos, a cidade “precisava abraçar com força total os valores da modernidade, engajar-se no processo de civilização, higienizar suas casas e ruas, refinar ao modo europeu suas sensibilidades artísticas. Mas havia a atrapalhar a marcha nessa direção os africanos e seus costumes.” (REIS, 2008, p. 102).

O chefe de polícia, João Henriques, era um seguidor desses ideários, o que o levou a prender e deportar diversos africanos por acusação de candomblé, termo que era usado de modo pejorativo, algo para fazer o mal, feitiçaria, ou coisa de africanos:

João Henriques foi um seguidor exemplar dessa doutrina. Para ele, o candomblé constituía um conjunto de crenças supersticiosas comandadas por gatuños que exploravam, inclusive sexualmente, os ignorantes – sobretudo mulheres -, mas, agora, a estas vítimas, o chefe de polícia acrescentava a gente de bem supostamente educada, ou, para usar suas palavras, 'pessoas de

certa ordem'. Cabia então reprimir aquelas 'perniciosas ideias', que levariam a perniciosas práticas, para evitar que elas continuassem a se infiltrar de cima a baixo na população da cidade. Era um pensamento que, sem deixar de ser uma defesa do sistema social, privilegiava a defesa de um modo de vida 'civilizado'. Ou seja, estamos em face de um confronto entre **duas visões de mundo**. (REIS, 2008, p. 38, grifo nosso).

O trecho acima denota a perseguição também à circulação ou participação de brancos no candomblé. Entre as décadas de 1860 e 1870, os jornais falavam disso com insistência, tendo um artigo, escrito por um padre no jornal *O Noticiador Catholico*, que clamava por uma *ação poderosa e não interrompida da polícia para extirpar a feitiçaria*. De acordo com o autor, no linguajar hegemônico das autoridades civis, eclesiásticas e da imprensa, as práticas religiosas de matriz africana não eram tidas como religião, mas como superstição ou feitiçaria. Ainda que, diferente da antiga Colônia na qual a legislação inquisitorial e outras leis eclesiásticas e civis consideravam tais práticas, no Código Criminal do Império, não figuravam como tal. No entanto, a acusação de feitiçaria denotava o confronto e o lugar de inferioridade que a civilização branca europeia buscou impor aos africanos e seus descendentes, afinal, tais práticas continuavam a ser reprimidas e combatidas.

Tinha o código imperial um capítulo que punia 'ofensas à religião e aos bons costumes' (mas só 'sendo em lugar público') e outro que proibia 'ajuntamento ilícitos', porém não explicitava que cerimônias religiosas de qualquer natureza fossem ofensivas ao catolicismo ou ilícitas, menos ainda as consultas individuais de adivinhação e outros rituais privados. As penas variavam entre prisão de até quarenta dias e multa. De fato não encontrei alguém enquadrado no código por reunir-se em candomblé na Bahia. Assim, quando as autoridades rotulavam os sacerdotes africanos de feitiçeiros e promotores de superstições, isso não tinha efeito legal positivo, constituía discurso de desqualificação social, cultural e étnica, embora com conseqüências para os assim desqualificados. Pois não faltavam meios de punir os negros que desviavam da religião oficial e dos costumes convencionais, sobretudo meios para perseguir a liderança de religiões como o candomblé. (REIS, 2008, p. 142).

Em ocasião de apreensão de objetos rituais, uma autoridade se refere a estes como *malignos*, o que denota "uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da Inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como *feiticeiros*, ou sua capacidade para fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações." (REIS, 2008, p. 128).

Por detrás dessa mentalidade, está também o medo que a organização dos escravos gerava na sociedade escravista, de modo que era opinião comum na época de que candomblé

e escravidão não faziam uma boa mistura. O candomblé propiciava reunião, ajuntamento, o que poderia levar a uma organização subversiva de revoltas escravas. As moradias ocupadas por libertos ou mesmo negros de ganho nas cidades, ao se tornarem locais de ajuntamento de negros, eram ameaça e incômodo para setores da sociedade, sendo comparadas aos *quilombos*. Em matéria de 1869, no jornal *O Alabama*:

É matéria velha, porém que cada dia toma maiores proporções. Quero falar de uma infinidade de casas, que há nessa rua (do Sodré), as quais, sendo ocupadas somente por africanos de ambos os sexos, são uns verdadeiros **quilombos**. Os proprietários dessas casas, tendo somente em vista o pronto recebimento dos aluguéis, pouco se importam que suas propriedades fiquem estragadas, e que a vizinhança seja incomodada. Um africano aluga uma casa, e é preferido a qualquer nacional, que a pretende; reduz as salas, quartos e cozinha a pequenos cubículos, divididos por táboas, esteiras, e até mesmo por cobertas, e da noite para o dia estão todos esses casebres ocupados. O negro que aluga a casa, além de lucrar cento por cento na especulação, se constitui chefe de quilombo. (REIS, 2008, p. 101, grifo nosso).

A denúncia do jornal acerca dos cortiços é reveladora do confronto entre as *visões de mundo* em questão. De um lado, a comunidade africana de libertos e escravos de ganho que se uniam em busca de seu sustento material e de fortalecer sua vida de relações e, de outro, a concepção “burguesa de organização urbana preconizada por uma parcela dos homens ilustrados da Bahia que se consideravam esteio da civilização”. Em tal concepção, o modelo ideal de vida civilizada era a família nuclear e sua espaçosa casa, ainda que com a incivilizada escravaria, da qual não abriam mão. (REIS, 2008, p. 101).

Nesses ajuntamentos urbanos, chamados pelos jornais de quilombos, encontravam-se também terreiros de candomblé, o que, para o autor, vem corroborar a “conotação então vigente em meios oficiais e senhoriais da religião africana enquanto instrumento da resistência escrava.” (REIS, 2008, pp. 181-182). Essa relação entre candomblé e resistência escrava seguiu diversos caminhos, como, por exemplo, os recursos rituais para controlar o poder senhorial ou “amansar senhor”. Com plantas e outros artifícios, era possível acalmar, proteger do mau humor, amolecer o coração de um senhor malvado, ou então, favorecer a obtenção de alforrias, para as quais os escravos precisavam da benevolência de seus senhores com relação ao tempo e o preço estipulado. É de se considerar que o Brasil foi a sociedade escravista em que mais se lançou mão das alforrias, sendo esta um expediente fundamental da política de controle paternalista.

Domingos Sodré, além de candomblezeiro, foi também chefe de junta de alforria. Era o administrador de um grupo que reunia créditos para compra de carta de alforria. Era

também católico, tendo batizado afilhados, casado na Igreja e tido ritual fúnebre dentro da liturgia católica. O que não se configura como uma contradição de seu cargo de sacerdote de matriz africana, pelo contrário, trata-se da união de outro universo de simbologias ao seu. Quando foi preso, as autoridades encontraram, em meio aos seus pertences, alguns cauris ou búzios, o que indicaria que Domingos Sodré exercia a função de adivinho, dava consultas de Ifá. O que os agentes policiais e parte da sociedade acreditavam ser algo maligno, era, para ele e outros africanos e crioulos, algo da extrema importância. O ifá, antigo costume iorubá, era, em África, consultado para tudo, nascimento, casamento, morte, viagem, constituindo-se em mais do que um costume, mas no verdadeiro sentido de vida de um povo. Essa prática acompanhou a enorme população nagô que veio para a Bahia, tendo um significado fundamental nas vidas cotidianas.

Domingos foi solto sob a promessa de abandonar tais práticas. Não é evidenciado na obra se ele obedeceu ou se se tornou ainda mais discreto. O que se sabe é que não voltou a ser preso, morreu já idoso e deixando um testamento de um homem rico à sua mulher. João Reis define, em seu texto, Domingos Sodré como

sacerdote da nação nagô que pelejava para legitimar-se membro da nação brasileira, da qual se encontrava marginalizado num lugar de não cidadão e, portanto, entre outros dissabores, passível de ser expulso do país a qualquer momento, por qualquer deslize de comportamento. (REIS, 2008, p. 286).

O africano, que chegou ao Brasil ainda jovem, estabeleceu um modo de vida com adaptações e resistências, processo definido pelo autor como ladinização, sendo esta a capacidade de dialogar com outros costumes, os da sociedade branca, sem perder seus valores culturais natos. Uma negociação cultural e simbólica.

O termo *ladinização*, aliás, foi sugerido por Emília Viotti da Costa para situar os africanos após o final do tráfico, que encerrou a permanente reafricanização cultural por este ensejado através das levas de cativos desembarcados no Brasil. Mas, ao contrário dessa autora, sugiro que a expressão seja entendida quase em seu sentido nativo, válida para todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época de vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e práticas culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob as novas circunstâncias e sob a pressão da escravidão deste lado do Atlântico. Os ladinos, no entanto, se adaptaram sem descartar tudo que haviam aprendido do lado de lá do Atlântico. (REIS, 2008, p. 316).

Quilombo, capoeira, candomblé, ladinização são algumas das diversas facetas da busca por espaços de autonomia mantidos pelas pessoas escravizadas e outras parcelas

segregadas da condição de cidadania. O sentido de pertencimento e de identidade eram fatores aglomeradores e fortalecedores diante de um entorno de racismo, inferiorização, pressão social e econômica, que denotam essa cisão entre visões de mundo, que ora dialogam, ora conflitam, dando origem a novas formas e conteúdos. Assim, a formação de territorialidades negras está relacionada diretamente com o impulso de manter, preservar e dar continuidade a modos de vida e visões de mundo, na medida em que o espaço é condição fundamental na constituição de autonomia e resistência.

2.2 Quilombos e palenques: práticas *amefricanas* de re-existência

As origens do quilombo remontam à África. Prática militar e bélica que se desdobrou de diversas maneiras nas Américas, nos inúmeros contextos surgidos dentro do que foi a escravidão. Tal prática difundiu-se por, praticamente, todos os territórios coloniais do Novo Mundo, sendo denominada de diferentes formas, tais como *cumbes*, *palenques*, *marrons*. Conforme Moura (1983), o quilombo não foi um fenômeno esporádico, mas uma constante histórica com grande importância social.

A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, ao quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas onde vicejou a escravidão. Tinha nomes diferentes: na América espanhola, *palenques*, *cumbes*, etc.; na inglesa, *marrons*, na francesa, *grand marronage* (para diferenciar da *petit marronage*, a fuga individual, em geral temporária). No Brasil esses grupos eram chamados principalmente *quilombos* e *mocambos* e seus membros, *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros*. (REIS e GOMES, 2012, p. 10).

Para Moura, os acampamentos de fugitivos eram uma expressão de protesto radical que não pode ser vista como um simples suceder isolado no tempo e no espaço, mas como um *continuum* social que teve, como papel central, a negação da ordem escravista. O agente social do quilombo era o negro escravo inconformado, dotado de uma consciência rebelde que o levava a romper os laços da servidão e procurar abrigo na organização comunitária. Ao se organizar em comunidade, tornava-se quilombola, o que ganha um sentido social mais abrangente. Passando de negro fugido a quilombola, isto é, assentando-se coletivamente, o escravo estava negando o sistema escravista. Sendo assim, o quilombo é definido por este autor como uma “unidade de protesto e de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais do escravo” (MOURA, 2001, p. 103).

Estamos, pois, diante de um fenômeno de organização espacial que marcou a história da escravidão. Esses agrupamentos tiveram diferentes tamanhos, formas de organização, origens. Não se constituíam como um fenômeno isolado, relacionavam-se com o entorno, quer para ataques às fazendas e vilas, quer para relações de comércio, ou de auxílio.

A palavra "marrom" teria derivado do espanhol *cimarrón*, cujo significado remete à "selvagem" ou "não domesticado". O termo era usado pelos espanhóis na conquista das Antilhas para denominar os indígenas e depois os africanos que fugiam para os altos das montanhas. Como essas fugas foram constantes em todo o Caribe, a palavra se popularizou e se derivou. Em inglês, *marron*; em holandês, *maron*; em francês, *marron*; *mawon*, nos crioulos haitiano e antilhano, além do espanhol, *cimarrón*. Nas Antilhas, principalmente a Jamaica, São Domingos e Cuba, as maiores ilhas, foi recorrente a formação de agrupamentos de *marrons*, organizados para sua defesa ante a escravidão e sua continuidade de vida. Na Jamaica, o governo britânico, após tentar em vão extingui-los, aceitou sua existência através de tratados de paz, respeitados durante muitos anos, e, então, rompidos pela traição britânica. Na Guiana Britânica, durante o século XVIII, os negros se revoltaram, tomaram controle da colônia holandesa e a controlaram por anos. Eles se retiraram para o interior, forçaram os brancos a assinar um tratado de paz e permanecem livres até o dia de hoje (JAMES, 2015).

O tratado de paz, assinado em 1762 entre holandeses e *marrons*, permitiu a formação de uma população com práticas grupais culturalmente africanas e com legitimidade política, que lhe permitiu ter respeito por seu território com suas normas, política, religião e língua próprias, à semelhança dos povos indígenas da região. O povo Saramaka, cujo nome faz referência ao Rio Saramacca, que teria se derivado de *Surama*, nomeação dada a este rio pelos indígenas aruaques, são hoje, no século XXI, uma população composta por cerca de 90 000 pessoas distribuídas em sessenta e três comunidades. Juntos, os seis povos marrons do Suriname (aluku/boni, kwinti, matawai, ndjuka, paramaka e saramaka) compõem 21% da população desse país e 23% da população da Guiana Francesa, sendo a maior população descendente de quilombos do mundo (SURINAME CENSUS 2012, 2013).

Ainda assim, a disputa territorial e por direitos entre os descendentes de *marrons* e o Estado constituído continua em vigor. Na década de 1960, sofreram grandes ameaças a seu território e modo de vida com a construção da Hidroelétrica de Brokopondo, no Rio Suriname, e com a Guerra Civil do Suriname, na década de 1980. E, em seguida, pelas disputas pela concessão pública por empresas estrangeiras para a exploração de recursos naturais. Em 2007, ganharam uma ação levada à Corte Interamericana de Direitos

Humanos que considerou lesivas aos direitos do povo as tais concessões outorgadas pelo Suriname e condenou o país a indeniza-los pelos danos causados e a adotar medidas adequadas de acesso à justiça e a reconhecer a personalidade jurídica do povo Saramaka, entre outras condenações (PRICE, 2013).

Na América portuguesa, o termo permaneceu em sua etimologia banto, *kilombo*. Gomes e Machado (2011) apresentam, como hipótese para essa questão, que a disseminação do termo teria se dado a partir da documentação produzida durante a administração colonial portuguesa. Foi comum a circulação de agentes administrativos entre as colônias do Império Português, como nos casos de Andre Vidal de Negreiros e Joao Fernandes Vieira, personagens da Capitania de Pernambuco, que participaram da expulsão dos holandeses de Pernambuco e que seriam, posteriormente, governadores em Angola, bem como de soldados e militares que guerrearam na África e, no Brasil, atuaram contra holandeses, em expedições antimocambos e nos apresamentos de índios. Nesse movimento, teria se dado o trânsito de informações e traduções culturais e, ainda, que quilombo estivesse representando coisas não idênticas, tais como acampamentos de guerra/prisioneiros africanos na África e comunidades de fugitivos no Brasil, teria se mantido para ambos os casos (GOMES E MACHADO, 2011, p. 93). Em 1740, a Coroa Portuguesa legitimou a destruição dos quilombos, definido através do Conselho Ultramarino como “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*”.

Em estudo acerca da etimologia da palavra *quilombo*, Robert Slenes (1999) encontrou, em línguas banto, os significados de “acampamento”, “conjunto de forças militares, arraial, lugar de reunião ou sanzala de trabalhadores”, “esconderijo, cantinho”, além de “união”, e como verbo com o sentido de “se opor, resistir”. Conforme sua pesquisa, havia, entre os ovimbundu, uma sociedade de guerreiros, cujo nome era *kilombo*, e que tal palavra pode ter derivado de *lombo* (acampamento), de *lumnu* (“muro” ou “circuncisão”, “sangue”), sendo que entre certo grupo ovimbundu, hoje, quilombo significa “acampamento para o ritual de circuncisão”.

Mocambo, um sinônimo de quilombo, hoje, teve origem a partir da palavra *mukambu*, em língua quimbundo, que significa “pau de fileira ou cumeeira”. Segundo o autor, “ao que parece, o 'pau de fileira', sem dúvida acompanhado de seus suportes verticais terminando em forquilhas, era tão importante para os fugitivos na construção de suas casas que seu nome – 'mocambo'- passou a ser sinônimo de „quilombo' no Brasil.” (SLENES, 1999, p. 173).

Na África subsaariana, os guerreiros nômades Imbangalas teriam adotado dos ovimbundu a prática do *kilombo* e a transformado num modo de recrutar pessoas deslocadas pelas guerras civis, desenraizadas de suas comunidades, na Angola e no Kongo nos séculos XVI e XVII (SLENES, 1999).

Os imbangala (Jaga), grupos de guerreiros nômades, adotaram dos ovimbundu a instituição militar do *kilombo*, transformando-a num poderoso instrumento de recrutamento de pessoas deslocadas pelas guerras civis na Angola e no Kongo nos séculos XVI e XVII; com o impacto desolador das guerras dos imbangala contra os Estados desta parte da África Central, o significado de *kilombo* em kimbundu e kikongo provavelmente adquiriu (se já não tinha) conotações ligadas especialmente à guerra. Enfim, o sentido de “acampamento”, desprovido de conotações bélicas necessárias, que a palavra tem hoje nessas línguas (...) provavelmente é uma extensão de “acampamento de soldados” que por sua vez teria nascido como um metônimo para 'sociedade de guerreiros ou “exército”. (SLENES, 1999, pp. 95 e 96).

O grupo de guerreiros Jaga, ou Imbangala, era uma sociedade iniciática que praticava o *kilombo* como instituição militar. A mobilidade fazia parte de sua estratégia de guerra, por isso não criavam filhos, os matavam e adotavam os filhos já crescidos dos povos que derrotavam, de modo que a circuncisão ritual seria o elo de pertencimento grupal. A sociedade Imbangala era formada por vários grupos étnicos, sendo aberta aos estrangeiros, desde que iniciados. Tal iniciação substituíu o rito de passagem das demais formações de linhagem. Desse modo, o *kilombo*, cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder diante de outras instituições de Angola. Eram treinados na prontidão permanente da guerra, tidos como guerreiros imbatíveis, além de altamente preparados para assumir a administração e a produção em grande escala. Dominavam a tecnologia do ferro e de outros minerais encontrados no processo de assentamento em regiões de florestas, ao longo das grandes bacias hidrográficas do continente africano (NASCIMENTO, 1985).

Por volta de 1560, teriam adentrado a região central africana, vindos do leste, e levado consigo o *kilombo* como estratégia militar migratória. Nessa região, habitavam os Mbundo, povos numerosos, com complexidades históricas e formação social e política, nos quais vislumbravam “um bloco” ou federação dirigida pela administração governamental do Congo. Estavam originalmente organizados em clãs autônomos, dedicados à agricultura e ao pastoreio. Suas origens os remetiam ao Ngola, “herói civilizador”, um caçador vindo do leste africano que invadiu território e estabeleceu um regime monárquico não centralizado, ao qual

os Mbundo se submeteram. Este nome perdurou entre os sucessores, que criaram a dinastia dos Ngolas, da qual descendeu Ngola Mbandi Kiluanji, pai de Ngola Mbandi Nzinga Kiluanji (1587-1663), conhecida entre nós como a Rainha Nzinga, ou Ginga (NASCIMENTO, 1985).

A penetração portuguesa durante o século XVI desencadeou diversos conflitos nas cidades bantos da África Centro-Occidental. Ao adentrarem a região, os portugueses encontraram um pequeno reino em formação, o Ndongo, cujo rei descendia de Ngola. Sob a liderança de Ngola Mbandi Kiluanji, os Mbundo estavam em ascensão econômica e política e prenderam toda uma delegação portuguesa. Estes buscavam inaugurar o tráfico e a extração de metal precioso nas minas do rio Congo, Cabinda. Além desta delegação, havia jesuítas e donos de capitãrias luso-americanas no mesmo esforço. Foram inúmeras as tentativas de negociações, conflitos, guerras, para estabelecer domínios territoriais e iniciar o tráfico de escravos. Etnias se entrecrocaram, aderindo ou resistindo ao novo movimento (NASCIMENTO, 1985).

Os Jaga invadiram o Reino do Congo por volta de 1569 e expulsaram da capital o Rei do Congo e os portugueses, fazendo com que se exilassem numa ilha do rio. Entre 1571 e 1574, os portugueses fizeram com que recuassem, graças aos seus canhões, com grande poder de fogo. O chefe Ngola e Kingui, chefe dos Imbangala, tiveram um feroz conflito. No entanto, dez anos mais tarde, no final do século XVI, os Jaga combatiam ao lado dos Mbundo contra a penetração portuguesa. Este povo teve um papel relevante nesse período da história angolana, a maior parte das vezes na resistência aos portugueses, mas também no domínio de vastas regiões de fornecimento de escravos (NASCIMENTO, 1985). ??? confuso

A penetração portuguesa na região de Angola foi uma história com muitos capítulos. O rei dos Mbundos no território Ndongo (Angola) e Matamba, Ngola Kluanji, resistiu à ocupação portuguesa até sua morte em 1581. Os traficantes portugueses buscavam estabelecer portos de tráfico no litoral angolano. Em 1578, Paulo Dias de Novais fundou a cidade fortificada de São Paulo de Assumpção de Luanda, que viria a se tornar a futura capital de Angola. Mesmo com a resistência de Ngola Kluanji, os portugueses tomam parte do território e constituem o primeiro espaço colonial na região. O rei refugia-se no interior de Matamba e retém o avanço português. Após sua morte, é sucedido pelo filho Ngola Mbandi. O tráfico de escravos realizado pelos portugueses com os jagas do litoral é interrompido por Ngola Mbandi, que envia sua irmã Nzinga para negociar com os portugueses em Luanda. Lá, ela é

recebida com pompas e negocia a devolução de territórios, oferecendo como troca sua conversão ao cristianismo, recebendo o nome de Dona Anna de Sousa (SERRANO, 1996).

Porém, os portugueses retomam o comércio com os jaga, rompendo com o tratado. Alguns chefes dos ngola, os sobas, aliam-se aos portugueses e aos jaga, entre eles um tio e um irmão de Nzinga, que acabam sendo mortos por ordem sua. Aiidi Kiluanji (Kiluanji II) é eleito pelos portugueses como o novo chefe mbundo para comandar as terras do Ndongo. Diante da negação da paz com os portugueses, Nzinga renega a fé católica, é reconhecida como rainha da Matamba e se alia aos jaga do Oeste “fazendo iniciar os ritos da máquina de guerra que constituía o quilombo” (SERRANO, 1996, p. 138). A rainha incorpora *kilombo* como estratégia de guerra, enquanto um processo de recrutamento militar, que permitia a inserção de novos membros sem a estrutura parental. Nzinga Mbandi Ngola, rainha de Matamba e Angola nos séculos XVI-XVII, resistiu, negociou e guerreou com os portugueses por toda a vida. Após sua morte, aos 82 anos, em 17 de dezembro de 1663, a sucedeu a irmã Cambu. Nzinga foi um ícone da destreza política e de armas na resistência à ocupação dos portugueses do território angolano e ao conseqüente tráfico de escravos (SERRANO, 1996).

Contemporaneamente, a resistência angolana aos portugueses acontecia no Brasil, o secular Quilombo dos Palmares, conhecido como Angola-Janga, o que significa Pequena Angola.

É certo que o nome Angola dado ao território colonial africano derivou do nome do rei Mbundo Ngola, o qual emprestou-o aos seus diversos descendentes-sucessores. Provavelmente, representantes desta dinastia africana são transferidos para o Brasil. Certo é que estejam em Palmares também como chefes do estabelecimento sedicioso. E é provável que o segundo nome, janga – variação de jaga -, demonstre a união destas duas linhagens – Ngola e Jaga – chefiando o Quilombo de Palmares, porque assim estavam relacionados no controle do território Mbundo em Angola. (NASCIMENTO, 1985, p. 282).

Alguns elementos demonstram a relação entre a resistência angolana e Palmares. O título do chefe africano de Palmares, Ganga Zumba, ficou conhecido a partir dos registros das negociações destes com as autoridades coloniais portuguesas para uma trégua de paz (que depois viria a ser descumprida). Em Angola, o título Ganga Zumba pertencia ao rei Imbangala, com uma variação: Gaga. Na crônica que narra essa negociação, o cronista observa o adorno de cabelo do rei palmarino: o cabelo em tranças adornado de conchas, o que simbolizava autoridade. O mesmo modelo de cabelo era usado pelo soberano Imbangala Calando, em África (NASCIMENTO, 1985).

O estilo de guerra protagonizada por Palmares baseava-se numa máquina que se opunha em várias frentes aos prováveis inimigos da instituição. Assim, da mesma forma que o *kilombo* de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação às outras instituições, Palmares também operava no Brasil esse corte transversal e impunha uma nova centralidade ante o regime colonial, uma vez que o pertencimento ao grupo não tinha a consanguinidade como elemento central, mas sim ser fugitivo ou contrário ao sistema escravista. Além disso, a mobilidade dos acampamentos de Palmares também traz essa semelhança com a estratégia angolana (NASCIMENTO, 1985).

Para Reis, apesar da falta de dados mais diretos, considerando a direção do tráfico atlântico na época, supõe-se que Palmares foi, predominantemente, um cadinho de grupos originários do Centro-Sul da África, gente de grupos linguísticos kikongo, kimbundu, ovimbundo e outros da região Congo-Angola. O próprio termo *quilombo* derivaria de *kilombo*, uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), estes formados por gente de vários grupos étnicos, desenraizada de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico. Teria sido de fato, depois de Palmares, que o termo *quilombo* se consagrou como definição de reduto de escravo fugido (REIS, 1996, p. 16).

Beatriz Nascimento sugere que Palmares talvez tenha sido o único quilombo, no Brasil, que pode ser correlacionado concretamente com o *kilombo* angolano. Tais considerações em torno deste quilombo, no Brasil, nos dão a medida do quanto as realidades do Brasil e Angola estavam num estágio ainda possível de inter-relação. Os demais quilombos foram se distanciando do modelo africano, procurando um caminho de acordo com as suas necessidades em território brasileiro (NASCIMENTO, 1985, p. 282).

Palmares, localizado entre Alagoas e Pernambuco, foi primeiramente referido, em 1597, como um problema a ser resolvido. Era formado por dezenas de mocambos, ao longo de serras. A ação dos quilombolas e a formação de um território de liberdade, onde os comandos da Coroa portuguesa não tinham efeito, incomodou profundamente a elite dirigente. Após diversos conflitos e longo tempo de existência do quilombo, em 1675, Pedro II enviou uma carta ao Chefe Zumbi na tentativa de negociação:

Eu EL-Rei faço saber a vós Capitão Zumbi dos Palmares que hei por bem perdoar-vos de todos os excessos que haveis praticado assim contra minha real Fazenda como contra os povos de Pernambuco, e que assim o faço por

entender que vossa rebeldia teve razão nas maldades praticadas por alguns maus senhores em desobediência as minhas reais ordens. Convido vos a assistir em qualquer instância que vos convier, com vossa mulher e vossos filhos, e todos os vossos capitães, livres de qualquer cativo ou sujeição, com meus leais e fiéis súditos, sob minha real proteção, do que fica ciente meu Governador que vai para o governo dessa capitania. (FREITAS, 1982, p. 144 *apud* LUZ, 2013, p. 174).

Ao que consta, Zumbi não teria respondido às propostas do Rei de Portugal, que acabou por dar apoio para a total destruição do Quilombo, a fim de apagar a existência de um reino negro-africano no Brasil (LUZ, 2013, p. 175).

As negociações entre quilombolas e cimarrones e os representantes dos poderes coloniais foram recorrentes, o que demonstra a potência de suas movimentações. Para além do aniquilamento, são bastante expressivos os casos de negociações, acordos, tentativas de diálogo, o que denota estratégia militar, posicionamento político e capacidade de manobras por parte daqueles que lutavam pela liberdade. Outro exemplo emblemático, nesse sentido, é San Basilio de Palenque, na Colômbia, cuja origem remete às primeiras décadas do século XVI. A história tem início nos arredores do porto escravagista de Cartagena das Índias, por onde passaram inúmeros africanos importados para as Américas. Um destes, batizado como Domingos, foi desde sua chegada dado às fugas. Seu proprietário, o espanhol Alfonso de Campo, o teria capturado algumas vezes, até sua derradeira fuga, dessa vez com mais treze africanos. Mais conhecido entre os seus por Benkos Biohó, foi uma importante liderança que comandou a organização do palenque La Matuna, em 1534, nas montanhas da Serra da Maria, ao sul de Cartagena. Teria também liderado o palenque de Los Montes de Marya, autoproclamando-se Rei de Arcabuco (SILVA, 2012).

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 *apud* SILVA, 2012, p. 136).

Os cimarrones causavam muitos incômodos e preocupações nas autoridades locais e na Coroa espanhola, visto que desestabilizavam a economia e ameaçavam à ordem colonial. Diante inúmeros conflitos e a fim de atenuá-los, em 1605, o governador Diego Fernando de Velasco firmou um acordo com Benkos Biohó, em que os cimarrones seriam reconhecidos

como livres, podendo entrar e sair da cidade de Cartagena sem maiores restrições, podendo seu líder portar armas, como espada e punhal de ouro, e vestir-se ao modo espanhol, em troca de não abrigarem novos membros nos palenques. A habilidade nas negociações e autonomia alcançada pelos cimarrones não impediram, no entanto, que a coroa espanhola prendesse seu líder depois de certo tempo e o executasse por enforcamento na praça pública de Cartagena, em 1621 (SILVA, 2012),

Tal fato não resultou no aniquilamento dos palenques, visto que os conflitos e negociações entre a coroa espanhola e os cimarrones dos arredores de Cartagena prosseguiram durante os séculos XVII e XVIII. Em 1692, o rei espanhol concedeu uma “Cédula Del Perdon”, um documento de compromisso com algumas demandas encaminhadas pelos cimarrones. Em 1713, os cimarrones capturaram um membro de expedição espanhola de ataque ao palenques e o trocaram com o rei de Espanha por uma outra “Cédula Del Perdon”, que lhes garantia a liberdade e a propriedade de um território específico. Este território permaneceu com os descendentes de seus ocupantes, sendo conhecido atualmente como San Basílio de Palenque, ao qual Benkos Biohó foi homenageado como fundador, tendo sido o primeiro território livre das Américas e declarado Patrimônio da Humanidade pela Unesco. (SILVA, 2012, p. 136).

Acerca das resistências *amefricanas* no território que viria a ser denominado de Colômbia, a palavra cimarronagem encerra em si o significado de todas as formas de negação à escravidão, da quebra de instrumentos de trabalho às fugas, rebeliões, formação de *cabildos* (irmandades) e de *palenques* (quilombos).

Desde el siglo XVI, la palabra **cimarrón** sirvió para nombrar todo aquello que era silvestre o salvaje. También se empleó para designar a los esclavizados que huían al monte. La palabra inglesa *maroon*, como la francesa *marron*, proviene de la española *cimarrón*. Tal como se usó en el Nuevo Mundo, *cimarrón* se refirió originalmente al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en La Española y poco después también a los esclavos indios que habían escapado de los españoles. Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a aludir principalmente a los fugitivos afroamericanos. La fuga era el primer paso, luego venía el enfrentamiento para tratar de preservar lo que habían construido durante su breve libertad. La historia del cimarronaje es la historia de rebeliones audaces y continuas, orientadas por el ansia de libertad. (LUZ MAYA, 2014, p. 38).

A busca pela liberdade apresentou diversas facetas, inclusive a busca por vias legais, que foi denominada de *cimarronagem jurídica*. Os africanos e, em especial, os crioulos apropriaram-se das leis espanholas a fim de obter a liberdade ou atenuar as agruras da

situação escrava. As principais vias legais para obtenção da liberdade foram: a alforria por concessão ou graça, quando o proprietário de um escravo o liberava sem nenhum custo; a alforria por compra da carta da liberdade; a lei do Ventre Livre de 1821, nos primeiros anos da República, segundo a qual o Estado libertava a todos os africanos e seus descendentes nascidos a partir daquele ano; a Lei da Abolição de 1851.

Os *cabildos* foram associações dos escravizados que permitiam a reunião de pessoas de origens similares na África, para assim recorrerem às suas sabedorias próprias, tomarem decisões que aliviasses suas penas, curarem suas doenças e idealizarem estratégias para alcançar a liberdade. Em Cartagena das Índias, foram famosos, no século XVIII, os cabildos Arará e Mina, que acabaram sendo fechados pelas autoridades.

Los cabildos fueron centros de evocación y afirmación de valores, imágenes, música, culinaria y expresiones lingüísticas o gestuales de tradición africana. Por esta razón se consideran refugios de africanía, es decir, espacios donde la gente del África podía evocar las memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores y armonías de su tierra natal. Con el paso del tiempo, y gracias a su creatividad, enriquecieron sus legados con tradiciones europeas e indígenas, al tiempo que muchas de sus prácticas se arraigaron en las sociedades de los peninsulares y nativos americanos. (LUZ MAYA, 2014, p. 34).

Os saberes e práticas foram importantes formas de resistência. Os conhecimentos dos africanos acerca dos reinos vegetais, animal e mineral estavam em consonância com uma visão religiosa do universo, que concebe o mundo dos vivos e o mundo dos mortos como uma unidade. Nesta maneira de interpretar a realidade, todos os seres da natureza são considerados criaturas capazes de comunicação e é, por esta razão, que se faz possível curar com plantas, poções animais e minerais. Todos estes saberes eram usados com fins curativos: os curandeiros se dedicavam a sanar os males do corpo e, algumas mulheres, chamadas feiticeiras, ocupavam-se de aliviar os males da alma, em especial os males de amores. Muitas das práticas realizadas com estes fins estavam em relação direta com legados ancestrais de origem africana. No entanto, estes saberes foram denominados pelo saber branco ocidental como “pensamento mágico” ou magia, considerados perigosos. Desde então, a justiça civil e o poder eclesiástico consideraram que sua aplicação infringia a moral estabelecida. Quem operava estas habilidades botânicas, mágico-religiosas e divinatórias foram acusados de curanderia, bruxaria e feitiçaria ante o Tribunal do Santo Ofício e receberam implacáveis castigos por isso (LUZ MAYA, 2014, pp. 47 e 48).

Fundamental forma de resistência, os palenques abrigavam pessoas de diversas origens africanas, que se organizavam com lideranças política, militar e/ou religiosa, sendo comum a organização por grupos de idade, isto é, por grupos de pessoas de acordo com seus anos e seu sexo. Eram povoados autônomos, que se localizavam em matas, selvas, montes, pântanos, terrenos de difícil acesso, protegidos por paliçadas e por suas táticas militares. Os palenques foram sempre uma ameaça à ordem escravista. Além do prejuízo de perder o escravo fugido, eles eram uma ameaça por outros fatores, tais como ser atrativo para os demais escravos, efetuarem roubos e saques às fazendas, e por serem potenciais aliados de piratas ingleses e franceses que desejavam saquear o porto. A documentação colonial mostra que, desde muito cedo, tiveram palenques na Península La Guajira e nas áreas de Santa Marta e Cartagena. No século XVI, esta última contou com assentamentos de fugitivos localizados nos arredores dos povoados de São Sebastião de Boavista (San Sebastián de Buenavista), Tofeme e no partido de Tolu e dos desfiladeiros de Malambo. Estes palenques foram densamente povoados. Através dos documentos coloniais, sabe-se que os palenques da costa do Caribe, em especial os que estavam situados nos Montes de Maria, como o Palenque de São Basílio, tiveram uma economia de subsistência baseada em sementes de mandioca e milho, e que estabeleceram contato com os escravizados das fazendas vizinhas, que lhes serviam de intermediários para trocar pequenas quantidades de ouro extraído das áreas auríferas e dos rios por armas de fogo (LUZ MAYA, 2014, pp. 40 e 41).

No século XVII, o inconformismo dos escravizados aumentou e os palenques se multiplicaram. Na Província de Cartagena, foram numerosos. Estavam disseminados por todo o território, ocupando o norte, o centro e o sul da província. No norte, a atividade se centrava na Sierra del Luruaco, onde tinham grande influência os povoados rebeldes designados como Betancur e Matubéré. No centro, as comunidades cimarronas de San Miguel e El Arenal, situadas nos sopés da Sierra Maria, eram reconhecidas por sua longa tradição de rebeldia e porque contavam com mais de duzentos habitantes cada uma. No sul, os assentamentos de Cimarrón e Norosi estabeleceram-se na Serranía de San Lucas e exerceram seu domínio em territórios situados entre os rios Magdalena e Nechí. No século XVIII, os palenques se situaram ao longo dos vales formados pelos rios Cauca e Magdalena. Um bom exemplo foi o El Castigo, localizado a sudoeste do vice reinado de Santa Fe, que congregou mais de quatrocentas famílias assentadas em dois povoados estáveis, que baseava sua subsistência em uma economia sazonal (LUZ MAYA, 2014, p. 41)

Por volta de 1720, a região do Choco no Pacífico Colombiano, começou a ser ocupado por grupos de libertos que formaram comunidades, enquanto a escravidão ainda era legalmente vigente. Através da conquista da alforria, muitos migraram em busca de novas terras. A construção territorial das comunidades afrocolombianas manteve estreita relação com a reconstrução da família. Na Colômbia, a identificação da gente de origem africana com seus territórios está definida por dois princípios: primeiro, o parentesco; segundo, as atividades econômicas que desenvolviam, as quais deram lugar à criação de paisagens particulares. Trabalharam com a extração de ouro, que possibilitou a compra de mais alforrias, garantiu mobilidade, assentamento, formação de povoados de libertos, organizados em famílias. Deste modo, foram se estabelecendo cadeias familiares ao longo dos rios e de toda a costa. Os vínculos familiares se teceram como uma imensa teia que continha os traços de seus territórios. Povoados, sítios reservados para as relações sociais comunitárias, espaços destinados a atividades econômicas de agricultura, a mineração, a pesca e a caça. Este conjunto de lugares e de experiências de vida compartilhados pelas novas comunidades de livres criaram o sentido de pertencimento a um território, que, desde então, foi concebido não apenas como espaço geográfico, mas como lugar de ocupação, uso, habitação e cenário para a realização de práticas culturais (LUZ MAYA, 2014, p. 47).

Na escravidão, a criação dos recém-nascidos requeria o apoio de todo o grupo para poder garantir sua sobrevivência. Desde então, o sentido de família entre as pessoas de origem africana, na Colômbia, rege-se por normas que combinam os laços de sangue com a responsabilidade que a comunidade sente com respeito a cada recém-nascido. Esta concepção de família é o fundamento de sua identidade. Com a diáspora, o processo de reconstrução social foi lento e difícil. Mas, pouco a pouco, os primeiros núcleos formaram organizações familiares mais complexas, como a conhecida como os “troncos de descendência”. Estes são grupos de parentes que remontam sua história e a origem de sua família até um antepassado comum. Esta forma de organização está presente entre as pessoas de origem africana do departamento de Nariño. Eles são mineiros cujas histórias familiares se assemelham a forma de uma árvore com um tronco muito forte, que simboliza o fundador do grupo e todas as ramas, que representam as diferentes famílias que conformam a grande parentela.

Depois do impacto das deportações, a reconstrução da família se converteu em um recurso social efetivo para avivar as relações de reciprocidade e de poder fazer frente à vida dificultosa a que eram submetidos. A generosidade era uma qualidade frequente, quando qualquer membro da extensa rede de parentes intentava comprar a liberdade. Este tipo de

organização mostra similaridade com a família estendida própria das comunidades africanas. A descendência dos parentes é desenhada com referência a um antepassado fundador e a poliginia é parte do ciclo vital da família.

As comunidades cimarronas da costa do Caribe colombiano reconstruíram suas famílias de outro modo. No palenque de São Basílio (departamento de Bolívar), a base da organização política guerreira dos primeiros anos esteve relacionada com a idade. O palenque colonial era um espaço de vida e um lugar de treinamento de seus membros para enfrentar as milícias espanholas. A população cimarrona esteve organizada de tal modo que as pessoas que podiam combater deviam estar sempre disponíveis. Hoje, em São Basilio de Palenque, persiste uma forma de organização da sociedade que se baseia nos grupos de idade compostos por duas metades: uma masculina e outra feminina. Esta forma de organização é conhecida como **cuagros**. Em nossos dias, os cuagros não cumprem uma função militar, mas desempenham papéis de grande importância ligados ao ciclo vital dos indivíduos, desde o nascimento até a morte.

Os cuagros atuais conformam unidades maiores chamadas compostos ou conjuntos. Estes são uma forma de associação residencial que se constitui tendo em conta a vizinhança e os vínculos consanguíneos. Cada composto tem uma casa maior habitada por um chefe que é conhecido como o **meyo**. É muito provável que, durante a época colonial, os chefes dos palenques foram autoridade militares e religiosas. As crônicas das lutas dos espanhóis contra esse povo cimarrón falam de um zahorí, que dizer, um chefe religioso dentro do palenque. Também existiam os capitães ou chefes militares. Com o passar do tempo e o fim da perseguição, os grupos de idade foram assumindo novas tarefas. Os cuagros e compostos deixaram de ser esquadras guerreiras para converter-se em formas de sociabilidade entre a mesma gente do povoado em espaços compartilhados com a cotidianidade do trabalho, das atividades sociais e religiosas (LUZ MAYA, 2014, pp. 46 e 47).

Voltando à América portuguesa, a Capitania de Minas Gerais, no período entre 1695 a 1790, teve mais de uma centena de quilombos, ou povoações de gente pobre que, rebeldes ao governo, foram assim qualificadas pelas autoridades coloniais. Os primeiros registros acerca dos quilombos do Campo Grande remetem ao início de sua formação, no ano de 1726, tendo se tornado uma confederação quilombola comparável a Palmares, recebendo preocupações e providências diretamente do Governador da Capitania, que mobilizou muitos recursos e tropas e os documentos a seu respeito foram suprimidos ou destruídos na própria época. Chegou a ter cerca de 27 vilas ou núcleos, sendo sua população, em 1752, orçada em mais de

20.000 habitantes, entre negros, pardos e brancos, entre o Alto São Francisco, Alto Paranaíba, Triângulo, Centro-Oeste e Sudoeste de Minas. Na ocupação de Minas, os emboabas ou reinóis mineiros, com as escravizadas negras, geraram, num curto espaço de tempo, um grande contingente de mulatos. O trabalho da mineração, diferente dos engenhos, possibilitava muitas alforrias, tendo se popularizando a figura jurídica da quartação, ou seja, a compra, pelo próprio escravo, de sua alforria em quatro pagamentos. Entre 1720 e 1721, quando os reinóis mineiros se impuseram aos paulistas, requerendo a autonomia político-administrativa da Capitania de Minas Gerais, cerca de 70% da população livre das Minas Gerais, na verdade, era composta de pretos forros (MARTINS, 2018).

Com esta grande presença na sociedade, os pretos forros, em especial os mulatos, começaram a subir na escala social, tornando-se alferes, capitães, padres, funcionários públicos, escrivães e até juízes de pequenas comunidades. Em 1725, os reinóis passaram a agir contra essa mobilidade social através de leis e decretos, o que resultou em inúmeros conflitos e movimentações, como a implantação do sistema tributário da Capitação, onde os pretos forros, mesmo os possuidores de escravos, tinham que pagar – também por si próprios – esse imposto semestral, sob pena de multa, prisão, açoite e expulsão da Capitania. Também os brancos pobres que trabalhassem com as próprias mãos, tivessem ou não escravos, tinham que pagar também, por si mesmos, o imposto semestral da capitação (MARTINS, 2018).

Diante da repressão tributária, a grande massa de pretos forros abandonou as vilas oficiais e fundou povoados livres nos sertões. As autoridades chamaram esses povoados de quilombos, a fim de legitimar a violência dos ataques deferidos. Em 1750, a Capitação foi extinta, mas os seus efeitos de dívida dos pretos forros e brancos pobres, para com o Fisco Colonial, ainda persistiram por muitos anos. O Campo Grande existiu em um contexto político de formação territorial nacional. Nesse período, o Brasil não existia enquanto país, tratava-se de um conjunto de capitanias. Os brancos portugueses, chamados de emboabas ou reinóis mineiros, tinham sérias disputas fronteiriças com os reinóis paulistas. O lusitano Gomes Freire, governador de Minas, promoveu diversos ataques contra a Capitania de São Paulo visando sua destruição política. Teve, como aliado, Alexandre de Gusmão, secretário do rei D. João V, e de seu confessor, D. Gaspar, que, dado o agravamento da doença mental do monarca, em tudo mandaram a partir de 1742 até a morte do rei em 1750. Àquela época, a fronteira entre as Capitanias de Minas e São Paulo, a partir do Rio Sapucaí, fazia-se pelo Rio Grande, de maneira que parte do Sul e todo Sudoeste de Minas de hoje sempre pertenceram à

Capitania de São Paulo. Eram ferrenhas as disputas entre o governador paulista Dom Luiz Mascarenhas com Gomes Freire de Andrada pela conquista desse território.

A essa época, o Rei Ambrósio ou Pai Ambrósio, líder agricultor, já tinha o seu povoado onde, hoje, situa-se o município de Cristais/MG, margem direita do Rio Grande. Em meio às guerras de fronteiras que travava com o Governo de São Paulo, Gomes Freire se aproveitou para destruir a Povoação do Ambrósio e outros “quilombos” nas suas proximidades. As muitas evidências são as de que se tratava mesmo de uma povoação de lavradores. As tropas atacantes eram de soldados montados, vestidos de túnicas escamadas (rodela de couro cru), armados de escopetas, reíunas, lazarinas, pistolas, pistoletes, lanças e granadas, enquanto os quilombolas armados apenas de flechas, lanças e com as bolotas de ferro do Morro das Balas. Teria sido uma grande mortandade.

Em 1748, tiveram sucesso as articulações de Alexandre de Gusmão para que o Rei tirasse de São Paulo o predicamento de “Capitania”, transformando-a num simples “distrito” do Rio de Janeiro. Gusmão pretendia implantar o Tratado de Madri e, para isto, havia designado Gomes Freire para governar a Repartição Sul. O então governador de São Paulo foi enviado de volta à Lisboa. Gomes Freire, nessa ocasião, mandou buscar, confiscar, todos os livros administrativos da extinta Capitania de São Paulo. Grande parte desses documentos sumiu no Rio de Janeiro. A mando de Gomes Freire, foi feita uma nova demarcação da região, agregando aquele território paulista que, desde então, passou a pertencer às Minas Gerais. Os povoados do Campo Grande ficaram à sua própria sorte.

Com a morte de D. João V e sua sucessão por D. José I, cujo Primeiro Ministro foi o Marquês de Pombal, a política sofreu muitas transformações. Alexandre de Gusmão e D. Gaspar foram escorraçados pelo novo rei e perderam o poder na Colônia. Gomes Freire recebeu determinação para cuidar da demarcação das fronteiras do Sul e de que comandasse a implantação do Tratado de Madri. Em seu lugar, nas Minas Gerais, ficou seu irmão, José Antônio Freire de Andrade, sob ordens de não provocar mais os paulistas.

A região do Sapucaí estava demarcada pela Coroa, mas não conquistada de fato. Era, na verdade, ocupada por pretos forros e brancos pobres, todos renegados e hostis a qualquer governo. Logo, os ataques recomeçaram. Em 1752, o então governador José Antônio Freire de Andrade mandou que o Pe. Dr. Marcos Freire de Carvalho marchasse com uma expedição para, em nome do Bispado de Mariana, tomar posse da região. Mal o padre e sua tropa adentraram o Campo Grande, foram massacrados pelos quilombolas, liderados pelo próprio Rei Ambrósio, que lhes tomou o padre, a sua preciosa carga e todos os seus escravos. O

governador, então, chamou o paulista Bartolomeu Bueno para a empreitada de destruição dos quilombos do Campo Grande. Dessa expedição decorre o mapa do capitão Antonio Francisco França.

Figura 3. Mapa do capitão Antônio Francisco França feito entre 1760 e 1763



Fonte: Coleção da Família Almeida Prado IEB/USP – foto de 1992/TJMartins

Após a última batalha de dezembro de 1759, entregou cerca de 3.900 pares de orelhas ao Governador José Antônio Freire de Andrade. Depois de todo esse morticínio, final de 1760, não havia mais notícias do Rei Ambrósio. Entre os prisioneiros, o de maior destaque é Pedro Angola. Dele, disse o Governador José Antônio Freire de Andrade, em várias correspondências, que era para ser enviado galés para o Rio de Janeiro, pois “em esse negro se soltando não ficará negro algum nesta Capitania que ele não torne a conduzir de volta para os quilombos do Campo Grande”. Constatamos, no mesmo documento supracitado, que esse prisioneiro, juntamente com outros líderes do Campo Grande, num total de 50 quilombolas, foram encaminhados em galés para o Rio de Janeiro, onde serviram no desmorte de um morro e construção de um muro da fortaleza da ilha de Villegagnon. A partir daí, revelam os documentos que os quilombolas que escaparam do Campo Grande ficaram enlouquecidos. Atacam a capela de Bambuí; atacam quartéis de guarda; atacam fazendas; fazem prisioneiras brancas; botam freios na boca de homens brancos e os cavalgam; matam; descarnam; etc.

Gomes Freire morreu em 1763, acusado de covardia e traição por ter perdido todo o Sul para os espanhóis. Morreu acusado também de ter roubado, junto com seu irmão, os cofres das capitanias que governou. Neste mesmo ano, a capital da Colônia se deslocou de Salvador para o Rio de Janeiro. São Paulo recobrou o predicamento de Capitania, o que só se concretizaria em 1765. Luiz Diogo Lobo da Silva, novo governador da Capitania de Minas Gerais, em 1764, faz uma longa viagem percorrendo toda a região que fora abrangida pelo “Sapucaí” no destruído Campo Grande. Toma providências criando fortes, melhorando picadas, instalando tropas e distribuindo sesmarias. Mesmo assim, a região do “Sapucaí” ficaria praticamente despovoada até por volta de 1875/1880 (século XIX), quando passou a receber grandes contingentes de imigrantes italianos, que se instalaram nas terras “quilombolas”. Dezenas e dezenas de outros quilombos continuariam a surgir depois de 1760/1770. Porém, não se assemelharam ao Campo Grande (MARTINS, 2018).

Para além dos grandes quilombos, inúmeros redutos formaram-se por toda América escravista. Sempre em busca de autonomia, os quilombolas estabeleciam redes de relações, especialmente comerciais, que possibilitavam a existência e continuidade do quilombo. De acordo com Flavio Gomes (2012), as comunidades quilombolas nunca estiveram isoladas, mas mantinham várias relações econômicas que as permitiam prosperar, sendo esta estratégia fundamental para a continuidade do quilombo:

No Brasil e em outras partes da América, como Jamaica e Suriname, a localização geográfica foi um importante fator de sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos. Apesar do difícil acesso, a maioria delas, sempre que possível, se estabeleceu em regiões não totalmente isoladas das áreas de cultivo, fossem elas exportadoras ou não, e dos pequenos centros de comércio e entreposto mercantis. Isso funcionava como estratégia econômica, uma vez que permitia a realização de trocas mercantis entre quilombolas, escravos e vendeiros, tão comum em toda a América durante o período escravista. (GOMES, 2012, pp. 310-311).

Essas relações, oriundas das trocas mercantis, formavam uma rede de relações que eram estratégicas para a continuidade do agrupamento. Tais redes foram complexas e extremamente importantes e foram nomeadas pelo historiador Flavio Gomes como campo negro (2012):

Podemos ver bem mais do que uma simples relação econômica em todas essas conexões entre quilombolas, escravos nas plantações, taberneiros e remadores, e que também podiam envolver caixeiros-viajantes, mascates, lavradores, agregados, escravos urbanos, arrendatários, fazendeiros e até

mesmo autoridades locais (muita das quais donas de fazendas). Esses contatos acabaram por constituir a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, da qual os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção de sua autonomia. Aí foi gestado um genuíno **campo negro**. Essa rede complexa de relações sociais adquiriu lógica própria, na qual se entrecruzavam interesses, solidariedades, tensões e conflitos.

O que denominados campo negro é essa complexa rede social. Uma rede que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos. O **campo negro**, construído lentamente, acabou por se tornar palco de luta e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão. (GOMES, 2012, p. 318, grifo nosso).

Para além das questões materiais, o campo negro possibilitou uma rede de relações fundamental para a existência que, sabemos, extrapola o mundo físico, mas adentra os mundos relacionais, psíquicos e espirituais. A base, no entanto, para isso acontecer, é material, é a terra enquanto fator central para a autonomia e liberdade.

A formação de quilombos é um aspecto da escravidão pouco estudado no Brasil. Menos ainda é a relação entre quilombos e a sociedade que os cercava. Embora os especialistas sobre o assunto já tenham chamado a atenção para o engano, predomina uma visão do quilombo que o coloca isolado no alto da serra, formado por centenas de escravos fugidos que se uniam para reconstruir uma vida africana em liberdade, ou seja, prevalece uma concepção “palmarina” do quilombo enquanto sociedade alternativa. Um grande número de quilombos, talvez a maioria não foi assim. Os fugidos eram poucos, se estabeleciam próximos a povoações, fazendas, engenhos, lavras, às vezes nas imediações de importantes centros urbanos, e mantinham relações ora conflituosas, ora amistosas, com diferentes membros da sociedade envolvente. Sociedade envolvente e também absorvente, no sentido de que os quilombolas circulavam com frequência entre seus quilombos e os espaços „legítimos“ da escravidão. (REIS, 2012, p. 380).

O aprofundamento de futuras pesquisas podem trazer elementos para que o quilombo seja melhor compreendido em sua função formativa das nações afro-latino-americanas, uma vez que foi fonte de produção alimentícia, cultural, organizacional, e que sua estrutura de resistência e de reprodução sócio-cultural, continua em vigor.

2.3 Acesso à terra na passagem do século XIX para o XX

A ocupação da terra permite a autonomia das práticas produtivas e da reprodução cultural, além de ser fator decisivo para a existência comunitária. Durante toda a escravidão, a busca por esta conquista foi constante. Mesmo diante de tantas adversidades, esse intento, por vezes, foi alcançado, através da posse, da compra, da negociação, do recebimento de herança,

o que possibilitou a formação de um campesinato negro dentro da escravidão e no pós-emancipação. As roças dos quilombos e as roças em áreas internas aos latifúndios, negociadas pelos cativos com seus senhores produziam alimentos para seu próprio consumo e para negociar com seu entorno. Assim, o grande expoente da autonomia escrava e dos libertos era a ocupação de um pedaço de terra para produzir a sua maneira. Sidney Mintz analisa a formação de um campesinato negro no Caribe pós-emancipação, que teria se originado do desenvolvimento da economia própria dos cativos durante a escravidão. Segundo este autor, os escravos dos sistemas de roças e os quilombolas organizados em comunidades, ao desenvolverem variadas práticas e relações econômicas, inclusive com acesso aos mercados locais, constituíram um modo de vida camponês (MINTZ *apud* MACHADO, 1994, p. 50).

Durante o período colonial, o acesso à terra na colônia portuguesa estava orientado por duas normas principais, a primeira era a política de doação de sesmarias para homens, brancos, católicos e com posses, que deveriam ocupar e produzir. Em caso contrário, era direito da Coroa portuguesa retomar as terras ao seu domínio. A segunda era as Ordenações Filipinas, que garantia a posse efetiva como recurso legal para a obtenção da propriedade. A efetiva ocupação constituía-se, então, como o eixo central da apropriação fundiária, legalmente embasada na legislação portuguesa.

De fato, mesmo sob o domínio da Coroa portuguesa, sempre fora possível vender ou passar em herança terrenos que jamais haviam sido oficialmente doados. Essa prática se tornou regra após a emancipação política. Deste modo, uma situação de fato acabava por gerar atos jurídicos (compra, venda, inventários, arrendamentos) capazes de sancionar direitos de propriedade. Essas ações, entretanto, só se tornavam possíveis quando reconhecidas como tais pelo conjunto das pessoas envolvidas nas transações, especialmente vizinhos na mesma região. Raras sesmarias foram revalidadas e demarcadas e isso porque os processos de demarcação de terras, que teoricamente deveriam ser a última instância no que se refere ao reconhecimento do direito de propriedade, podiam tornar-se impraticáveis, se sofressem contestação de vizinhos que se sentissem logrados em seus direitos. Em outras palavras, mesmo na existência de títulos legais, o reconhecimento costumeiro e consensual do direito de posse de alguém dependia, em última instância, de seu efetivo poder, construído em bases costumeiras, sobre as terras em questão. Como esse equilíbrio era necessariamente instável, as propriedades podiam alargar-se ou reduzir-se, no decorrer do tempo, na dependência dos recursos de poder de seus proprietários legais. (...) De modo que as Ordenações Filipinas, em termos jurídicos, foram mais relevantes que a política de doação de sesmarias para dar fundamento legal a direitos de propriedade fundamentados no costume. (MATTOS, 2013, p. 84).

Com a extinção do tráfico africano e a aprovação da Lei de Terras (Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850) sobrepondo-se às Ordenações Filipinas, esses modos foram alterados. A

lei instituiu a mercantilização da terra como único meio legítimo de posse, sendo que, para a realização das titulações, o Estado, em processo de formação, utilizou-se dos registros paroquiais para reconhecer as posses já existentes. Fato revelador das intrínsecas relações que mediavam o Império e a Igreja.

Este reordenamento renovou a impossibilidade da obtenção de um título de propriedade de terra a livres e libertos, tanto no que tange ao meio financeiro, quanto aos meios técnicos, no caso a leitura e a escrita. A Lei de Terras se fez em intenção, estreitamente associada às perspectivas de declínio da escravidão, abertas pela extinção do tráfico de africanos. Ao cativo do trabalhador, seguiu-se o cativo da terra (MARTINS, 2010), como forma de subordinação do trabalhador rural ao capital e como meio de capitalização, na garantia de financiamento para os produtores rurais, especialmente em São Paulo.

A restrição de acesso à terra, legitimado apenas por compra e venda, ou seja, o cativo da terra, está relacionada com a transição do trabalho escravo para o trabalho livre. Segundo José de Souza Martins, a abolição progressiva da escravidão (da qual a Lei Eusébio de Queiroz é um marco fundamental ao proibir, de forma contundente, o tráfico negreiro) requereu a montagem do cativo da terra, ou seja, a terra deixava de ser livre para ser aprisionada como mercadoria pelo capital — a transição da renda capitalizada escravista à renda capitalizada em terras. Movimento importante na manutenção da subordinação do trabalho, agora, não mais escravo, mas livre, o trabalho do imigrante. (SUZUKI, 2007, p. 90).

De acordo com Suzuki, trata-se de um momento de transformação nas relações de trabalho e de acesso à terra, sob a influência inglesa, para a liberação da renda capitalizada no escravo e sua penetração no circuito da produção, que acaba por ocorrer com a sua transferência para a renda capitalizada em imóveis urbanos. A inserção do trabalho do imigrante estava atrelada à transição da renda capitalizada escravista em renda capitalizada em terras, sendo o trabalho escravo negro paulatinamente abandonado e não mais fonte de produção e riqueza para o fazendeiro.

Por detrás deste reordenamento jurídico, havia um projeto de modernização subjacente à proposta, uma “tentativa de manter a produção agrícola de escala com base no trabalho agrícola coletivizado e não familiar sujeito a uma divisão de trabalho o mais racional possível e administrado de forma centralizada” (MATTOS, 2013, p. 93). O impacto social da Lei de Terras se deu com o privilegiamento da posse legal em detrimento da ocupação efetiva, de modo que as relações costumeiras, que, até então, regiam a prática fundiária, pelo menos no Sudeste, perderam seu substrato legal.

A partir desse quadro, lenta e desigualmente, desenvolve-se um processo de fechamento do acesso ao título de propriedade de situações para o conjunto dos lavradores de roça, tornando a estabilidade da pequena produção agrícola, mesmo dos mais bem-sucedidos entre eles, dependente única e exclusivamente de relações costumeiras, que não se faziam mais juridicamente sancionadas, ou da compra de um pedaço de terra. (MATOS, 2013, p. 94).

Desse momento em diante, quem tinha alguma reserva de capital passa a comprar terra e não mais escravos. E as possibilidades de fixação do liberto à terra, como um desejo de autonomia e liberdade, tornam-se muito mais difíceis.

As comunidades negras em questão, neste trabalho, marginalizadas historicamente, estiveram, durante o processo de formação da nação, construindo e reconstruindo vias alternativas de pertencimento ao território, formando territorialidades próprias que se opunham e dialogavam com a sociedade vigente. As questões de poder, expressas nas relações raciais, orientaram conflitos ora menos, ora mais aparentes.

Essas pressões foram se transformando durante o tempo, mas sem deixar de existir. José de Souza Martins (2010) explicita as características dessa relação dos homens com a terra, mediada pelo capital, em que esta passa a ser terra de negócio em oposição à terra de trabalho. Em consequência da cobiça, que esta lógica de mercado despertou, os camponeses foram pressionados com expedientes espúrios, tais como o auxílio do aparato judicial e violência física direta, que agiram no sentido de negar-lhes o direito de obter o registro legal de suas posses, invariavelmente muito mais antigas do que o tempo mínimo requerido pela legislação para a sua transformação em propriedades.

Ainda assim, diante de tantas dificuldades e pressões de variadas ordens, territorialidades negras foram geradas e gestadas inscritas em territórios nacionais, agrupamentos que se diferenciam do seu entorno, devido ao modo de vida e ao passado histórico. De acordo com a antropóloga Neusa Gusmão:

As especificidades de que são portadores os torna parte do universo camponês brasileiro e, ao mesmo tempo, os diferenciam a partir da condição étnica, da história particular que lhes deu origem. Muitas vezes, vivendo em terras devolutas ou públicas, constituem-se como posseiros; por vezes pequenos proprietários, constroem coletivamente a vida sob uma base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade negra. Dentro dela elaboram-se formas específicas de ser e de existir enquanto grupo negro. (GUSMÃO, 1992, p. 117).

E ainda:

A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo; supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos. Supõe uma relação espaço/tempo particular da constituição da comunidade negra e de sua vivência. Resulta da apropriação exclusiva do solo via seu ordenamento simbólico e engendra o conjunto de relações vividas com o passado, como presente. (GUSMÃO, 1992, p. 119).

Tais ocupações dificilmente poderiam ter sua posse confirmada por uma documentação legal. Além dos grupos negros, outros foram se acomodando nas bordas dos territórios da reprodução intensa do capital, formando terras de uso comum que, hoje, estão sendo reconhecidas como populações tradicionais.

A historiadora Maria Helena Machado, em seu livro “O Plano e o Pânico”, analisa, no capítulo “Senhores e escravos na construção do sonho da terra”, a formação de assentamentos independentes de roceiros libertos no que, hoje, é o Estado de São Paulo. O final do século XIX e início do XX, no sudeste brasileiro, foi um período em que foi propício, a livres e libertos, a territorialização a partir da inserção em um sistema costumeiro de uso da terra, um sistema intrincado de propriedade, que envolvia todas as camadas sociais do mundo rural, com o reconhecimento de todos, proprietários, posseiros, arrendatários, vizinhos.

O surgimento dessas comunidades de libertos em terras já ocupadas ou, de certa forma integradas a algum circuito econômico, foi um movimento de certa envergadura. Com o fim da escravidão e o pequeno valor comercial da terra, diminuiu o controle das camadas proprietárias, o que permitiu que essas pessoas pudessem morar e produzir. Surgiram diversas comunidades negras no pós-abolição.

Práticas valorizadas pelo escravo, a agricultura de subsistência, de caráter individual ou familiar, provia-os de margens de autonomia, aparecendo como uma das reivindicações mais fortes dos plantéis. Uma vez alforriados e dispostos da unidade produtiva, os libertos se apegavam a seus objetivos: o desprezo quanto à manutenção da agricultura comercial exportadora, mesmo quando em vantagem própria, tinha sua contrapartida na instituição da agricultura de caráter individual como base de uma comunidade camponesa, tantas vezes descritas nos bairros rurais paulistas.

Vida comunitária independente, com suas festas e casamentos, realizados em torno das moradias e vendas rurais, que, por sua vez, serviam de comprovação da indisciplina dos libertos. (MACHADO, 1994, p. 70).

Livres e libertos tiveram acesso a porções de terra e constituíram modos de vida que correspondiam às suas concepções de produção, liberdade e autonomia. As terras se

mantiveram indivisas, o que sugere “funcionalidade da vida em comunidade que, por sua vez, exercia o papel de escudo às tensões e hostilidades a que muito certamente deveriam estar sujeitos seus habitantes” (MACHADO, 1994, p. 59).

O assentamento de libertos em áreas de pouca expressividade econômica ou ainda em faixas de terra subutilizadas ou marginais a fazendas (em regiões menos dependentes do trabalho escravo e que, por tal, comportavam formas mais variadas de acesso à terra) podiam, e realmente acabavam por provocar a aversão das forças da ordem e da manutenção do *status quo*. Mais conflituoso seria quando libertos, escorados pela vontade senhorial, manifesta em testamento devidamente reconhecido e lacrado, tentaram se assenhorar de terras produtivas. (MACHADO, 1994, p. 59-60)

Essas ocupações foram responsáveis pela:

criação de ilhas de descontinuidade na monotonia da paisagem do café, retirando a terra de sua vocação manifesta – de servir de suporte para o enriquecimento rápido de fazendeiros e comissários e, mais tarde, dilapidada, transformar-se em retaguarda de abertura de novas plantações, na forma de pastos e capoeiras, que passavam, igualmente, a acolher toda uma massa de gente agregada e dependente do proprietário -, as tentativas de permanência de grupos de libertos nessas áreas encontraram, desde logo, flagrantes hostilidades, acarretando articulações rápidas e certeiras de toda uma comunidade de interesses afrontada em seus direitos fundamentais, que não tardou em varrer exemplarmente essa mancha dos canais legítimos de acesso à liberdade e propriedade da terra. (MACHADO, 1994, p. 60).

A expansão da agricultura cafeeira capitalizada, com sua insaciável necessidade de braços e terras, foi-se impondo, na virada do século XIX, à constituição de um proletariado rural. O *boom* do café encobriu a realidade, tanto das regiões menos integradas ao circuito exportador, quanto das áreas marginais às grandes fazendas. Nesse contexto, esse incipiente movimento de assentamentos de libertos foi sendo, paulatinamente, encoberto pela grande produção cafeeira.

Os Negros da Capela Velha, como ficaram conhecidos, foi uma comunidade formada por libertos que surgiu em Guareí, termo de Tatuí, a partir de uma doação feita em testamento a dois escravos de uma faixa de terra marginal à fazenda do senhor. A comunidade sobreviveu mais de quarenta anos, expandiu-se abarcando novas terras, que ficaram abandonadas após a morte do proprietário. Em 1880, possuía mais de 80 pessoas, quarenta casas, paióis, animais de criação e gado. A região era integrada ao caminho das tropas entre Curitiba e Sorocaba, miserável no começo do século XIX, tendo, como principais atividades econômicas, a agricultura de subsistência e a criação de algum gado. No entanto, a adequação da economia

local aos parâmetros da produção comercial, exigiu uma reordenação das relações de propriedade e trabalho capazes de suportar a agricultura intensiva e monocultora que ali se procurava viabilizar, integrando-se aos circuitos da economia exportadora paulista, com açúcar e depois café (MACHADO, 1994).

Diante desses vetores, a comunidade foi despejada, mesmo com a legitimidade da doação e a antiguidade da posse. Os descendentes do senhor doador das terras já a tinham vendido a terceiros sob o seguinte argumento:

Justificando o direito legal à posse das terras de Capela Velha, argumentavam Ignácio José Soares e outros que, verificando-se que os réus lá estavam apenas a título precário e como agregados, sem ânimo de comprar a fazenda que ocupavam por mais de trinta anos, os requerentes, detentores legítimos da posse da terra, exigiam a retirada incondicional dos libertos, sem direito a qualquer indenização. (MACHADO, 1994, p. 57)

O processo foi iniciado em 1881 e a sentença final anunciada em 1886, mas o conflito se alongou, pois os libertos de Guareí estavam obstinados a permanecer em suas terras. Conquistaram a simpatia da população local e do chefe de polícia, que optou, em dada ocasião, por não enviar sua cavalaria para cumprir a ordem de despejo. Apenas em 1889, devido à mudança nas forças políticas locais, o despejo foi realizado com extrema violência. Diante da resistência dos moradores, o uso da força policial foi justificado, o que resultou no assassinato de duas pessoas, queima de casas, benfeitorias e criações, além da prisão de grande número de pessoas, inviabilizando qualquer possibilidade de retorno à terra.

Destruída a comunidade de Guareí, seus habitantes expulsos e seu modo de vida desarticulado, a ordem pode ser retomada e a terra novamente integrada a seus canais legítimos – isto é, da posse formalmente reconhecida àqueles capazes de manipular a seu favor os meandros da burocracia, dos papéis e cartórios, da reincorporação da mesma ao mercado comercial de terras, com diminuto valor. (MACHADO, 1994, p. 58).

Na sociedade da época, era visto com bons olhos a fundação de colônias de imigrantes europeus, no sentido do embranquecimento da nação, mas também como maneira de manter o *modus operandi* da grande produção. O liberto era inviável, já que sua tendência era abandonar a grande fazenda e ir praticar a pequena agricultura. Questão de valores e princípios. A lógica monocultora não fazia sentido para a vida em comunidade. Nos projetos de liberdade dos escravos, livres e libertos, o desejo de tornar-se agricultor independente era central, uma vez que é a terra a base para a liberdade e a autonomia. No entanto, esse acesso

não conseguia se realizar com base em parâmetros legais, por motivos diferentes no decorrer da história.

Ao longo século XX, foi se intensificando os avanços de vetores de modernização através de frentes de expansão, urbanas e rurais, e em diversas comunidades negras surgiram conflitos referentes a disputas territoriais, uma vez que suas ocupações passaram a ser entraves para projetos de crescimento urbano e de instalação de infraestruturas.

No campo e na cidade, vão se construindo territórios do capital, mas sem destruir todas as formas pré-existentes que, ao se metamorfosearem, encontram maneiras de resistirem e persistirem, enquanto outras são criadas. Vale, aqui, lembrar, no campo, a existência dos caiçaras, dos quilombolas, das populações ribeirinhas, dos faxinalenses, dos ocupantes de fundos de pastos, das populações indígenas, dentre múltiplas possibilidades de resistência e de criação de formas sociais que se conformam em territórios que negam o território do capital, marcado pela lógica da modernização no sentido da constituição de uma nova relação entre o campo e a cidade, no mundo da modernidade e do moderno. (SUZUKI, 2007, p. 93).

Perante o Estado, tanto no Brasil quanto na Colômbia, essas múltiplas territorialidades são percebidas de uma forma semelhante. Não são tidas nem como terras públicas e nem como terras privadas, são áreas onde a modernidade estatal não alcançou através de suas frentes de expansão. Nessas brechas, desenvolveram-se territórios com regimes de propriedade comum, sentido de pertencimento ao lugar e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. São modos de vida pautados em uma visão de mundo que não corresponde à lógica expansionista e expropriatória do capital, onde vigoram outras relações de tempo-espaço e que aqui estamos denominando como territorialidades *amefricanas*.

2.4 Quilombismo e Cimarronismo no século XX

Para a intelectual Beatriz Nascimento, o quilombo, entendido como um sistema social alternativo organizado pelos negros e, resistente às diversas formas de subjugação social, não terminou com a abolição, mas permaneceu vivo enquanto estratégia de resistência e enfrentamento da subalternização, ainda que nem sempre sob o mesmo nome, e nem sofrendo o mesmo tipo de repreensão. Com os avanços da sociedade urbano-industrial o negro e outros sujeitos subalternizados permaneceram em situações marginais, em favelas e áreas periféricas das cidades, ou como entraves aos projetos de modernização no campo. Assim, o quilombo, embora transformado, perdurou no tempo, interligando, através de uma

linha de continuidade histórica, o passado ao presente das atuais favelas, periferias e comunidades rurais. (NASCIMENTO, 2018).

Para além de seu caráter bélico, o quilombo é prenhe de uma proposta social construtiva. Embora a grande parte da documentação histórica seja reveladora dos conflitos com os poderes vigentes, alguns fragmentos mostram os momentos de paz, ou seja, de produção material e imaterial, que são a verdadeira expressão da resistência: o quilombo enquanto núcleo social organizado, que desenvolve relações sociais intrínsecas e relações econômicas e sociais com sua vizinhança. São as roças com produtos variados, a criação de animais, o fabrico de ferramentas, as trocas com os vizinhos, incluindo vendas e comerciantes. De dentro dos refúgios nas matas, o quilombo organiza sua estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo, entre os ataques repressivos, ora retroagindo, ora se reproduzindo. O momento da “paz quilombola” representa o caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, ainda que potencialmente passíveis de escravidão, momentos que talvez ameaçassem muito mais o regime escravocrata do que o da guerra (NASCIMENTO, 2018).

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade da vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias de destruição. (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

Desta maneira, o quilombo é visto como um evento histórico que faz parte de um universo simbólico, onde o seu caráter libertário é um impulsionador ideológico da afirmação racial e cultural do grupo. O quilombo deixa de ser visto apenas como projeto insurrecional de contestação da ordem social e é entendido no seu aspecto propositivo de modelo organizativo social. E essa proposta organizativa perdurou no tempo como ideia e como prática.

No mesmo sentido pensado por Beatriz Nascimento, para o intelectual negro brasileiro Abdias do Nascimento, o quilombo não significa escravo fugido, mas, sim, reunião fraterna e livre; encontro em solidariedade, convivência, comunhão existencial. A sociedade quilombola, ou quilombista, representa uma etapa avançada no progresso humano e sociopolítico em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam essa afirmação. Nos quilombos é possível encontrar a vivência de cultura coletiva. Surgidos da necessidade vital dos africanos escravizados em resgatar sua liberdade e

dignidade, os quilombos asseguram a existência do sujeito como ser humano, negando a escravidão através da organização de sociedades livres no território colonial. A existência dos inúmeros quilombos representou um movimento sociopolítico e econômico amplo e permanente, que perdurou no tempo, uma vez que o sistema de subjugação contra o negro não se arrefeceu.

A fim de pensar as resistências negras contemporâneas, Abdias propôs o conceito de quilombismo para explicar a linha de continuidade de distintas formas de manutenção da vida física e cultural existentes na diáspora. Nesse sentido, o quilombo representa a estruturação social em formas associativas que, tanto podem se localizar no interior das matas de difícil acesso, como modelos de organização permitidos ou tolerados pela classe dominante, como as irmandades, clubes, associações, confrarias, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafeiras, todas essas formas, as “legalizadas” e as criminalizadas, têm em comum a importante função social de sustentação da continuidade africana, como focos de resistência física e cultural.

(...) os quilombos “legalizados” e os fora da lei formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica, cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de situações e significações, a essa práxis afro-brasileira de resistência à opressão e de autoafirmação política, eu denomino de quilombismo. Importante é destacar que essa tradição de luta quilombista existiu e existe através de todas as Américas. (NASCIMENTO, 1998, p. 89).

O autor propõe o quilombismo enquanto um conceito científico-histórico-social. As práticas dos quilombolas do passado deixaram um legado que pode ser apreendido no período contemporâneo enquanto uma teoria científica fundida às práticas históricas *amefricanas*. No sistema econômico do quilombo, as relações de produção não se baseiam em uma economia espoliativa de degradação social do trabalho, fundada na razão do lucro a qualquer custo. O quilombismo articula os diversos níveis da vida comunitária e propõe a realização completa do ser humano. Nessa dinâmica, todos os fatores e elementos básicos da economia são de propriedade e uso coletivos. Disso resulta que o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração, uma forma de libertação humana da qual todo cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social.

Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente e perseverante, permeando todos os níveis da vida negra, infiltrando-se até os mais íntimos refulhos da personalidade afro-brasileira. Um ideal forte e denso que normalmente permanece reprimido pelas estruturas dominantes; outras vezes

ele é sublimado por meio dos vários mecanismos de defesa fornecidos pelo inconsciente individual ou coletivo. Mas também acontece que o negro se apropria às vezes dos mecanismos que a sociedade dominante maliciosamente lhe concedeu com o propósito oculto de assim melhor controlá-lo. (NASCIMENTO, 1998, p. 100).

Em 1978, o Movimento Negro celebrou Zumbi dos Palmares, tomando-o como símbolo de uma sociedade democrática, livre, tomando o quilombo como o símbolo icônico da resistência negra na diáspora transatlântica. No discurso:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra dos Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra! (NASCIMENTO, 1978 *apud* NASCIMENTO, 1998, p. 282).

O quilombismo tem um caráter nacionalista, mas um nacionalismo negro, que é universalista e internacionalista, que se articula ao pan-africanismo, ao sustentar uma radical solidariedade com todos os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas em função de raça, cor, religião, sexo ou ideologia. Vê a luta de libertação de todos os povos, respeitando suas respectivas culturas nacionais e integridade política, colocando-se como uma luta anti-imperialista. O quilombismo, como filosofia nacionalista, nos ensina que a luta de qualquer e todos os povos deve enraizar-se na sua própria identidade cultural e experiência histórica.

Abdias do Nascimento (1914-2011) ocupou seu lugar em um cenário em que a classe intelectual da América Latina estava constituída como um espaço de homens brancos que priorizavam o pensamento eurocêntrico e impunham uma estética de viés europeia, de maneira que as *intelligentsias* negra e indígena dificilmente ocuparam um lugar de destaque nas sociedades latino-americanas. Certamente, não por falta de pensadores notáveis.

O intelectual, artista e ativista negro, ou um agitador, como se autodefiniu, dedicou sua vida à defesa da cultura e da igualdade social para a população afro-brasileira, trazendo em suas ideias uma proposta de projeto político para a nação como um todo. Fundou, em 1944, o Teatro Experimental Negro, foi membro da Frente Negra Brasileira, movimento negro de cunho político-social extinto pela ditadura do governo de Getúlio Vargas na década de 1930. Foi deputado federal (1983-1987) e senador da república (1997-1999). Em 1978,

participou da fundação do Movimento Negro Unificado e da formulação do dia 20 de novembro como o dia da consciência negra na cidade de São Paulo. Foi autor de diversas obras, tais como “O Griot e as Muralhas” (2006); “Quilombo”: Edição em fac-símile do jornal dirigido por Abdias do Nascimento (2003 [1948-1950]); “O Quilombismo” (2002 [1980]); “O Brasil na Mira do Pan-Africanismo” (2002); “Orixás: os Deuses Vivos da África” (1995) e “Sortilégio II: Mistério Negro de Zumbi Redivivo” (1979 [1957]).

Em tese acerca da intelectualidade negra na América Latina, o pesquisador Denilson Lima Santos (2015) compara obras literárias de Abdias do Nascimento e do colombiano Manuel Zapata Olivella (1920-2004), em análise acerca da presença das culturas banta e a iorubá nas sociedades da América Latina. Através das escritas literárias de homens e mulheres afrodescendentes, revelam-se propostas de uma episteme diferente da oficial, criada nestas terras através do conhecimento herdado da tradição oral africana, expressando uma estética tão importante quanto à hegemônica. Olivella expôs, em suas obras, a diversidade das identidades negras na América Latina, através de leitura sociológica, acompanhada da representação literária acrescidas de características antropológicas. Ambos escritores ressaltaram os elementos da tradição iorubá e banta como estética literária. Como integrantes da *intelligentsia* afro-latina, posicionaram-se como insurgentes e conscientes da pluralidade de vozes que estão presentes no mundo afrodescendente.

Manuel Zapata Olivella foi, além de escritor, médico e antropólogo. O tema principal de sua narrativa é a história da cultura dos habitantes do Caribe colombiano, em especial a vivência dos negros e dos indígenas. Em sua importante obra, o romance *Changó, el Gran Putas* (1983), apresenta a epopéia da diáspora africana, narrando suas origens na África, as histórias dos quilombolas em Cartagena e da independência do Haiti até chegar à luta contra a segregação nos Estados Unidos. Em suas pesquisas, realizou numerosas viagens à África com o objetivo de compreender melhor o cotidiano de seus ancestrais e o terrível desenraizamento que sua transferência forçada para a América implicou. Em particular, ele compilou as explicações formuladas pelos próprios escravos a partir de sua própria cosmogonia. Assim, recolheu a história mítica que atribuía o infortúnio sofrido à fúria desencadeada pela luta entre o famoso deus ioruba Xango e os seus treze irmãos. Consequentemente, caberia ao próprio Xango fortalecer o espírito do filho africano exilado na América. Sua obra foi fortalecedora da afrocolombianidade, tendo em comum, com as obras de Abdias do Nascimento, o caráter de projeto estético atrelado a finalidade política. Ambos ocuparam postos políticos de primeira ordem em seus países (SANTOS, 2015).

Abdias assumiu o cargo de senador em março de 1997, como suplente de Darcy Ribeiro, em um momento histórico em que a questão racial estava em evidência com setores da sociedade convencional, reconhecendo o caráter discriminatório da sociedade, debatendo formas de ação para combater, marcado pelo tricentenário de Zumbi dos Palmares, em 1995, com a Marcha contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida e com inúmeros acontecimentos de âmbito nacional e internacional em todo o País.

De dentro do gabinete de senador, entre 1997 e 1998, foi responsável pela publicação da Revista Thot, de caráter quadrimestral. Elaborada, juntamente a sua equipe, a revista foi um veículo de divulgação das atividades parlamentares e de informações e debates sobre temas de interesse à população afrodescendente e à população do País como um todo, constituindo uma questão nacional de alta relevância. Thoth propunha o debate, a convergência de ideias e a expressão das diversas correntes de pensamento. O objetivo da revista era apresentar o “amplo panorama da luta negra no Brasil e na diáspora, abrindo espaço a uma gama de assuntos que abrangem desde a história das civilizações africanas até as manifestações mais atuais da rebeldia negra.” (NASCIMENTO, 1998, p.12). A revista contou com a publicação de textos de autores negros do passado e de jovens militantes na arena intelectual, mostrando a riqueza do pensamento africano e em combate a democracia racial. Como um fórum do pensamento afro-brasileiro, procurou com seu conteúdo refletir

as novas dimensões que a discussão e elaboração da questão racial vêm ganhando nesta nova etapa, inclusive o aprofundamento da reflexão sobre as dimensões históricas e epistemológicas da nossa herança africana, para além dos tradicionais parâmetros de samba, futebol e culinária que caracterizam a fórmula simplista e preconceituosa elaborada pelos arautos da chamada democracia racial. (NASCIMENTO, 1998, p. 14).

O título da revista remete às origens da herança civilizatória no antigo Egito, como a matriz primordial da civilização ocidental, que foi invisibilizada em função da distorção racista que nega aos povos africanos a capacidade de realização humana no campo do conhecimento. A referência a Thoth é uma maneira de recuperar a herança africana. Thoth, autor dos cálculos que regem as relações entre o céu, as estrelas e a terra, inventor e deus de todas as artes e ciências, senhor dos livros e escriba dos deuses, deus da sabedoria e inventor dos ritmos cósmicos, dominador da magia, patrono do aprendizado e das artes, creditado por invenções como a escrita, a geometria e a astronomia, áreas do conhecimento que fundamentaram o florescimento da milenar civilização egípcia. É ele quem registra o

conhecimento divino para benefício do ser humano. É um mestre da lei, tanto nos seus aspectos físicos, como morais. O poder de Thot é partilhado com Ma'at, sua contraparte feminina, aquela que encarna a filosofia de vida moral e ética, o caminho do direito e da verdade, os princípios morais e éticos da filosofia prática de vida da civilização egípcia. Thoth representa, junto com Ma'at, o conhecimento, a ciência e filosofia, a religiosidade e a ética na mais antiga civilização africana (NASCIMENTO, 1998).



Figura 4. Capa e contracapa da Revista Thoth

Fonte: xxxxxx

[jv1] Comentário: Inserir fonte

O conhecimento só é colocado em prática quando socializado e Thoth é responsável pela comunicação, transmitindo sua sabedoria para outros seres divinos e para os seres humanos. Por essa característica Thoth foi chamado pelos gregos como *Hermes Trismegistus* (Thoth, Três Vezes Grande), nome equivalente àquele dado aos livros que registravam a sabedoria metafísica herdada do antigo Egito. A identificação com Hermes, o mensageiro dos deuses gregos e aquele que conduzia as almas a Hades, o deus das estradas e dos viajantes, da sorte, do comércio, da música e dos ladrões e trapaceiros, viria a ser chamado de Mercúrio

pelos romanos. Os arquétipos de Thot e Hermes remetem à Exu ou Legbara, da cosmologia africano-brasileira, o mensageiro dos deuses, princípio dinâmico que possibilita o fluxo e intercâmbio de energia cósmica entre os domínios do mundo espiritual (orum) e o mundo material (aiyê), deus das estradas, da sorte, da brincadeira e da malandragem. Os paralelos e as semelhanças entre Thoth, Hermes e Exu não se reduzem a identidades absolutas, mas as linhas gerais de suas características apontam para uma unidade básica de significação simbólica (NASCIMENTO, 1998).

Todas essas histórias e símbolos fazem parte de um projeto estético e político de resgate de uma tradição africana escamoteada à população brasileira, enquanto matriz civilizatória e para o resgate da ética na política. Nesse sentido, as seis publicações de Thot apresentaram a atuação parlamentar de Abdias, relatando os projetos de lei elaborados junto a sua equipe e os pronunciamentos feitos. Entre os projetos de lei apresentados, houve o Projeto de Lei do Senado nº 234 de 1978, propondo a inscrição dos líderes da Conjuração Baiana no “Livro dos Heróis da Pátria”, que se encontra no Panteão da Liberdade e da Democracia na ocasião em que completavam duzentos anos da revolta. Ao inscrever os nomes de João de Deus Nascimento, Manuel Faustino dos Santos Lira, Luís Gonzaga das Virgens e Lucas Dantas Torres, líderes da Conjuração Baiana de 1798, no “Livro dos Heróis da Pátria”, o senador pretendia valorizar a luta destes heróis populares.

A revolta dos Alfaiates ou Conjuração Baiana, ocorrida em 1798, foi um dos mais importantes movimentos sociais de contestação do Brasil Colônia contra a Metrópole, embora pouco conhecida. Existe um foco maior sobre a Inconfidência Mineira, que foi um movimento revolucionário de cunho eminentemente político e conduzido por intelectuais, sacerdotes e abonados proprietários de terras, e um silêncio acerca do que ocorreu na Bahia, quando a insurreição assumiu um caráter social e foi liderada por gente do povo, como alfaiates e soldados, todos mulatos e pobres, sem nenhuma personagem de destacada situação na escala social.

Revolução articulada nas ruas entre escravos e libertos, soldados e artífices, operários e agricultores, o movimento baiano teve o objetivo de propiciar aos homens do povo acesso aos postos de trabalho que lhes eram negados por mero preconceito de cor. Em última instância, os revolucionários baianos, todos mulatos e pardos, lutaram pela emancipação dos escravos, perseguindo o ideal de instalação de um governo competente que não fizesse distinção de raça entre os cidadãos. Sentenciados com a pena de morte, os líderes João de Deus Nascimento, Manuel Faustino dos Santos Lira, Luís

Gonzaga das Virgens e Lucas Dantas Torres foram executados e tiveram seus corpos esquartejados. (NASCIMENTO, 1998, p. 70).

Ao resgatar a memória desses heróis como símbolo do espírito republicano, Abdias estava agindo contra o preconceito racial e promovendo bases para uma sociedade democrática. O Projeto de Lei inscrito em 23 de outubro de 1997 foi publicado no Diário do Senado Federal, no dia seguinte, com minuta de relatório favorável do relator, Senador Lúcio Alcântara, aguardando sua inclusão em pauta. No entanto, em 29 de janeiro de 1999, foi arquivado.

Também, em sua atuação parlamentar, Abdias direcionou seus esforços parlamentares na luta jurídica pelas comunidades remanescentes dos quilombos. Após a promulgação do artigo 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, já eram passados quase dez anos e apenas três terras haviam sido tituladas. Diante dos riscos que ameaçam aquelas comunidades e dos inúmeros conflitos entre comunidades quilombolas e fazendeiros, grileiros, madeireiros e mineradoras, o senador apresentou a Proposta de Emenda à Constituição nº 38, a fim de alterar os arts. 49, 129 e 176 e acrescentar o art. 233 ao Capítulo VIII do Título VIII da Constituição Federal, para garantir aos quilombolas os mesmos direitos assegurados às populações indígenas.

Observe-se, a propósito, que às garantias constitucionais conferidas aos remanescentes dos quilombos não se seguiu, como no caso das populações indígenas, a declaração de nulidade dos atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio ou a posse de suas terras. Assim, o decurso do tempo, em razão do não cumprimento imediato da Carta Magna, é aliado daqueles que obstam a efetivação dos direitos assegurados aos quilombolas. A presente Proposta de Emenda à Constituição tem o objetivo de impedir que se concretizem os obstáculos apostos à efetivação das garantias constitucionais conferidas às comunidades remanescentes dos quilombos. (NASCIMENTO, 1998, pp. 74-75).

Esta proposta legislativa também foi arquivada em 1999, ano seguinte ao fim da atuação parlamentar de Abdias do Nascimento, este afro-brasileiro que agiu, em toda sua trajetória política, intelectual, artística e militante, no sentido da construção de um projeto nacional humanitário e não racista. Assim como ele, muitos outros *amefricanos* atuaram neste sentido, mas foram invisibilizados pelo racismo. O *fazer política* foi e é uma prática afrodiaspórica contínua.

Esta compulsão patológica de ser branca e europeia está plenamente retratada na elite política do nosso País. Após uma viagem pela história desta

Casa, um olhar perquiridor sobre as origens raciais dos milhares de brasileiros que ocuparam estas cadeiras no Império e na República, consegui concluir que, antes de mim, mais de duas dezenas de filhos de africanos – aí incluídos pretos, mulatos, pardos, filhos de primeira e segunda geração – cumpriram mandatos no Senado. Tive de usar de uma sagacidade de pesquisador à beira da astúcia, indo a dezenas de fontes, cruzando vários dados, cotejando muitas informações, para chegar a esse número. Isso porque aqueles 22 senadores não assumiram etnicamente a sua condição de afro-brasileiros, muito menos as causas da negritude. Por um processo de autorrejeição da própria identidade, omitiram-na em seus currículos e assentamentos no Senado. Biógrafos e historiadores, seguindo a tradição de se manter uma “conveniência social” – na verdade, expressão de um racismo envergonhado – tentaram mascarar identidades, driblar genealogias, omitir ascendências, dissimular traços e características étnicas de muitos parlamentares que passaram por esta Casa. Retratistas, pintores e fotógrafos, por ordem dos senadores ou de seus familiares, ou mesmo por moto-próprio, falsificaram, europeizaram fisionomias, criaram cabeleiras, procurando esconder o “estigma” africano dos retratados, da mesma forma que outros fizeram aos papas africanos São Vitor I, Miltíades e Gelásio I, e aos inúmeros faraós do Egito antigo. Para fazer jus aos senadores afro-brasileiros que me antecederam, é preciso destacar aqueles que, mesmo escondendo a sua identidade de origem, lutaram pelo fim do abominável regime de escravidão no Brasil. (NASCIMENTO, 1998, p. 121).

A criação do conceito de quilombismo foi uma importantíssima contribuição deste intelectual, que compreendeu todas as formas de resistência bem como as formas afrocentradas de produção de vida e de conhecimentos como algo que têm unidade, que se interliga. O quilombo traz, em si, a negação do sistema escravista, perante o qual é resistência e luta, e também traz a afirmação, a proposta do porvir, a possibilidade da vida, da reprodução material e simbólica da existência. Do mesmo modo, em outras territorialidades amefricanas, presentes nas florestas, nas favelas, nos terreiros ou no Senado, essa resistência e potência do porvir afrocentrada se faz presente. O quilombismo agrega todas essas formas.

Na Colômbia, esse mesmo conceito se faz presente, sob a denominação de cimarronismo. Os espanhóis chamavam de cimarrón o gado selvagem, sem dono e sem marca, e assim chamaram aquelas pessoas que, ao serem escravizadas, fugiram para as montanhas, fundaram povoados e viveram livremente sem dono e sem marca. Como vimos anteriormente, a cimarronagem aconteceu durante toda a escravidão, enquanto diversas formas de resistências, da formação de palenques, aos cabildos e à cimarronagem jurídica.

A liberdade concedida aos escravizados pelos espanhóis criollos, em 1851, esteve ligada aos seus interesses econômicos, visto que a escravidão, naquele momento, já não era mais lucrativa e representava um atraso para o desenvolvimento econômico da sociedade. Nesta abolição, as elites criollas libertaram o país da instituição não mais lucrativa da

escravidão, mas não libertaram os ex-escravizados da condição subjugada de *negro*, o *outro*, em um projeto de nação branca europeizada. Essa negação da humanidade, verdadeira violação dos direitos humanos das populações afrodescendentes nas Américas, surgiu a partir do processo de animalização imposto pelo sistema escravista ao criar a identidade de *negro* enquanto animal e escravo “(...) negro no significaba persona negra no existía la persona negra en la esclavización porque el llamado negro era una propiedad, no tenía derechos era un bien mueble y en condiciones de propiedad. No podía vivir ni actuar como persona.” (MOSQUERA apud SANCHEZ, 2012).

Na formação do estado nacional colombiano, o racismo manteve-se como mentalidade, e a discriminação e a exclusão social como práticas, embasadas na concepção de que a pessoa africana não era uma pessoa, mas uma propriedade. A sociedade nacional se acostumou a ver a população negra e a população indígena fora das esferas sociais, invisibilizando-os. Segundo Juan de Dios Mosquera, a Colômbia oficial não correspondia a todo o território nacional, mas existia em determinados lugares, sendo o restante do país ocupado por comunidades que não eram consideradas cidadãs, em terras consideradas inutilizáveis, onde imperavam os perigos, as doenças, o subdesenvolvimento e o atraso. A população afrodescendente não era levada em conta pelo Estado, enquanto participante da nação, e foi mantida invisibilizada em termos jurídicos até 1991 (MOSQUERA, 2007).

Diante da continuidade das condições de exclusão social, e de desigualdade na condição cidadão, de uma sociedade que invisibilizou os afrodescendentes, o movimento de resistência se manteve. A partir da década de 1960, com influências do movimento por direitos civis norte-americanos, os afrocolombianos iniciaram uma nova etapa do cimarronismo, o *cimarronismo contemporâneo*, enquanto uma ideologia que consiste na

conciencia de nuestra identidad étnica, cultural e histórica, así como de la identidad social y política dentro de cada Nación. El cimarronismo promueve la organización autónoma, la unidad y la movilización afroamericana, incluyendo las estrategias de unidad popular y la solidaridad internacional con los pueblos que luchan en el mundo por la autodeterminación, la independencia y el progreso social [...] El Cimarronismo nos convoca a desintoxicar la conciencia personal y colectiva afroamericana de la sobrevaloración del blanco, a expulsar de nuestras mentes la personalidad blanca, la mentalidad del blanco, que han implantado en nuestros cerebros, en nuestros cuerpos, y a redescubrir y reafirmar individual y comunitariamente nuestros valores, nuestra personalidad Africana. (MOSQUERA, 2007, pp. 150-151)

Cimarrón hoje é o nome de uma importante organização que luta pelos direitos da população afrocolombiana, tendo por fundador e diretor, Juan de Dios Mosquera. Fundado em 1976, o Movimiento Cimarrón (Movimiento Nacional por los Derechos Humanos das Comunidades Afro-colombianas) tem o propósito fundamental de conquistar dignidade, a identidade e o empoderamento social e político para o povo afrocolombiano, lutar contra o racismo e a discriminação, incidir politicamente pela cidadania na sociedade colombiana, no governo e nos partidos políticos.

A afirmação de uma identidade positiva é construída com o conceito da afrocolombianidade, que pretende dar visibilidade e fortalecer uma identidade que traz o legado africano como base e como constitutivo da nação de pertencimento atual. O conceito que deriva em afrocolombiano/a revela a junção da herança africana com o pertencimento ao estado colombiano. O autor e militante define a afro-colombianidade como o conjunto de contribuições e contribuições materiais e espirituais, desenvolvidas pelos povos africanos e pela população afro-colombiana em processo de construção da nação. Essas contribuições envolvem a conjunção de realidades, valores, sentimentos e visões de mundo que se integram ao cotidiano do afro-colombiano. Um fragmento da entrevista com o mesmo autor é reproduzido a seguir, no qual ele amplia o conceito de afro-colombianidade:

Es un concepto que se propone desde la perspectiva de la metodología para la implementación de los Estudios Afrocolombianos, dentro de la educación y para la comprensión de la raíz afrocolombiana en la identidad cultural nacional. Este concepto surge de la Africanidad, el conjunto de valores materiales y espirituales que nos dejaron sembrado, en la sociedad colombiana, esos millares de africanos que llegaron secuestrados y esclavizados a Colombia. De ellos la sociedad colombiana heredó dos grandes legados: 1) El pueblo afrocolombiano, de carne y hueso, que es africano criollo y fromestizo; y 2) La afrocolombianidad como conjunto de valores que desarrollan la historia, el protagonismo, la contribución de los africanos y afrocolombianos en la fundación, construcción y desarrollo de la sociedad colombiana, en todas sus esferas. Esas dos bases son el legado que le dejó África al pueblo colombiano. (MOSQUERA, 2009 *apud* RODRIGUEZ, 2010, p. 37).

Se a afrocolombianidade é entendida como um conceito em que se confundem a herança africana e o papel do afrodescendente como cidadão colombiano, surge uma questão interessante. A identidade não é uma entidade estática, pelo contrário, está em constante transformação e se alimenta de várias influências. Termos, outrora pejorativos, como cimarrón e negro, tem seu significado revertido e positivado no sentido de busca por equidade

e justiça social. O cimarronismo contemporâneo é expressão das práticas amefricanas de resistência, através da identificação, reconhecimento e demanda por direitos.

Assim como Abdias do Nascimento, Juan de Dios Mosquera propõe um projeto nacional para todos os cidadãos, a partir de valores civilizatórios *amefricanos*. O aprendizado das múltiplas resistências, da formação de territórios comunais, da permanência de legados ancestrais que possibilitam à preservação e reprodução da vida, são contrapontos ao projeto aniquiliador que a necropolítica alicada pelos estados nacionais tem demonstrado. De modo que entendemos o Quilombismo e o Cimarronismo enquanto projetos políticos, epistêmicos, civilizatórios sustentados ao longo dos últimos séculos nesta *América Ladina*.

CAPÍTULO 3. DIREITOS ÉTNICOS E TERRITORIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

Nos processos de formação dos atuais territórios latino-americanos, determinadas populações foram racializadas, e como decorrência disto, postas no lugar da subalternidade.

Este processo é parte fundante da dicotomia hierarquizadora da modernidade/colonialidade, com forte atuação nas sociedades contemporâneas, o que é denominado por Quijano (2007) como o caráter colonial moderno do sistema mundo que conformou um complexo de classes sociais embebido na racialidade. Durante os fins do século XIX e meados do XX, a ideologia da mestiçagem como política de Estado para o branqueamento da população, físico e cultural, esteve atrelada à formação das sociedades nacionais no Brasil e na Colômbia, no sentido das tentativas de apagamento do negro e do indígena através da assimilação cultural ao padrão normativo da identidade nacional ou então do genocídio, o apagamento total através da morte. Na prática, a racialização da pobreza é traduzida através das condições objetivas de vida: exclusão socioespacial, genocídio, piores índices de renda, de acesso à saúde, à educação e à infraestrutura espacial.

O Estado Democrático de Direito, instituído pós Revolução Francesa de 1789, estabeleceu os direitos universais do cidadão, devendo ser todos indivíduos iguais perante a lei. Porém, a história tem demonstrado que se trata de uma ideia de cidadania que proclama que todos os homens são iguais nas letras, mas que na vida real são extremamente desiguais. Como convivem nesse modelo de organização política as diferenças de culturas, religiões, etnias, classes sociais, gênero, orientação sexual? Diante do não alcance da universalidade da cidadania, diversas alteridades constantemente lutaram e lutam por emancipação, o que na história recente pode significar acesso a direitos cidadãos e que, na prática, significa autonomia para o uso e posse do território e seus recursos.

A longa busca pela igualdade de direitos se transformou, em dado momento histórico, na luta pelo reconhecimento das diferenças, a partir da demanda por direitos civis, das mulheres, dos negros, de diversas minorias, que muitas vezes não são minorias quantitativas. As diferenças tornaram-se meios de acesso aos direitos, que originalmente seriam universais. E, dos meados ao fim do século XX, a etnicidade tornou-se legitimadora de direitos em consonância com as ideias do multiculturalismo dos Estados, uma chave de entrada para direitos cidadãos, tornados direitos específicos de determinadas parcelas historicamente excluídas. Raça/etnia tornou-se um elemento discursivo positivador da identidade e acessado como meio de reparação histórica.

Tratar da questão étnica na América Latina, em última instância, é postular princípios de justiça social para um segmento da população que se relaciona com o setor dominante em condições historicamente assimétricas: é explorado na produção, submetido a uma ordem jurídica alheia e que não o protege, está sujeito a relações cotidianas ou a representações que o

desvalorizam e que definem sua situação subordinada na sociedade. Na construção da identidade nacional, ele é o *outro* atrasado do projeto moderno, o selvagem da racionalidade civilizatória, é o excluído, o pagão, o derrotado, o sujeito indefinido e genérico, não especificado, na construção da identidade nacional. (URQUIDI, 2011, p. 3).

Essa condição de *outro* na identidade nacional é o que configura a condição da subalternidade. Os estados nacionais na América Latina se constituíram com bases em propostas do aniquilamento deste *outro* que, historicamente, não foi tido como cidadão. A discussão sobre o multiculturalismo traz à reflexão a oposição entre os direitos universais propostos no Estado de Direitos e as reivindicações específicas de movimentos sociais e ditas minorias. No campo da política, essa tensão remonta à formação do Estado-Nação. A antiga ideia de uma população mais ou menos homogênea em termos culturais cedeu lugar às atuais sociedades pluralistas, cujas tensões sociais impulsionadas pela pobreza e pela marginalidade, chegaram a uma situação explosiva. A inclusão social tem como objetivo a reparação às injustiças a partir do reconhecimento da diferença. Assim, exalta-se a diferença como percurso para se alcançar a igualdade. Atualiza-se, no campo político, a oposição entre os direitos particularistas defendidos por diversos movimentos sociais como forma de compensar as desigualdades e viabilizar uma integração social que preserve as diferenças. (FREDERICO, 2016).

No contexto internacional, após Segunda Guerra Mundial teve início uma descentralização do pensamento europeu com a descolonização da África e Ásia e, a partir dos anos 1960, o direito à diferença passou a ter maior visibilidade. Em termos de multiculturalismo estatal, o caso do Canadá, com o Québec se constituindo num Estado francófono dentro do Estado canadense, a fim de manter a língua e a cultura francesas, colocou em cena o debate sobre as políticas públicas e o direito à diferença. Nesse caso, o debate se dava entre culturas alicerçadas por Estados-nação que historicamente sempre se reconhecerão como tal.

No caso da América Latina, a partir do final do século XX, países em que os direitos universais (básicos) nunca chegaram a ser garantidos para a maioria, os processos de redemocratização e surgimento de novas formas de cidadania e políticas fundamentadas no discurso do respeito à diferença etnocultural, foram adotados como medidas compensatórias da desigualdade social e de ações reparatórias do racismo histórico (SANSONE, 2003). Aqui, o multiculturalismo conduziu ao outorgamento de direitos especiais para indígenas e afrodescendentes, populações historicamente subalternizadas, sendo tomado como ferramenta

para a instituição de ações afirmativas, com o potencial e a capacidade de desconstruir estruturas sociais, econômicas e políticas racistas e classistas, com as quais alguns grupos podem na prática romper ou defender-se de atos discriminatórios. (WADE, 2011, p. 27)

Em um movimento de reconfiguração política do Sul, nas últimas décadas, diversos países latino americanos passaram por uma renovação constitucional. É importante ressaltar que o Constitucionalismo não está isolado das outras ciências e práticas sociais. Assim, o debate acerca do novo constitucionalismo latino americano está atrelado à introdução de outras lógicas epistemológicas nas Constituições nacionais. A renovação política se fez com a introdução de princípios da plurinacionalidade ao longo de três ciclos de reformas constitucionais, conforme Urquidi (2011):

1 – entre 1982 e 1988: emergência dos princípios do multiculturalismo e do reconhecimento do direito à diferença das minorias sociais (exemplos Guatemala (1985), a Nicarágua (1987) e o Brasil (1988));

2- entre 1989 a 2005: reconhecimento da identidade multicultural e do pluralismo social, político e jurídico dos Estados latino-americanos. Neste período, reformaram suas constituições a Colômbia (1991), o México (1992), o Peru (1993), a Bolívia (1994), a Argentina (1994), o Equador (1998) e a Venezuela (1999);

3- entre 2006 e 2009, período em que se coloca em xeque o conceito unitário de nação com a formulação do conceito de Estados Plurinacionais, especificamente na Bolívia (2007-2008) e no Equador (2008).

Com relação aos direitos para populações afrodescendentes, podemos citar que em 1982, a Constituição de Honduras estabeleceu o dever do Estado em proteger os direitos e interesses de determinados grupos negros, especialmente das terras. A Constituição da Nicarágua de 1987 reconheceu às comunidades da costa atlântica o direito à propriedade das terras comunais e à manutenção de suas identidades culturais e estabeleceu, em 2003, o procedimento para a titulação. Em 1988, a Constituição brasileira garantiu a posse da terra para *comunidades remanescentes de quilombo*. A Constituição da Colômbia de 1991 instituiu o direito à terra às populações palenqueras. A Constituição do Equador de 1998 reconheceu aos afro-equatorianos os direitos coletivos às terras ancestrais. E, em maio de 2006, foi promulgada a Lei dos Direitos Coletivos dos Povos Negros ou Afro-equatorianos, que reconhece os direitos às práticas tradicionais de saúde, produção e a propriedade coletiva e intelectual. Estes países assumiram um caráter de estado multiétnico, garantindo o direito à

posse da terra além de outros direitos específicos para grupos minoritários a serem incluídos no estado de direitos e bem-estar social.

As reformas constitucionais do Brasil e da Colômbia incluíram, nos termos das leis, o reconhecimento acerca da importância das culturas ameríndias e afrodescendentes para a formação nacional e instituiu direitos às parcelas reconhecidas como grupos étnicos. Os dois países apresentam grandes semelhanças no que tange à história e atualidade das populações *amefricanas*. Além de serem os países latino-americanos com a maior presença populacional de afrodescendentes, apresentam paralelismos entre os processos de colonização e escravidão, das independências sem abolição, de formação do estado nacional com bases eugênicas, dos discursos da democracia racial, e as atuais políticas de direitos étnicos, bem como as permanentes formas de resistência, de atuação política e de organização social, gestadas desde os primeiros navios de traficantes de gente.

3.1 Etnicidade e cidadania

A partir dos fins do século XX, a luta política das organizações indígenas e negras no Brasil e na Colômbia, aliadas a uma conjuntura internacional favorável, garantiu a construção de direitos específicos nos textos constitucionais, que iriam levar à elaboração e aplicação de políticas públicas e ações afirmativas para equidade racial. Do surgimento desses novos sujeitos de direitos perante o Estado, decorreu uma série de processos, relacionados às disputas territoriais e aos processos identitários.

Para Adeski (1997) o não reconhecimento ou o reconhecimento inadequado de uma identidade pode causar dano e constituir uma forma de opressão, aprisionando os indivíduos num modo de ser falso, deformado e reduzido. Ao contrário, a afirmação de um sentimento étnico ou cultural diferenciado, de onde provém a reivindicação de reconhecimento público, pode instaurar, no devir, um multiculturalismo livre dos efeitos perversos exercidos pela cultura dominante. Ao permitir aos grupos e comunidades subalternizadas crescer e se desenvolver sem a obrigação da assimilação e da negação de si, abre-se precedentes para novas formas de cidadania. A conquista destas novas formas de cidadania envolve embates de longa duração no tempo e em curso atualmente, ora com avanços, ora com retrocessos, constatemente com conflitos.

Um importante marco jurídico no contexto internacional que possibilitou essas mudanças constitucionais foi a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países

Independentes em 1989, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho e ratificada por diversos países da América Latina, entre eles o Brasil e a Colômbia. A Convenção apoia os direitos dos grupos que se definem como etnicamente diferenciados na nação ao instituir ações protetivas a serem cumpridas pelos governos, frente às comunidades tradicionais. Ao ratificar a Convenção, os Estados são cobrados pela sua atuação. A Convenção institui:

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas tem sofrido erosão constantemente;

Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais;

Artigo 1º

A presente convenção aplica-se

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos ao que se aplicam as disposições da presente Convenção.⁹

A Convenção 169 garante a possibilidade de autoidentificação aos povos indígenas e tribais, vetando aos Estados a possibilidade de negação deste direito¹⁰. Nesse sentido, o instrumento da auto definição ganha importância dentro dessa legislação como uma ferramenta de luta e resistência, liberando esses grupos de uma identidade essencial ou „biologizada“, de modo que ao invés de atrelar o reconhecimento a um padrão biológico ou a um passado distante e homogêneo, permite que a definição de povo ou comunidade tradicional seja “criada e recriada através da defesa histórica e atual de formas de vida, de usos do território, de uma identidade coletiva que se forja na mobilização contra a expulsão e

⁹ Fonte: < https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm>. Consultado em março de 2021.

¹⁰ “A auto-identidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos objeto da Convenção, isto é, nenhum estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça” (OIT, 2005, p. 11).

a marginalização, a favor de políticas públicas que garantam seu reconhecimento”.
(MONTENEGRO, 2012, p. 164).

Quando os Estados nacionais ratificaram a Convenção 169, comprometeram-se a adequar suas legislações, a desenvolver as ações previstas, a informar periodicamente sobre sua implementação e a responder às perguntas, observações ou sugestões da Comissão de Peritos na Aplicação de Convenções e Recomendações da OIT. É ainda seu dever consultar os povos acerca dos projetos e medidas que os envolvam, estabelecendo uma comunicação que permita a participação nas decisões em instituições eletivas e outros organismos. Os grupos têm o direito de decidir sobre suas prioridades, ou seja, ter voz ativa na formulação, implementação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional. A Convenção prevê o respeito dos Estados aos modos de decisão e aos direitos consuetudinários dos povos indígenas e tribais, devendo ser reconhecida a importância do caráter coletivo das terras, sendo consideradas também as áreas de uso e acesso aos recursos naturais.

Diante desse recorte para proteção e direitos, populações *amefricanas* que historicamente se organizam socioespacialmente de modo comunitário, são incluídas enquanto povos tribais, etnicamente diferenciadas do restante da sociedade. Esse reconhecimento identitário passa a ser uma ferramenta de efetivação de direitos sociais para grupos historicamente subalternizados. A afirmação da diferença cultural e étnica perante o restante da sociedade é positivada e assumida por indígenas, quilombolas, palenqueros, populações tradicionais, enquanto uma via de acesso a direitos cidadãos.

Um outro importante marco na construção das políticas para ações afirmativas são os debates provindos da Conferência de Durban (2001), bem como das preparatórias, que levaram a ratificação da categoria “afrodescendente”, que viria servir de base para a construção de políticas públicas e a criação de novos espaços de ação política e outros suportes para os direitos dos povos afrodescendentes. No Brasil e na Colômbia, o reconhecimento e a afirmação da negritude levaram ao protesto contra uma identidade mestiça imposta, com a redefinição da identidade nacional e da identidade negra.

Nessas transformações, se deu também a reintrodução do conceito raça no debate político e a etnicização de diferentes grupos socioculturais. Embora „raça“ não seja categoria com legitimidade científica, segue operando como uma categoria mental e simbólica que produz implicações na realidade social. No entanto, por ser uma construção conceitual, é móvel e pode ser transformada e usada contra o racismo como tem sido o caso das identidades étnicas/raciais sendo reivindicadas como ferramentas para acesso à cidadania. No Brasil e na

Colômbia, o multiculturalismo explicitou a pluralidade da nação a partir do reconhecimento de que a democracia racial é uma falácia e o discurso da mestiçagem é um disfarce para a ideologia do embranquecimento. O discurso da mestiçagem, manipulado pelas elites dominantes, funcionando como uma estratégia de hierarquização, que se opõe ao reconhecimento da identidade plural e de uma identidade negra e indígena positiva. Ainda assim, é importante assumir e utilizar criticamente os conceitos de transculturação, mestiçagem e o hibridismo, afinal a transculturação é um fato histórico do processo de formação destas sociedades. (MALOMALO, 2010).

O reconhecimento da pluralidade cultural de Colômbia e Brasil, põe-se fim à ideologia da mestiçagem, rompendo com as ideias de uma identidade nacional legitimada a partir da cultura branca europeia, permitindo o reconhecimento da pluralidade de identificações afro-diaspóricas. Para Malomalo (2010), as comunidades de diásporas negras, no contexto da modernidade, são híbridas, fechadas e abertas, tradicionais e modernas, subjetivas e racionais, num jogo de duplicidade que funciona como lógica de sobrevivência. Não se reduz ser quilombola a ser negro, rural e tradicional.

Nessas circunstâncias, antes de tudo, é preciso afirmar que a identidade é um fato totalmente social, cultural, político, econômico e histórico. O adjetivo “étnico” tem por função apontar para os elementos culturais “condicionantes” da construção e definição das identidades. Enquanto o adjetivo “racial”, numa perspectiva crítica contra as abordagens biologizantes, essencialistas, racistas, tem a virtude de ressaltar os elementos biológicos (cor da pele, nariz, cabelo) “condicionantes” da construção e definição das identidades sociais. A teoria do desenvolvimento econômico multicultural entende que há elementos comuns que caracterizam a identidade étnico-racial dos descendentes dos africanos que formam o Atlântico Negro do Norte e do Sul. Como bem tem lembrado os estudos culturais, a identidade negra deve ser interpretada sempre no plural. (HALL, 2003, apud MALOMALO, 2010, p. 130).

Essas múltiplas identidades negras agregam grupos diversos, com aspirações e demandas específicas. No caso dos grupos em análise, a identificação foi construída como comunidades remanescentes de quilombos, no caso do Brasil, e comunidades negras, palenqueras e raizales, no caso da Colômbia, em luta por direitos territoriais dos quais decorrem outros direitos cidadãos.

Historicamente, os palenques, na Colômbia, e os quilombos, no Brasil, são expressões da luta e resistência negra, com o desenvolvimento de territorialidades próprias, aqui denominadas como *amefricanas*, subscritas no território colonial, imperial e nacional. Após as

abolições, tais populações foram mantidas na situação da subalternização e não adentraram o mercado de trabalho e nem a condição de cidadania plena, devido à ideologia de embranquecimento e civilidade que orientaram a formação dos estados nacionais em questão. Quase um século depois, nos contextos de democratização no fim do século XX, os debates em torno da temática racial ocasionado por organizações sociais negras e no contexto internacional de multiculturalismo, trouxeram à tona a questão dos redutos de escravos fugidos como um símbolo de suas lutas. A questão foi inclusa nos textos constitucionais, de modo que os movimentos sociais garantiram leis que tratam da posse da terra por comunidades negras, historicamente envolvidas com a resistência.

As leis surgidas com as Constituições Federais, no Brasil e na Colômbia, fizeram com que sujeitos, antes invisibilizados, pudessem demandar do Estado, políticas de reconhecimento de direitos, em especial, territoriais. Como é necessário que as comunidades comprovem sua identidade etnicorracial e seu passado de resistência à escravidão, a identidade se tornou uma categoria em disputa com diversos agentes como órgãos governamentais, pesquisadores e organizações da sociedade civil.

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. (SILVA, 2012, p. 26).

A partir das legislações adotadas e de decretos para regulamentação dessas leis, os processos de titulação de terras de comunidades negras no Brasil e na Colômbia apresentam procedimentos similares como a autoidentificação, a necessidade de laudo técnico, o envolvimento de órgãos de Reforma Agrária e o caráter de coletividade, inalienabilidade e imprescritibilidade do título de terra. Além disso, em ambos os países, outras legislações para equidade racial foram produzidas, no que tange às ações afirmativas para a educação étnico-racial e ampliação do acesso à universidade, no caso da população afrodescendente como um todo. E, no caso das leis para direitos territoriais, a partir destas outras políticas públicas são demandadas, de acesso à saúde, educação e produção. A fim de realizar o exercício de comparação entre tais processos em ambos os países, nos deteremos separadamente a cada um.

Construção de direitos territoriais no Brasil

O fim da ditadura militar no Brasil (1964-1985) e o contexto de redemocratização em países latino americanos propiciou uma conjuntura de maior visibilidade e poder de ação para as pautas dos movimentos sociais. Cem anos após a oficial Abolição da Escravatura, as territorialidades próprias das terras de quilombo começaram a serem discutidas no âmbito jurídico, processo do qual decorreu uma série de outros processos em torno da posse territorial legalizada. A elaboração do novo texto constitucional em 1988 rompeu com o período da repressão e conferiu transformações na estrutura jurídica da nação. Ao Estado brasileiro foi confiado o dever de garantir uma sociedade livre, justa e solidária a todos os participantes da nação, sem distinção alguma, oferecendo condições igualitárias de vida, sem pobreza e opressão. O texto afirma:

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; 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. (BRASIL, 1988)

A Constituição, embora tida por cidadã e democrática, foi elaborada por um Congresso Nacional conservador, encarregado de receber as propostas e elaborar as leis. Por isso, foram mobilizadas buscas por assinaturas para emendas populares elaboradas nos sindicatos patronais e dos trabalhadores, associações comunitárias, movimentos indígenas, negros, feministas, estudantis, entre outros. O Congresso Constituinte teve de ceder às pressões populares de mudança social através dos instrumentos democráticos, de modo que, a participação popular para a elaboração das pautas foi fundamental para garantir o caráter democrático do novo texto.

A discussão sobre os territórios das comunidades negras rurais estava sendo feita por organizações negras e por pesquisadores e foi levada à pauta da constituinte através da Deputada Benedita da Silva (PT-RJ) e dos Deputados Carlos Alberto de Oliveira Caó (PDT/RJ) e Paulo Paim (PT/RS). Com relação aos pesquisadores, devemos citar a atuação de intelectuais negros como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento, Joel Rufino dos Santos para a ampliação do entendimento do quilombo como resistência negra em diversos espaços, com uma conotação ideológica no sentido de agregação, comunidade, luta. Estavam preocupados com estas questões enquanto pesquisadores negros e ativistas. No 3º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado na Pontifícia Universidade Católica de

São Paulo, de 21 a 27 de agosto de 1982, dentre as discussões do Grupo Movimentos Sócio-Políticos, registrou-se a seguinte proposição:

Na questão da terra: Que os movimentos negros apurem onde existem terras ocupadas por comunidades negras, e providenciem por meios legais, a aplicação do usucapião evitando os problemas de usurpação das terras. Luta pela defesa dos posseiros, na sua maioria negros e mestiços, com aplicação das leis, desprezadas pelo próprio Estado. (1983). (RATTS,2001)

Sob outra perspectiva, o quilombo era pesquisado na Universidade de São Paulo pelo professor João Baptista Borges Pereira do Departamento de Ciências Sociais e orientandos, que produziram uma densa literatura, tais como *Negros de cedro*, de Mari de Nasaré Baiocchi (Ática, 1983), e *Caipiras negros no vale do ribeira*, de Renato S. Queiroz (USP, 1983), ressaltando terras que tiveram origens em doações, aquisição e ocupação de zonas agrícolas e urbanas decadentes, opondo-se à noção de quilombo utilizada por “ideólogos negros”. (RATTS,2001).

Nesse mesmo período, o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA), fundado em 1979 teve um papel fundamental na mobilização política das comunidades negras rurais. A pesquisadora e presidente da organização, Mundinha Araujo, coordenou o projeto “Comunidades Negras no Meio Rural Maranhense”. Em 1986, ocorreu o I Encontro de Comunidades Negras Rurais no Maranhão, em São Luis, cujo tema era “O Negro e a Constituição Brasileira”. Naquela ocasião o CCN/MA, o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará/CEDENPA e o Movimento Negro do Rio de Janeiro, elaboraram e encaminharam propostas a fim de garantir as terras das comunidades negras rurais, que foram representadas pela então senadora Benedita da Silva (PT-RJ) no Congresso Nacional.

O artigo 68, garantidor da posse legal da terra para as comunidades remanescentes de quilombos, não foi aprovado no capítulo permanente que trata da Cultura e acabou por receber disposição transitória, uma vez que foi aprovado no apagar das luzes dos trabalhos de feitura da nova Constituição. Foi inserido no Ato das Disposições Transitórias, quando na verdade se trata de uma obrigação permanente do Estado brasileiro. Para que seja compreendido de forma mais completa, a interpretação do artigo 68 deve levar em conta os artigos 215 e 216 da Cultura¹¹, que reconhecem os direitos dos povos formadores da nação e

¹¹ **Art. 215.** 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. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração

asseguram a posse do território e a reprodução da cultura. De acordo com estes artigos, o Estado protege as manifestações afro-brasileiras e as considera patrimônio cultural brasileiro, “a ser promovido e protegido pelo Poder Público, os bens de natureza material e imaterial – o jeito de se expressar, ser e viver – dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). Para além da regularização fundiária, trata-se do reconhecimento da formação pluriétnica da nação, levando-se em conta o direito à terra e a manutenção da cultura dos grupos étnicos, como fator fundamental à sua reprodução material e simbólica.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 estabeleceu que: “*aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. No entanto, carecia de regulamentação para ser efetivado. Para tanto foram realizados, por parte do Movimento Negro, estudos acerca da quantidade e distribuição das comunidades negras pelo território nacional, bem como das possibilidades de aplicação do artigo. Em 17, 18 e 19 de novembro de 1995, foi realizado o I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, em Brasília, tendo como tema “Terra, Produção e Cidadania para Quilombolas”, organizado pelo Movimento Negro. Naquela ocasião, foi

plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II - produção, promoção e difusão de bens culturais; III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV - democratização do acesso aos bens de cultura; V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. 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, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. (Vide Lei nº 12.527, de 2011) § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. § 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) I - despesas com pessoal e encargos sociais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) II - serviço da dívida; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados.

(www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_06.06.2017/art_215_.asp)

realizada a Marcha Zumbi dos Palmares, que reuniu 30 mil pessoas na Praça dos Três Poderes.

No mesmo ano, os deputados Alcides Modesto, Domingos Dutra e a senadora Benedita da Silva, apresentaram propostas de regulamentação para o artigo 68 nas suas respectivas casas legislativas (SILVA, 1997). Em 22 de novembro, o INCRA editou a Portaria 307, a fim de disciplinar a demarcação e a titulação das terras dos remanescentes de comunidades de quilombos, sendo previsto na portaria, o Projeto Especial Quilombola. Neste ano de 1995, o primeiro território quilombola foi titulado a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale de Trombetas (PA). Nos sete anos seguintes, 29 desses territórios conseguiram reconhecimento formal, dezoito do governo federal e onze de órgãos estaduais.

Porém, a Portaria 307/95 não detalhava os procedimentos a serem seguidos, existindo diversas lacunas para a concretização das titulações. Diante disto, foi constituído entre 1996 e 1999 um Grupo de Trabalho a fim de “coordenar as ações do Inca (...) possibilitando um amplo diálogo com os demais órgãos governamentais envolvidos com a Fundação Cultural Palmares, os Institutos de Terras Estaduais e o Ministério Público para debater e propor procedimentos eficazes” (Programa Brasil Quilombola, 2005, p.12). Porém, além de tal iniciativa não ter tido sucesso, os trabalhos foram interrompidos pela decisão do Governo Federal de transferir essas competências ao Ministério da Cultura em 1999. A transferência se deu através da Medida Provisória nº 1911 – 11 de 26 de outubro de 1992.

Em dezembro do mesmo ano, tal competência foi conferida à Fundação Cultural Palmares, por meio da Portaria Ministerial nº 447 de 2 de dezembro de 1999, sendo uma fundação do Governo Federal cuja criação foi autorizada pela Lei nº 7668/88 e materializada pelo Decreto nº 418/92 com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira.

A incumbência da fundação seria a de:

realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, a delimitação e a demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação, bem como para figurar como parte legítima para promover o registro dos títulos de propriedade nos respectivos cartórios imobiliários. (SUNDFELD, 2002, p. 30).

Em 2003 o Decreto 3.912 é revogado com a edição do Decreto 4.887 de 20 de novembro, pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, visando regulamentar o artigo 68,

estabelecendo novamente o INCRA como o responsável pelo processo de regularização fundiária das comunidades de quilombo, com a competência para realizar desapropriações e conferir títulos de caráter coletivo e inalienável a partir do autorreconhecimento previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. O Decreto 4.887 define a partir de seu artigo 2º as comunidades remanescentes de quilombo como “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, em acordo com autodefinição da comunidade. Sobre as terras destas comunidades ficam definidas aquelas que garantam a reprodução física, social, econômica e cultural, de maneira que o modo de vida atrelado à terra e seus recursos são peças-chave nos novos processos de regularização fundiária.

A nova norma avançou na medida em que reconheceu a importância do território na manutenção da cultura, bem como do significado da posse coletiva das terras para as comunidades de quilombo, sendo a regularização fundiária fundamental para continuidade da existência destes grupos. De acordo com Arruti (2008): estes últimos aspectos são importantes e inovadores na medida em que incorporam uma perspectiva comunitarista ao artigo constitucional: torna-o um direito de coletividades e não de indivíduos, assim como atribui à noção de *terra* a dimensão conceitual de *território*. Isso significa deixar de conceber a terra quilombola não apenas como o espaço diretamente ocupado ou como o resultado da relação entre um determinado número de hectares por número de famílias, mas como o espaço constituído social e simbolicamente, que leva em conta seus usos, costumes e tradições, recursos ambientais imprescindíveis à sua manutenção, reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória.

A assinatura do Decreto constituiu-se como um marco simbólico na luta das populações negras pela terra e direitos cidadãos; foi realizada no Dia Nacional da Consciência Negra, na Serra da Barriga, União dos Palmares (AL) conferindo um caráter de conquista de uma disputa que é travada desde os tempos coloniais, sendo Zumbi uma referência dessa luta.

O processo de regularização fundiária instaurado pelo decreto se inicia a partir da declaração dos comunitários organizados em associação civil, afirmando que se consideram remanescentes de quilombo. A partir da autodeclaração, a Fundação Cultural Palmares emite um certificado de reconhecimento da identidade quilombola do grupo em questão. Na etapa seguinte, é necessário que se elabore um laudo antropológico que explicita a etnografia e o processo histórico de formação daquela comunidade. Este laudo tem sido realizado por órgãos

estaduais como Institutos de Terras (como o ITESP ou o ITERPA), por instâncias acadêmicas (como o NUER/UFSC) ou órgãos federais (Fundação Palmares, INCRA). A delimitação também é proposta por antropólogo a partir do laudo que identifica qual o alcance territorial dos domínios da população, tendo em vista os recursos que utilizam para sua reprodução socioespacial. As desapropriações e indenizações ficam a cargo do próprio INCRA. Ao ser expedido, o título de terra é coletivo, inalienável e imprescritível.

Em 21 de março a Medida Provisória nº 111, convertida na Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003, instituiu a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) com a tarefa institucional de “coordenar e articular a formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade racial e de combate à discriminação racial ou étnica” (Programa Brasil Quilombola, 2005). O Governo Federal instituiu em 2004 o Programa Brasil Quilombola, integrando as ações de diferentes Ministérios em prol das populações quilombolas, partindo de um orçamento especial que prevê linhas de crédito e convênios entre os diferentes órgãos do Estado responsáveis pela preservação cultural e ambiental e pelo desenvolvimento de infraestrutura.

A Seppir é um órgão de assessoramento direto e imediato ao Presidente da República na coordenação de políticas para proteção dos direitos dos indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra, vítimas de discriminação e demais formas de intolerância. A fim de fortalecer a construção de uma política de governo que atenda aos interesses da população negra e de outros segmentos étnicos, a Secretaria supervisiona, formula e coordena políticas para promoção da igualdade racial de diferentes ministérios e outros órgãos do governo brasileiro. Articula e promove a execução de programas de cooperação com organismos públicos e privados, nacionais e internacionais e, ainda, acompanha o cumprimento de acordos e convenções internacionais assinados pelo Brasil, relativos a iniciativas que reduzam a desigualdade racial. (Programa Brasil Quilombola, 2004, p. 6-7).

O ponto de partida previa a ação conjunta com organismos do governo federal, em especial o Ministério de Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e o Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, entre outros ministérios vinculados ao Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, sob a coordenação da Seppir. O Programa Brasil Quilombola estabelece um conjunto de ações para o desenvolvimento sustentável dos quilombolas em consonância com as especificidades históricas e contemporâneas, garantindo os direitos à titulação e a permanência na terra, à documentação básica, alimentação, saúde,

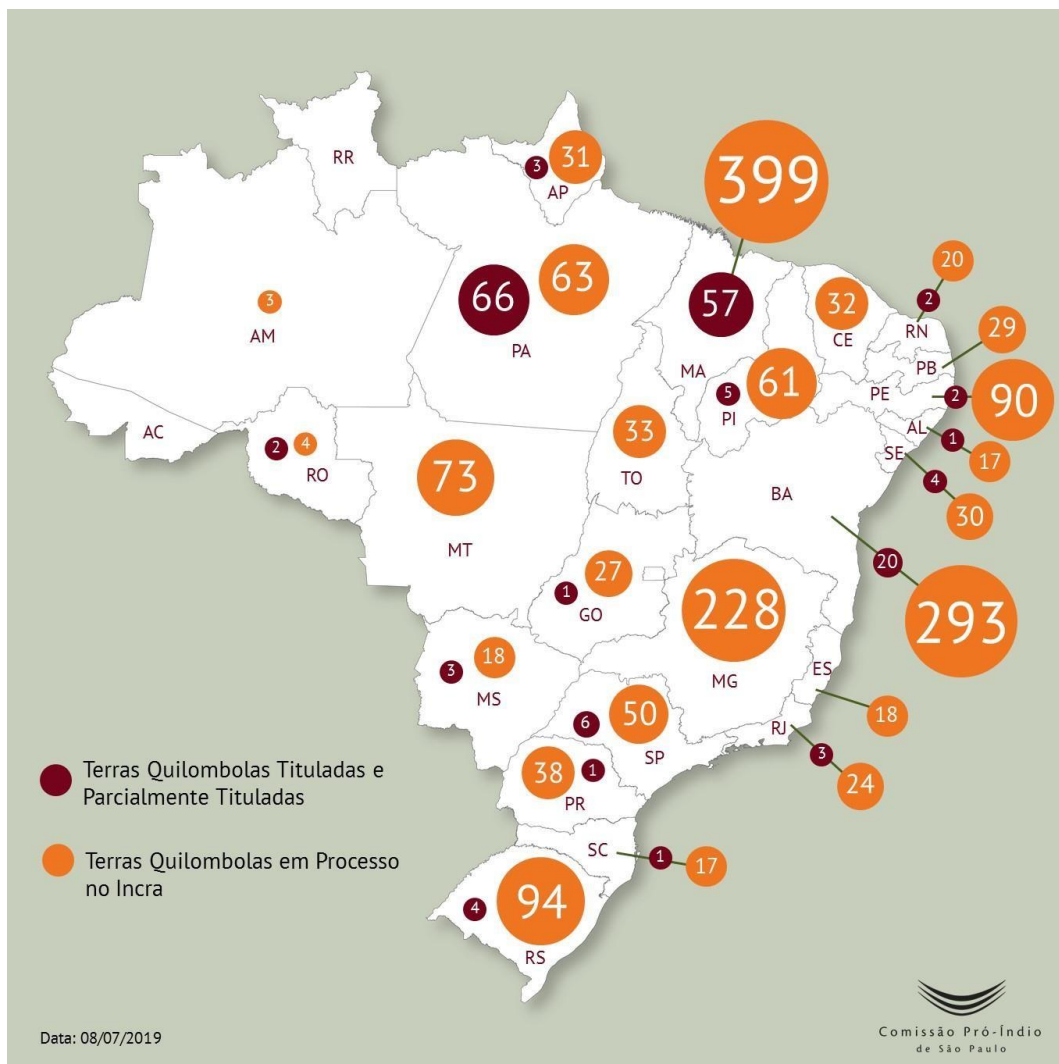
esporte, lazer, moradia adequada, trabalho, serviços de infraestrutura e previdência social, entre outras políticas públicas destinadas à população brasileira (Programa Brasil Quilombola, 2004, p.5). O reconhecimento e a titulação de territórios quilombolas está então sendo atrelado a implementação de diversas outras políticas públicas, ligadas à saúde, educação e geração de renda.

Entre 1995 e 2021, um total de 1916 comunidades adentraram alguma etapa para o reconhecimento e titulação, sendo 134 territórios quilombolas titulados pelo governo federal e por governos estaduais, conforme dados apresentados pela Comissão Pró-Índio e que podem ser visualizados no mapa da página a seguir. No decorrer destes 16 anos, uma série de legislações foram produzidas dos quais destacamos os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, o Artigo 68 do ADCT de 1988, e o Decreto 4887 de 2003¹².

Figura 5. Mapa de distribuição das Terras Quilombolas Tituladas e Parcialmente Tituladas

¹² 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.

<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/98186/decreto-4887-03>



Fonte: cpisp.org.br/

No entanto, a estimativa é que existam mais de 6000 comunidades espalhadas por todo o território brasileiro. Tais dados evidenciam a grande dificuldade de acessar e efetivar os direitos territoriais das comunidades negras.

São diversos os entraves encontrados. Além da morosidade para efetivação das titulações, há grandes forças opositoras, inclusive contra os próprios direitos já instituídos. No dia 16 de agosto de 2018 foi votado pelo Supremo Tribunal Federal uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) contra o Decreto de Titulação Quilombola, o Decreto 4887 de

2003. A ADI 3.239 foi entregue ao Supremo Tribunal Federal em 25 de junho de 2004 pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM). A ação não foi aprovada pelo STF naquela ocasião, o que acarretaria a paralisação dos processos de titulação bem como uma ameaça àqueles já obtidos.

Atualmente, assistimos a um grave acirramento dos entraves enfrentados. A partir de 2016, com o Golpe Parlamentar que tirou da presidência a candidata democraticamente eleita, as políticas para equidade racial e o Programa Brasil Quilombola vem sendo categoricamente desviabilizadas. De acordo com o relatório “O Brasil com baixa imunidade. Balanço do Orçamento Geral da União, 2019” produzido em 2020 pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), organização integrante do Fórum Permanente pela Igualdade Racial (FOPIR), junto a outras organizações, tal qual a IPEAFRO, vem ocorrendo um grave desmonte das políticas públicas para o combate ao racismo no Brasil, como uma evidência do profundo racismo estrutural e do acirramento da necropolítica no atual governo. O desmonte da política de promoção da igualdade racial teve início com os cortes orçamentários da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que caíram em 56,3%, e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), responsável pela implementação da regularização fundiária de territórios quilombolas, bem como de seu desenvolvimento sustentável, em 49,4%. Em 2016, a Seppir perdeu o status de ministério, sendo incorporado ao Ministério dos Direitos Humanos (MDH).

Neste mesmo ano, foi aprovada a Emenda Constitucional 95, conhecida como Lei do Teto de Gastos, que intensificou a política de austeridade fiscal no país. Em 2017, sob a égide da EC 95, o recurso do Programa 2034: Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial, foi reduzido em 51% em relação ao ano anterior. No Plano Plurianual (PPA) 2012-2015, eram 18 programas que citavam os públicos negro e quilombola; no PPA 2016-2019, este número caiu para 11 programas e no PPA 2020-2023, não é sequer citado. Não existe nos planos do atual governo a política e nem a verba para titulação de terras quilombolas.

O Programa 2029: Desenvolvimento Regional e Territorial excluiu os quilombolas como público específico, como é o caso também do Programa 2019: Bolsa Família – neste, o público negro e quilombola passou a ser contemplado nos Planos Orçamentários (POs), uma peça de caráter gerencial, não constante da LOA, que pode ser elaborada ao *gosto do gestor*.

O Programa 2034 financiava a política de regularização fundiária e sustentabilidade de territórios quilombolas, executadas pelo MDA e o Incra; abrigava ações para efetivar as atribuições da Seppir, a saber: formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes

para a promoção da igualdade racial, planejamento, coordenação da execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas; cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial; coordenação e acompanhamento das políticas transversais de governo para a promoção da igualdade racial. (INESC, 2020).

O Balanço da Questão Agrária no Brasil produzido pela Comissão Pastoral da Terra em 2020 faz uma análise do desmonte das políticas públicas para equidade racial. Com o atual governo Bolsonaro, vem se acirrando a retirada de direitos da classe trabalhadora e desmonte das políticas públicas e dos serviços públicos. A pandemia de corona vírus acirrou os conflitos e as desigualdades. O negacionismo da doença, fortalecido pelo Presidente da República, negligência, grave crise sanitária mundial, Brasil tem sido o epicentro, revelando sua política genocida.

Especialmente no campo, a resposta dada pelo mandato de Bolsonaro à pandemia não contemplou a realidade de escassez de serviços básicos como saúde, educação, moradia, saneamento básico e abastecimento de água vivida pelas populações camponesas. São povos indígenas, quilombolas, famílias assentadas, posseiras, pescadoras, ribeirinhas e assalariadas rurais que, além de enfrentarem essas dificuldades, sofrem ainda com a violência no campo e com a negação do direito à terra e ao território. (CPT, 2020)¹³.

O governo atuou com rapidez no desmonte e esvaziamento dos órgãos responsáveis pela regularização fundiária, o Incra atravessa um dos piores momentos de sua história de 50 anos de existência, tendo seu orçamento diminuído a cada ano. Em 2020 a autarquia recebeu o valor de R\$ 3,3 bilhões, sendo grande parte desse recurso destinada ao pagamento de precatórios, que são dívidas com latifundiários que conseguiram na justiça aumentar o valor das indenizações das terras desapropriadas em outros anos. O atual Presidente da República é declaradamente contrário a reforma agrária:

No segundo ano de seu mandato, Bolsonaro seguiu atuando conforme havia prometido em 2018 durante sua campanha presidencial. Nenhum território tradicional foi identificado, declarado ou homologado em 2020. Também não houve novas desapropriações de terras para a Reforma Agrária. Durante esse período, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra) homologou somente alguns processos de regularização fundiária antigos e acumulados, beneficiamento somente 5.409 famílias. (CPT, 2020).

¹³ <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/5483-balanco-da-questao-agraria-no-brasil-2020>

Em dezembro de 2020 movimentos populares, entidades do campo e partidos políticos protocolaram uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) junto ao Superior Tribunal Federal (STF), tratando de três pontos: a paralisação da Reforma Agrária; a grilagem de terras no país; e a criminalização de movimentos e organizações populares. Solicitando ao STF que fossem reconhecidas e sanadas as graves lesões aos preceitos fundamentais da Constituição Brasileira praticadas por órgãos federais do Estado, decorrentes da paralisação da Reforma Agrária e da não destinação das terras públicas federais à essa finalidade.

Construção de direitos territoriais na Colômbia

A elaboração da Constituição de 1991 foi um momento de inclusão de diversos atores que não tinham sido considerados na formação da República. O momento propiciou um importante debate, que resultou na inserção dos afro-colombianos enquanto sujeitos de direitos. O debate girava em torno da ideia de que o país abriga em seu território grupos étnicos distintos, no caso grupos de afrodescendentes e indígenas, não sendo somente uma *Nación Mestiza*, uma população formada por distintas origens que se misturou e se homogeneizou. O Estado aceitou esse diálogo em busca de estabelecer estabilidade social em um cenário de guerra civil, cedendo às pressões de organismos internacionais para fortalecer a democracia e a retomada da ordem pública pela via institucional (SILVA, 2012), uma vez que desde 1964 a Colômbia enfrenta um conflito civil entre guerrilhas - sendo as principais FARC e ELN - e o Estado.

A Colômbia possui um longo histórico de violência e perseguição aos movimentos sociais e insurgentes. O país enfrenta mais de 57 anos de conflito civil. O Estado colombiano por muitas vezes foi considerado terrorista e atuou de forma belicista contra os temas sociais. Segundo dados de 2007 a guerra civil colombiana trouxe como consequência o maior deslocamento interno de população no mundo, uma vez que afro-colombianos e os povos indígenas representam uma porcentagem muito alta da população colombiana. Sendo o terceiro país em tamanho da região, a Colômbia tem a segunda maior população de afrodescendentes da América Latina, embora muitos deles se identifiquem mais pela região do que pela raça. (COSTA, 2010, p. 35)

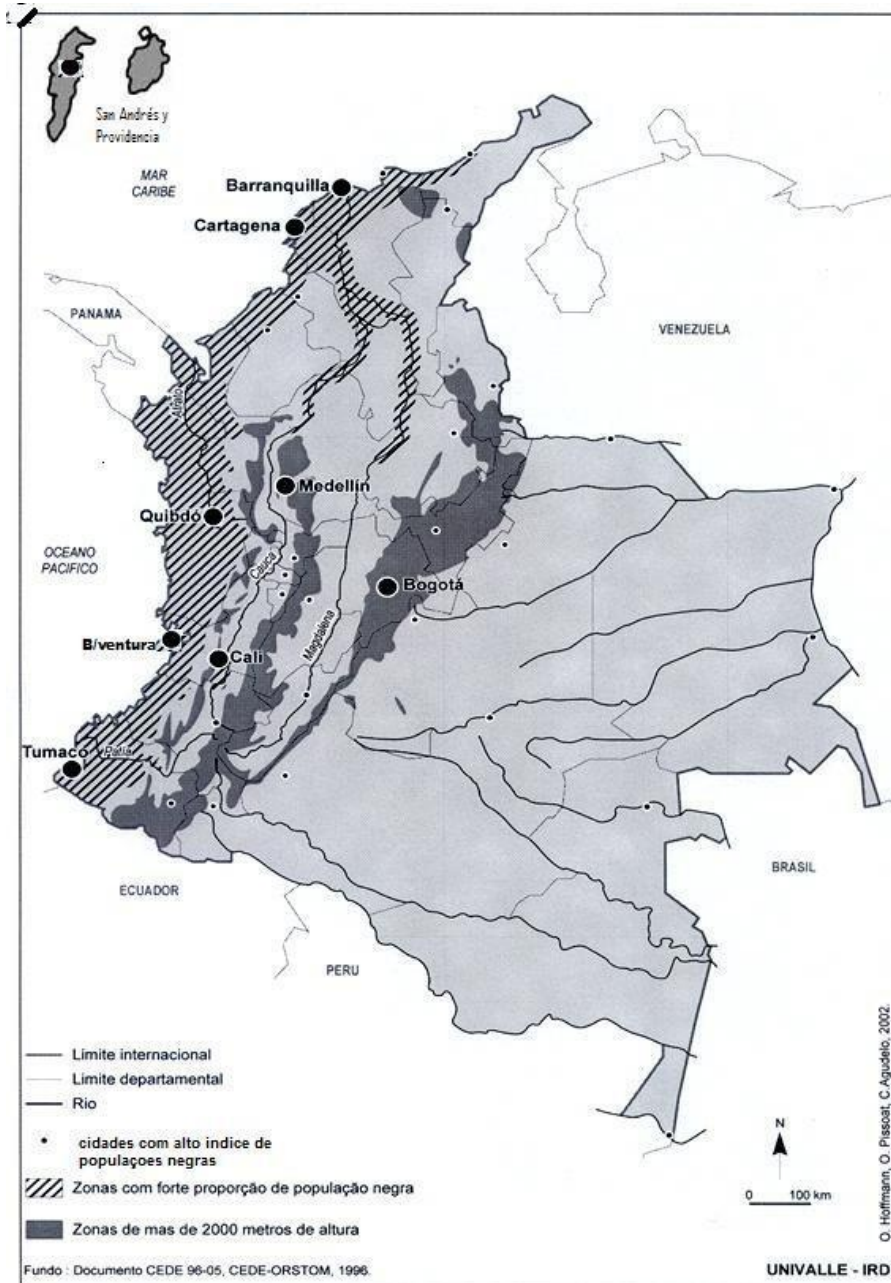
A escravidão africana legal ocorreu de 1510 a 1851, sendo o porto de Cartagena das Índias o principal porto escravista de toda América hispânica. Esse porto foi a porta de acesso para milhares de pessoas trazidas de diferentes origens do continente africano para o território

que hoje é a Colômbia. As constantes formas de resistência à escravidão estiveram presentes desde as primeiras embarcações, sendo denominadas pelo colonizador espanhol como *cimarronaje*, e os seus agentes como *cimarrones* que através das fugas formavam seus redutos, os *palenques*, vistos continuamente pelo ordenamento jurídico como ameaças a ordem vigente.

No século XIX, no contexto das lutas pela independência do país, muitos negros lutaram ao lado de líderes criollos, em troca de suas liberdades individuais. As alianças políticas das populações subalternizadas variaram no decorrer da história colombiana, a depender dos contextos, devido à polarização entre os Partidos Liberal e Conservador que ocupavam os postos de poder. Em 1851, o Partido Liberal no poder decretou o fim da escravidão, no entanto, excluiu negros e indígenas do ordenamento republicano e do Estado de Direito, ignorando-os como sujeitos jurídicos. E para além da invisibilidade jurídica, sob o ideário da construção de uma nação colombiana moderna e civilizada, as populações negras e indígenas passaram por um forte extermínio cultural.

Como estratégia de resistência, essas populações se territorializaram em regiões distantes do domínio político e econômico do centro do país. A região com ocupação afrodescendente mais concentrada é o Litoral Pacífico aonde desenvolveram mineração e agricultura, formando territórios mais ou menos autônomos da economia e da política nacionais, bem como invisíveis para o poder político do Estado, no que tange aos direitos. Tal presença se estende de forma relativamente contígua até o nordeste caribenho, onde se localiza o icônico San Basilio de Palenque, próximo à Cartagena, e a ilha de San Andrés. O mapa a seguir deixa evidente esta ocupação:

Figura 6. Mapa da distribuição da população negra na Colômbia



Fonte: Barbary e Urrea, 2003.

Perante o Estado, as áreas do Litoral Pacífico eram classificadas como terrenos baldios o que significava terras desocupadas, de propriedade da nação. De 1886 a 1930, o Partido

Conservador no poder atuou para a implantação de projetos modernizadores e integracionistas, questionou o modelo de assentamento tradicional do Litoral Pacífico e tentou impor um modelo de urbanização na região a fim de atrair novas dinâmicas comerciais. Frente a essas ameaças territoriais, a participação política negra se acentuou. Na década de 1920, com os conflitos se acirrando na região, deu-se a consolidação de lideranças políticas, principalmente em Quibdó (Chocó), Puerto Tejada (Cauca) e Buenaventura (Valle). Entre 1913 e 1928, com a injeção de capital norte-americano para a implementação da agroindústria açucareira na região do Litoral Pacífico, a população organizou protestos contra a conclusão da ferrovia que uniria o interior do Departamento do Valle del Cauca com o Litoral Pacífico, no mesmo ano de conclusão do Canal do Panamá em 1914. (ZAMBRANO, 2012).

O fortalecimento político de lideranças negras no Litoral Pacífico esteve fundamentado em quatro argumentos principais: conservação da terra; formação de uma classe camponesa economicamente mais forte; valorização da educação como forma de ascensão social e militância no Partido Liberal. Neste período, consolidou-se na região uma intelectualidade negra respaldada na autonomia produtiva das fazendas camponesas. Negros proprietários puderam investir na educação dos filhos e com isso, ampliar sua participação política:

La educación fue un eslabón definitivo para que los negros avanzaran hacia los cargos de la administración local y la jefatura política y se establecieran como intermediarios entre las jefaturas regionales y nacionales de los partidos desplazando así a las elites blancas e mestizas. (AGUDELO, 2005 *apud* ZAMBRANO, 2012, p. 109).

Entre as muitas lideranças negras, uma figura importante para a negritude colombiana foi o advogado Diego Luis Córdoba (1907-1964), deputado e senador da República pelo departamento do Chocó e fundador do movimento político chamado Acción Democrática, conhecido como Cordobismo¹⁴. Córdoba foi o responsável por conseguir, através do Congresso, elevar Chocó, de Intendência para Departamento, o que lhes conferiu o direito de eleger três senadores e três deputados. Foi então senador pelo Chocó até sua morte em 1964, defendendo seu desenvolvimento. Entre suas propostas está a Lei 12 de 1949 ou Plano Viário do Chocó, plano de uma rede de estradas para comunicar os municípios deste departamento entre si e com outros departamentos vizinhos, a lei 121 de 1959, para continuação da estrada

¹⁴ “El cordobismo es enemigo de toda diferenciación racial y por lo mismo sostiene que blancos y negros, indios y mestizos son iguales y deben tener idénticos derechos, por lo que afirma que todo privilegio racial y de casta es odioso, injusto e impropio en una verdadera democracia” (Rausch, 2003, p. 74, *apud* Zambrano)

Panamericana através do Chocó e em 1960 é promulgada a lei para ampliar a cobertura elétrica no departamento. Córdoba também lutou pela criação de uma universidade em Quidbó, que foi criada quatro anos após sua morte, com o nome de Universidade Tecnológica do Chocó Diego Luis Córdoba. Mas a contribuição mais importante de Córdoba durante seus anos de congressista foi a luta pelo reconhecimento da contribuição da cultura afro-colombiana à nação (RAUSCH, 2003, apud ZAMBRANO, 2012, p. 79). Por estes e outros feitos, Diego Luis Córdoba é considerado um dos pilares do movimento negro que começaria a se formar na década de 1960.

Outros nomes de lideranças negras desse período, como Elias Yacup, deputado e depois vereador da cidade de Buenaventura (departamento do Valle) e prefeito da cidade de Guapi (Cauca). Sofonias Yacup (governador do Cauca e autor do livro *Litoral Recóndito*, de 1934, que defendeu as reivindicações dos afro-colombianos do Litoral Pacífico e acusou o Estado pelo abandono da região que desde a abolição se mantinha como a mais pobre do país. Natanael Diaz, congressista pelo Partido Liberal, que ao lado de Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata e Marino Viveros, organizam o primeiro dia do negro e propõem estudos sistemáticos das populações negras no país, influenciados pelo Movimento da negritude criado pelos intelectuais antilhanos Aimé Césaire, León Damas e pelo senegalês Leopold Senghor (AGUDELO, 2002 apud ZAMBRANO, 2012). Este movimento de intelectuais negros consolida a presença de lideranças negras em espaços não só regionais, mas também nacionais e instam às minorias brancas e mestiças a deixar o político local que até então estava em suas mãos.

Entre as décadas de 1940 e 1950, os Partidos Liberal e Conservador formaram a Frente Nacional, um sistema político em que mantinham a hegemonia do poder, alternando seus governos a cada quatro anos¹⁵. O cenário mudou em meados dos anos 1960 com o surgimento das guerrilhas com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), o Exército de Liberação Nacional (ELN) e Exército Popular de Liberação (EPL), como expressões da nova esquerda latino-americana e da herança da violência bipartidária nacional das décadas anteriores. Sua presença desafiava o princípio do monopólio da força pelo estado. Na década, surgiram outros grupos armados como o M19 (Movimento 19 de Abril).

¹⁵ Regime político bipartidarista mediante o qual se alternavam no poder presidencial com uma distribuição dos cargos e empregos públicos os dois partidos tradicionais (liberal e conservador), surgido em 1957 com duração de 16 anos.

Nesse mesmo período, se dá o início dos estudos sobre a cultura do Litoral, o que viria ser as bases para as futuras reivindicações culturais, territoriais e identitárias dos grupos negros. A década de 1960 é tida como um marco das primeiras reivindicações identitárias por parte dos intelectuais negros de maneira mais autônoma, ou seja, representando as populações por fora dos partidos políticos, sendo a produção de estudos acerca da construção da identidade negra dentro da cultura colombiana um aporte deste processo.

Em Bogotá, particularmente, essa nova classe intelectual negra mobilizaria o repertório do movimento negro de países como Estados Unidos ou África do Sul para fundamentar seus discursos nas lutas a favor dos direitos cívicos e de uma reivindicação identitária como os 'afro-americanos'. Essa base 'afroamericanista', deu impulso a novas dinâmicas na organização de 'afro-colombianos', nos centros urbanos e a partir daí começa o uso do termo por parte de intelectuais e dos movimentos negros. Assim, os movimentos de intelectuais negros que surgem nesta época nas cidades colombianas têm um discurso inovador sobre a identidade negra usando repertório de ação tomados de movimentos estrangeiros que em certa medida tinham conseguido certo sucesso ou que mobilizavam uma quantidade importante de pessoas ganhando visibilidade frente à opinião pública e ativando redes sociais ao redor deles. (ZAMBRANO, 2012, p. 47,8).

O contexto mundial na década de 1970 de movimentos por direitos civis, movimentos da negritude, de novos sindicalismos, da descolonização na África, foi favorável para a atuação dos movimentos na Colômbia que lutavam por direitos fundamentais. Países latino americanos passavam por uma transição para a democracia, adotando novas constituições aprovadas ou ratificadas em Assembleias Constituintes. Dentro de uma conjuntura internacional e nacional favorável para esta mobilização, consolidou-se a ação coletiva de um movimento social negro independente do Partido Liberal ou do Partido Conservador, o Movimento Afro-Colombiano, sendo formado por um conglomerado de diversas organizações.

Em 1977 o médico e escritor Manuel Zapata Olivella (1920-2004) organizou o Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas na cidade de Cali com a presença de organizações do Equador, Peru, Panamá, Venezuela, Estados Unidos e Brasil, quando teve início a Fundação Colombiana de Investigações Folclóricas, com apoio da Unesco. Foi elaborada uma declaração chamando os governos e os intelectuais de toda a América para combater o racismo e a discriminação racial. A partir do congresso, foram criados outros movimentos negros urbanos como o Centro de Estudos SOWETO, em 1976, por Juan de Dios Mosquera, e o CEIFA Centro de Estudos Franz Fanon, em 1981. Neste movimento,

consolidou-se a reivindicação a afrocolombianidade, a luta pelos direitos dos afro-colombianos por uma cidadania diferenciada e combate ao racismo.

O grupo Soweto promoveu a formação de lideranças a partir de círculos de estudos, atuando na criação de consciência da negritude como uma estratégia organizativa de reivindicação da identidade cultural e histórica entendida como um sentimento de unidade sobre a forma de viver, pensar e atuar. A organização promoveu atividades educativas em diversas comunidades afro-colombianas do país orientadas principalmente para a juventude e professores de escolas básicas nas regiões buscando a construção de identidade coletiva, constituindo uma base organizacional e uma rede de relações que dessem suporte à mobilização. Em 1982, o grupo Soweto se transforma no Movimento Nacional Cimarrón. Cimarrón como símbolo da luta pela igualdade e pela liberdade, definindo como rebelde o negro que se opõe aos senhores e que foge em busca da emancipação fundando os palenques. O uso atual desse símbolo como um chamado para que os negros se rebelem contra a discriminação racial

Es la conciencia colectiva de los negros como sujetos constructores de la historia y el desarrollo social y nacional. Es el pensamiento revolucionario y atótono de los pueblos afroamericanos en su lucha por sus derechos humanos, sus derechos ancestrales, el derecho a la vida con dignidad y el desarrollo y respeto de su identidad étnica, cultural, histórica y política afrocolombiana (MOSQUERA, 2000, p. 98-99).

As articulações do Movimento Negro urbano estenderam seu ativismo para as zonas rurais quando o Movimento Cimarrón promoveu como estratégia de mobilização social o apoio a cada organização rural negra do pacífico, surgindo assim as organizações camponesas do rio Naya, rio Anchicaya, no rio San Juan e em Raposo. A ala progressista da Igreja Católica, que já apoiava os indígenas para a reivindicação e o reconhecimento de seus territórios ancestrais, também passou a apoiar a formação de diversas organizações do campesinato negro, com as Comunidades Eclesiais de Base, sendo o Padre Gonzalo de la Torre, um dos principais apoiadores da organização camponesa negra. Foi criada a Pastoral Afroamericana em Chocó e diversas outras associações rurais. A través das Organizações de Base, as comunidades negras reivindicaram os direitos aos territórios, aos recursos e ao reconhecimento étnico.¹⁶ (ZAMBRANO, 2012, p. 68 e 69)

¹⁶ “Es en el año de 1979 cuando empieza nuestro trabajo en el río Atrato. Hacemos los primeros cursillos sobre organización. Se crearon las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Es de allí que van a surgir los liderazgos

Além da ala progressista da Igreja Católica e do Movimento Cimarrón, houve também o apoio de organizações não governamentais com atuação em desenvolvimento e direitos humanos como a Comunidade Econômica Europeia como a organização DIAR (Desarrollo Integral Agrícola Rural) que diagnosticou que estas populações desenvolviam um sistema de produção que promovia a preservação da floresta ao mesmo tempo em que questionava a ação das companhias madeireiras. Tais alianças possibilitaram a formação de outras Organizações de Base em regiões habitadas majoritariamente por população afrocolombiana, fora do departamento do Chocó, o que foi de grande importância para a consolidação de uma identidade afrocolombiana compartilhada e para a institucionalização jurídica da identidade desta população como comunidade negra, distinta da sociedade em geral. (ZAMBRANO, 2012).

A partir da década de 1970, a abertura do Litoral Pacífico para obras e projetos de desenvolvimento foi intenção tanto de governos liberais quanto de conservadores. No governo liberal de Julio Cesar Turbay (1978- 1982) e logo depois no governo conservador de Belisario Betancourt (1982-1986), o Litoral Pacífico se tornou cenário de conflitos entre os interesses do governo central e dos grupos de camponeses negros que lutavam contra o avanço das companhias de madeireiras e de celulose sobre grandes extensões de floresta.

Com o avanço da exploração dos recursos naturais por empresas estrangeiras apoiadas pelo governo federal, organizações afrocolombianas se mobilizaram visando a defesa do território. As demandas pelo território se somaram aos discursos de tipo étnico e cultural dos camponeses negros com o objetivo de apelar pela sua diferença e especificidade como grupo étnico perante o estado nacional. A identidade negra colombiana foi construída com influência dos movimentos negros internacionais (no caso urbano) e pelo reconhecimento étnico e cultural e de um campesinato negro, no caso rural, no qual a identificação com o território é fundamental, à semelhança de grupos indígenas e partir de aprendizados com os mesmos.

As organizações afrocolombianas urbanas e rurais constituíam na década de 1980 o movimento Afro-colombiano, que cresceu e se expandiu. No período que antecedeu a

de lo que se llamaria años mas tarde la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato). Si bien es cierto, teníamos la experiencia com los indigenas ya sabiamos que com los negros teniamos que buscar un modelo próprio. Al principio las principales reivindicaciones fueron los derechos fundamentales: la salud, la educacion. Luego viene la lucha por la tierra y la defensa de la cultura” (citado por Agudelo, 2005, ZAMBRANO, apud, p. 177)

formação da Assembleia Nacional Constituinte, na década de 1990, poderia ser classificado em 3 tipos de organizações: Diferentes organizações urbanas, como o Movimento Cimarrón, que articulava organizações e a população e a criação de mecanismos de coordenação para garantir a sua participação direta na ANC; as organizações rurais do Chocó como as organizações de base (OBs) com demandas pelo reconhecimento da propriedade no território no qual desenvolvem suas atividades sociais e produtivas (Associação Camponesa Integral Atrato, ACIA, Organização de Bairros Populares e Comunidades Camponesas da Costa Pacífica do Chocó, OBAPO); Associações de agricultores, pescadores, mineiros, e associações culturais de vários municípios da região. (ZAMBRANO, 2012).

Esse três tipos de experiências organizativas traziam temas, identidades e quadros interpretativos muito heterogêneos por conta de sua própria história e trajetória. Enquanto que as organizações rurais tinham uma orientação mais dirigida para a proteção, o controle e o acesso ao território e aos recursos naturais, por outro lado, os grupos urbanos e intelectuais tentam se articular a partir de reclamações de justiça social, com discursos sobre o fortalecimento da consciência étnica e de inclusão da população negra nos espaços de cidadania.

A crise política colombiana tinha suas raízes no sistema bipartidário que no final do século XX esgotava suas possibilidades de representação política e de controle social, o que aumentou e consolidou a violência no país. Nas últimas décadas do século XX, acentuou-se as tensões com o conflito armado, o tráfico de drogas, a organização das máfias. O Estado agindo como um agente que viola os direitos humanos das comunidades rurais ao legitimar as ações violentas dos grupos paramilitares de extrema direita. Porém, o Estado não é mais forte do que os cartéis de droga, os paramilitares e grupos guerrilheiros. A crise do sistema político deslegitimou o pacto bipartidário da Frente Nacional que impossibilitava o acesso ao poder dos movimentos políticos diferentes ao Liberal e ao Conservador. Os níveis de corrupção administrativa, o crescimento da violência paramilitar facilitada pelo narcotráfico, as ondas terroristas geradas pelos 'extraditáveis', como também a atividade guerrilheira, entre outros, abriram a possibilidade de convocatória de uma Assembleia Nacional Constituinte. Com um Congresso Nacional debilitado, a formação de uma Assembleia Nacional Constituinte foi o meio encontrado pelo Estado para reconquistar a legitimidade política perdida, já que era apontado como o principal responsável pelas crises econômicas e políticas. Ao assumir uma 'democracia participativa multiétnica e pluricultural', procurava se reafirmar como Estado de direito.

Quatro propósitos foram traçados na agenda para a reforma constitucional: Estabelecer um regime de proteção de direitos econômicos, políticos e sociais para todos os cidadãos, particularmente para os grupos marginalizados; Estender a presença do Estado a todo o território nacional (as intensas lutas pelas drogas e o terror nas regiões rurais davam mostra da pouca presença do Estado nesses lugares); Abertura do sistema de partidos políticos a atores não tradicionais; Gerar mudanças institucionais que apaziguassem a violência política ao convencer a todos os atores que poderiam participar do regime democrático (AGUDELO, 2000 apud ZAMBRANO, 2012).

A partir desses propósitos, o Movimento Estudantil pressionou o governo para incluir uma reforma constitucional que seria aprovada em plebiscito nas eleições presenciais de 1990. O chamado *movimiento por la séptima papeleta* foi um movimento estudantil formado por universitários que procuravam uma reforma radical nos costumes políticos na Colômbia. Para isto, solicitaram que o povo colombiano pudesse depositar nas urnas das eleições presidenciais que aconteceriam naquele ano, o voto por meio do qual se expressava o apoio a convocar uma Assembleia Nacional Constituinte.

A busca por uma nova constituição que fosse inclusiva e democrática e que promovesse uma reconciliação dos graves conflitos sociais levou a composição da Assembléia Constituinte por delegados de diversos setores sociais e políticos do país como os trabalhadores, estudantes, classe política tradicional, acadêmicos, indígenas, negros e o recentemente desmobilizado grupo guerrilheiro M-19. “La convocatoria de una Asamblea Constitucional abierta a la participación de las distintas fuerzas sociales y políticas que actúan legamente em Colombia representa la tentativa suprema del gobierno por lograr un acuerdo nacional (RESTREPO, 1991, p. 56).

A ANC foi instalada em 5 de fevereiro de 1991 e concluída em julho do mesmo ano, tendo sido formada por 70 membros, sendo: 25 membros Partido Liberal; 19 Aliança Democrática M-19; 11 Movimento da Salvação Nacional; 5 Partido Social Conservador; 4 Conservador Independente; 2 Movimento Indígena; 2 Movimento Evangélico; 2 União Patriótica. O bloco de centro esquerda era liderado pela Alianza Democratica M19 (ADM 19), grupo formado por guerrilheiros do desmobilizado M19, que apoiavam a iniciativa dos delegados. Os dois delegados de organizações indígenas, vindos da organização Nacional Indígena do CAUCA (ONIC) e da Associação Indígena do Sudoeste (AISO), direcionavam seus trabalhos para as questões agrárias e aos direitos tradicionais das autoridades étnicas. (ZAMBRANO, 2012)

O Movimento Indígena apoiava a participação de grupos desmobilizados no novo regime constitucional, entre os quais os dissidentes do antigo grupo armado Quintín Lame, que no fim representou o interesse dos afro-colombianos. Movimento Quintín Lame foi uma organização guerrilheira de auto defesa indígena surgida no sul do país, no departamento do Cauca, na década de 1980. O nome invoca ao líder indígena da comunidade Paes, Manuel Quintín Lame que, nas primeiras décadas do século XX, liderou ações em prol dos direitos indígenas e de um governo próprio que se chamaria de *gobierno chiquito*.

Outro aliado estratégico para as organizações afrocolombianas foi o próprio Presidente da república César Gaviria (1990-1994) que defendia os direitos humanos e a democracia. Ele fez um chamado aos delegados indígenas para que eles mesmos protegessem os direitos das populações mais vulneráveis e marginalizadas do país. A ANC apoiava o reconhecimento constitucional de territórios para indígenas (resguardos) e para 'comunidades negras' e se abriam novos canais de participação ao nível municipal, departamental e nacional.

As alianças com o movimento indígena foram fundamentais para a elaboração de uma lei dirigida para as 'comunidades negras' que possibilitaria e consolidaria a formação de diversas expressões organizativas e de mobilização social e política desse vetor da população, inéditos até esse momento na sociedade colombiana. Vale à pena lembrar que num momento anterior a este processo já existiam diferentes expressões organizativas afro-colombianas em diferentes regiões do país, mas muitas outras surgiram como resultado direto deste processo que começa com a reforma constitucional. (ZAMBRANO, 2012, p. 88).

As reivindicações das populações negras tiveram como base de apoio a legitimidade e o reconhecimento da causa indígena, através da etnicidade como elemento de identificação e diferenciação da sociedade nacional em geral. Assim, ao ressaltar traços culturais identitários, à semelhança dos indígenas, as populações negras reivindicaram território coletivo e autônomo.

O ativista negro Carlos Rosero juntamente a outras lideranças organizaram em 1990 a Conferência Pré-Constituinte em Cali, momento no qual surgiu Coordenadoria Nacional de Comunidades Negras (CNCN) como mecanismo para organizar as ações acordadas na conferência. Em 1993 essa coordenação passaria a ser o que hoje é o Processo Comunidades Negras (PCN). Os incentivos para a mobilização deste grupo de ativistas foram basicamente dois: as discussões em torno da inclusão da população negra colombiana na nova Carta Constitucional e as experiências que as organizações de base estavam desenvolvendo nas regiões do Pacífico.

Entre os principais objetivos do PCN:

1. A reafirmação da identidade (direito a ser negros)
2. Direito ao território (direito a um espaço onde existir)
3. Autonomia (direito ao exercício do ser/identidade)
4. Construção de uma perspectiva de futuro autônoma
5. Declaração de solidariedade

(ZAMBRANO, 2012, p. 88)

Núcleos de organizações negras se reuniram na CNCN e lançaram um candidato para participar da Assembléia Constituinte, porém este não foi eleito. Ainda existia uma dificuldade da sociedade em compreender a população negra como uma minoria ao lado dos indígenas. Sem um candidato próprio, o movimento negro fez aliança com os grupos indígenas, tendo então suas reivindicações representadas por estes. Ainda que não houvesse delegados negros presentes na ANC, durante o período de debates, entre 1990 e 1991, foram reunidos vários núcleos organizativos afrocolombianos espalhados no território nacional. A ligação entre a causa indígena e a causa negra tem o território como elemento principal. Na ocasião da ANC, o indígena Wounan Francisco Rojas Birry, representando as organizações negras, pronunciou em seu discurso que o território é base e fundamento da identidade, e as reivindicações territoriais são o ponto focal para o debate, sendo este o ponto de convergência entre as organizações indígenas e as organizações negas (CASTILLO, 2007).

As demandas afro-colombianas não foram bem recebidas pelos outros setores políticos, partidos tradicionais, o Liberal e o Conservador e pela sociedade como um todo, para quem as comunidades negras não se ajustavam à definição de grupo étnico por não apresentar uma língua própria e formas de governo e autoridade próprias, pelo contrário tais comunidades teriam se integrado à sociedade nacional.¹⁷ Se por um lado, as organizações negras tinham como aliados o movimento indígena, as ONGS defensoras de direitos humanos, a ala progressista da Igreja Católica e alguns antropólogos, por outro, para a sociedade em geral, suas reivindicações não eram legítimas, apenas os indígenas teriam uma alteridade étnica legítima, enquanto que os negros já estariam assimilados à sociedade mais ampla. Para que este reconhecimento se desse, teriam que ressaltar seus traços culturais,

¹⁷ “Las comunidades negras no se ajustaban a la definición de 'grupo étnico', pues carecían de su propia lengua y formas de derecho y autoridad, se habían integrado totalmente como ciudadanos a la vida mestiza del país, y habían adoptado elementos culturales extraños. Algunos afirmaban que las exigencias de derechos territoriales constituían una posición separatista que tendría mejor manejo a través del marco de descentralización que promovía la nueva Constitución” (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 2001, p. 239).

demonstrar sua etnicidade ao se diferenciar do resto da sociedade e formar um conjunto para então ter legitimidade para a posse de território coletivo e autônomo.

Nesta força-tarefa de incluir legislação a seu favor no texto constitucional, a mobilização negra atuou pedindo à população nacional que enviasse telegramas à ANC solicitando a inclusão dos afrodescendentes, legitimando seu pertencimento étnico. (AGUDELO, 2005, p. 187).

Desde el Pacífico, todos mandamos el telegrama étnico para tener nosotros una propuesta, queríamos un artículo para que nos reconocieran como grupo étnico, uno, porque usted sabe que nosotros no éramos grupo étnico... Faltando como cinco días para cerrarse la Constituyente tuvimos que movilizarnos, nos tomamos la Iglesia de Quibdó, la Catedral, la Alcaldía y, luego vinimos aquí a Bogotá y nos tomamos la embajada de Haití,, por ser Haití el faro libertario de América... otros compañeros vinimos a pedirle al Ministro que como al día siguiente se cerraba la Constituyente y no se nombraba por ningún lado la palabra ni negro, ni afrodescendiente, ni afrocolombiano, nada; entonces los indígenas tenían sus derechos territoriales, inclusive, sus territorios que se llamaban entidades territoriales, entonces a partir de eso ya nos recube el Ministro y logramos que el último día en la última hora, porque eran la 10pm cuando logramos un artículo transitorio, se nos reconocieran unos derechos en un artículo transitorio y dos años después con una ley especial. (AGUDELO, 2005, p. 187).

Os novos artigos constitucionais deram o caráter multicultural à nação colombiana, sendo os principais artigos constitucionais a favorecerem a inclusão do AT 55 os seguintes: o artigo 1: “A Colômbia é um estado social de direito, organizado em forma de república unitária, descentralizada, com autonomia de suas entidades territoriais, democrática, participativa e pluralista, baseada no respeito à dignidade humana”; o artigo 7: “O Estado reconhece e protege a diversidade étnica e cultural da nação colombiana”; o artigo 8: “é obrigação do Estado e das pessoas proteger as riquezas culturais e naturais da Nação”; e o artigo 13 “Todas as pessoas nascem livres e iguais perante a lei, e receberão a mesma proteção e tratamento das autoridades e terão os mesmos direitos, liberdades e oportunidades sem discriminação nenhuma por razão de sexo, raça, origem nacional, familiar, língua, opinião ou filosófica.” (ZAMBRANO, 2012, p. 105).

A implementação do AT 55 aumentou a visibilidade das populações afro-colombianas, trouxe o reconhecimento e a legitimidade do termo comunidades negras, e afirmou o caráter étnico das comunidades do Pacífico, ao permitir a aproximação entre identidade cultural e formas tradicionais de produção. O departamento do Chocó funcionou como um referente

concreto para as reivindicações territoriais e culturais e a partir daí, o modelo se expandiu por toda a região.

ARTIGO TRANSITÓRIO 55. Dentro dos dois anos seguintes da entrada em vigor da presente Constituição, o Congresso expedirá, estudo prévio através de uma comissão especial que o Governo criará para tal efeito, uma lei que reconheça as comunidades negras que estejam ocupando terras baldias nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da Bacia do Pacífico, de acordo com as suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas que serão demarcadas na mesma lei.

(...)

PARÁGRAFO 1º. O disposto no presente artigo aplicar-se-á a outras zonas do país que apresentem condições similares pelo mesmo procedimento e estudos prévios e decisão favorável da comissão especial aqui prevista (COLOMBIA, 1991).

Porém, a legislação ressaltou as comunidades do Litoral Pacífico rural, mas ignorou as populações negras urbanas tanto do Pacífico quanto do interior do país.

Contudo, outras regiões rurais do país com presença de população negra não foram incluídas nas dinâmicas da lei, particularmente no que diz respeito à titulação coletiva dos territórios. Já as populações negras urbanas tanto do Pacífico quanto do interior do país, não contaram com critérios suficientes para responder às condições que o AT 55 apontava.” (ZAMBRANO, 2012, p. 104).

Em 1992 foi instalada uma Comissão Especial para regulamentar o Artigo Transitório 55. Tal comissão foi formada por representantes de organizações negras, conselheiros e dirigentes políticos dos partidos tradicionais, representantes de seis organismos do Estado e alguns representantes acadêmicos.

Durante o processo de formação desta Comissão, o movimento afro-colombiano organizou um sem-número de oficinas, especialmente na região do Pacífico, para elaborar de forma conjunta mapas, censos, e todo tipo de dados que permitissem mostrar, no marco da lei, um território-região de acordo a suas próprias perspectivas. Estas dinâmicas de ação deviam ser promovidas pelas mesmas organizações afro-colombianas e foram chamadas por alguns intelectuais como 'técnicas de invenção das 'comunidades negras'" (Restrepo, 2002). Os documentos levantados eram formas de visibilização que permitiam mostrar uma população negra na Colômbia com seu próprio legado cultural, ou seja, comunidade étnica, com práticas culturais próprias. As comunidades negras se representaram na Comissão por membros das consultas departamentais do Pacífico (três por cada

departamento, em um total de 12 comissionados de organizações negras). (ZAMBRANO, 2012, p. 107).

Os representantes da Comissão elencaram três objetivos básicos para o alcance da lei: 1. propriedade do território, considerando as formas de organização coletiva das comunidades rurais; 2. preservação da identidade cultural das comunidades; 3. promoção de um desenvolvimento compatível com o meio ambiente e com os interesses e necessidades das comunidades.

Foi elaborada então a Lei 70 de 1993, conhecida com a Lei dos Negros, que regulamentou o artigo 55, ampliando o alcance da proteção da identidade cultural e de direitos às comunidades negras para as demais populações negras nacionais além do Litoral Pacífico, fortalecendo e ampliando as margens de ação para a mobilização afro-colombiana e suas ações coletivas para seus direitos constitucionais. A lei 70, de 1993, define as “comunidades negras” como “o conjunto de famílias de ascendência afrocolombiana que possuem uma cultura própria, compartilham de uma história e têm suas próprias tradições e costumes dentro da tradição campo-povoado e conservam consciência de identidade que as distingue de outros grupos étnicos”. Apoiando e regulamentando tais inovações legais, foram decretadas um série de normas: sobre o Direito de Propriedade Coletiva (decreto 1745), sobre a criação de um instituto de pesquisas responsável também pela etnoeducação (decreto 2249), sobre a representação dessas comunidades negras e indígenas no interior dos organismos governamentais de desenvolvimento (decreto 2314), assim como sobre a criação de um espaço de interlocução entre essas comunidades e o Estado, pensados enquanto “instancias territoriais e nacionais” (decreto 1371). (ZAMBRANO, 2012).

Para o processo de titulação, na fase prévia, forma-se um conselho comunitário com caráter de pessoa jurídica, cujo representante terá diversas funções. Na fase seguinte, a comunidade apresenta um requerimento administrativo acompanhado de relatório e documentos probatórios dirigidos ao INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agrária). A seguir, na fase técnica, é formada uma equipe técnica com funcionários do Ministério do Meio Ambiente, INCORA e IGAC (Instituto Geográfico Agustín Codazzi) que elaboram o informe técnico da visita. Segue-se a fase de oposições, na qual pessoas interessadas poderão se apresentar sobre as conclusões do informe técnico. Ausentes ou resolvidas as contestações, é expedida uma resolução constitutiva e o título deverá ser expedido pelo cartório que, assim como no Brasil, é coletivo, inalienável e imprescritível (CARVALHO, 2012).

Para requerer a titulação, as comunidades negras colombianas devem atender a algumas condições: ocupar terras baldias; estarem situadas em zonas rurais; serem comunidades ribeirinhas; manter práticas tradicionais de produção. O documento intitulado “Política Pública Departamental para Investigar, Reconocer y Garantizar los Derechos de la Comunidad Negra Afrocolombiana del Departamento del Valle de Cauca” classifica a população negra colombiana em grupos distintos, como se pode ver abaixo:

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. (SILVA, 2012, p. 140).

Os direitos territoriais garantidos em texto constitucional são acessados mediante a formação de Conselhos Comunitários, o que pressupõe o comunitarismo das organizações negras. Para Arruti (2000), esse proceder instituído pelos dispositivos legais, partiu de uma analogia com o modelo que rege os direitos dos grupos indígenas. Assim, o Estado colombiano teria proposto um determinado tipo de organização social e política a qual, em realidade, aquelas comunidades tem de adaptar-se, de modo que a Lei 70 teria aberto um novo campo de direitos mas também um vazio conceitual, além de um novo campo de investimento das ciências sociais.

O movimento indígena que foi se configurando a partir das décadas de 1970 e 80 com uma escala nacional, integrou paulatinamente cada vez mais diversos grupos étnicos, novos protagonistas que cobravam a formulação e efetivação das políticas públicas. A inserção dos afrocolombianos como grupo étnico teve o apoio do movimento indígena e se deu em uma brecha histórica de crise institucional estatal na Colômbia e de novos direcionamentos do neoliberalismo global. A necessidade de descentralização política e redemocratização como requisito da agenda neoliberal criou uma conjuntura propícia para as reivindicações dos movimentos sociais e suas demandas territoriais. Nesse movimento, os grupos étnicos adquiriram uma legitimidade social ao se converterem em sujeitos de políticas públicas na perspectiva anglo-saxã de “discriminação positiva” e do multiculturalismo, apoiados pela nova constituição que declarou a Colômbia como um país pluriétnico e pluricultural. (Urréa Giraldo, Hurtado Saa, 2001).

Embora o avanço constitucional seja uma importante conquista, realidade aponta para graves problemáticas enfrentadas pelos grupos étnicos sujeitos de direitos da Colômbia, em especial as ameaças de três grupos: as insurgências armadas de esquerda, os contrainsurgentes narcoparamilitares e as Forças Armadas colombianas em conjunto com a Polícia Nacional – estas últimas com apoio do governo dos Estados Unidos o qual supera em muito a assistência dada às forças armadas de qualquer outro país, exceto Egito, Israel, Iraque e Afeganistão. (COSTA, 2010, p. 30).

No final de 2005, cerca de trezentos representantes de reservas indígenas e comunidades afro-colombianas reuniram-se em Quibdó, capital do departamento colombiano de Chocó, com o propósito de delinear estratégias para sobreviver em uma guerra em que eles – ou, antes, as comunidades que representam o seu modo coletivo e não liberal de administrar os recursos e o território – são o alvo. De acordo com a Constituição de 1991, considerada uma das mais progressistas do mundo, os indígenas tem direito à autonomia e à formação de *cabildos*, os quais funcionam de maneira independente do governo local, o que inclui o manejo coletivo da terra e a autodeterminação tanto política quanto cultural. Em 1993, segundo a Lei nº 70 os afro-colombianos asseguraram direitos semelhantes àqueles consagrados na Constituição para os povos indígenas: títulos de terra coletivos administrados por conselhos comunais. Tanto os afro-colombianos como os povos indígenas conseguiram sua cidadania e construíram comunidades democráticas sobre tradições não liberais. Se não fosse pelo triunfo da direita narcoparamilitar nas regiões e no nível nacional no século XXI, tais comunidades poderiam servir como núcleos do que o falecido sociólogo Orlando Fals Borda chamava de *socialismo raizal*. (COSTA, 2010, p. 29)

As comunidades representadas na 7ª Conferência da Solidariedade Interétnica reunidas em Quidbó, capital do departamento de Chocó, esboçaram uma visão dos conceitos de “identidade, território, cultura, autonomia e independência” diferente daquela mantida pelos grupos que ameaçam sua existência por meio da „expropriação violenta“. Delegados indígenas e afro-colombianos redigiram quatro cartas que apresentavam o *dramatis personae* e explicavam resumidamente os temas mais importantes da fase atual do conflito colombiano que vem se desenvolvendo ao longo dos últimos sessenta anos. Dirigiram carta às FARC com duras críticas à sua intromissão. No entanto, nada se compara ao terror estatal durante toda a vida republicana e nacional. (HYLTON, 2010).

No documento apresentado pelas comunidades, dirigem ao presidente Uribe a denúncia de aumento dos cultivos de coca e do tráfico de drogas na região desde 2003, sob o amparo paramilitar e o governo cruzou os braços. Lhe foi feito um apelo para cumprir os seus deveres como governo e recordando sua denúncia sobre a coordenação paramilitar e militar em 2004, os integrantes da comunidade divulgaram um documento contra a aplicação do modelo neoliberal de exportação agrícola e os cultivos tradicionais. A economia de enclave agravava a crise alimentar e implicava um longo processo de acumulação de capital que só beneficiaria os grandes investidores. p.31 O documento era um protesto contra investidores, o acúmulo de capital e as economias de enclave, aspectos decisivos na integração colombiana nos circuitos de produção, consumo e distribuição dominados pelos Estados Unidos, que resultaram da virada econômica dos anos 1970, com a qual teve início o deslocamento do café e da indústria manufatureira protegida. Os delegados mencionaram uma estratégia de *contrainsurgencia*. (HYLTON, 2010).

Em 2016 foi assinado um Acordo de Paz entre as FARC e o governo Santos, no entanto, este não se efetivou. Em 2018, Duque, afilhado político de Uribe, venceu as eleições com a promessa de rever o Acordo Final de Paz, porém, não foram feitos avanços institucionais e jurídicos e o contexto de violência e guerra, se intensificaram. Segundo o INDEPAZ, desde 2016, foram mortos 1090 líderes sociais ou pessoas defensoras dos direitos humanos na Colômbia e em 2020 ocorreram 85 massacres, o que marca o retorno da violência intensa na Colômbia pós acordo de paz. (HARUMY, 2021).

De acordo com o governo de Iván Duque, o aumento da violência é fruto do narcotráfico e da guerrilha, porém para Harumy, a realidade é mais conjuntural do que a versão limitada apresentada pelo governo e os motivos dos massacres vão além de uma perspectiva de disputa geográfica e envolvem o Estado, máfias políticas, paramilitarismo, narcotráfico, guerrilha e grupos dissidentes da FARC. As forças por trás dos massacres são

originárias do paramilitarismo e da política de guerra, uma vez que o paramilitarismo tem uma íntima relação com o Estado e com a política. Os massacres contribuem para um cenário de insegurança o qual fortalece a narrativa de necessidade de segurança e da guerra às drogas. A política do governo descumpra o Acordo de Paz e implanta inúmeros retrocessos sociais no país. Mas, ao mesmo tempo que o Estado aprofunda suas formas de violência, há uma perda de legitimidade no projeto uribista de extrema direita - representado por Duque e um esgotamento da Democracia neoliberal. Os avanços políticos do Acordo de Paz de 2016, mesmo sob ataques, ainda possuem raízes sociais e resistem aos retrocessos dos últimos anos. O Acordo Final de Paz representou um momento de repactuação da sociedade colombiana e hoje essa mesma sociedade nos sinaliza que eles ainda acreditam na construção da paz. (HARUMY, 2021).

Em síntese, a construção dos direitos étnicos territoriais está atrelado aos processos de reconhecimento identitário. Tanto na Colômbia quanto no Brasil, o recorte da etnicidade foi aplicado juridicamente às comunidades negras, aproximando-as mais dos grupos indígenas do que da maioria afrodescendente de seus países, espalhados por todo território nacional. A partir da etnia destacada pelo multiculturalismo, do aprendizado com grupos indígenas e enquanto movimentos sociais negros, foram construídos direitos territoriais a fim de se acessar à condição cidadã. Em termos legislativos, foram construídos avanços a partir do reconhecimento do direito a posse legal da terra para populações historicamente subalternizadas. No entanto, a aplicação das leis segue um ritmo bastante moroso e as dificuldades são inúmeras.

3.2 Identificação étnico racial e as políticas públicas

Uma das graves consequências atuais do racismo é a invisibilização das populações afrodescendentes através do silenciamento dos dados estatísticos. No processo de criação dos Estados nacionais, foram intensas as tentativas de apagamento da existência das populações negras através da ideologia da democracia racial. Por isso, tornar a população negra visível através das informações estatísticas é uma pauta importante sustentada pelos movimentos negros e que tanto na Colômbia quanto no Brasil, foram inseridas pelos Estados a partir da pressão de organismos internacionais como a ONU e a OIT. Uma estimativa mínima apresentada pela CEPAL realizada com base em dados dos últimos censos em 16 países da América Latina permite chegar à cifra de 130 milhões de pessoas afrodescendentes na região

em 2015. Tendo em vista que a produção de dados estatísticos é fundamental para a implementação das políticas públicas, é urgente o avanço em relação a esta produção.

Conhecer o número de pessoas afrodescendentes na América Latina continua sendo um dos desafios básicos e urgentes, já que é difícil dar uma cifra certa devido aos problemas relacionados com a identificação étnico-racial nas fontes de dados, que vão desde a falta de inclusão de perguntas pertinentes até a qualidade da informação coletada. (CEPAL, 2017b, p. xxx).

Desde o final da década de 1970, o debate acerca da autoidentificação étnico-racial nos censos, é uma pauta dos movimentos negros, tendo ganhado maior atenção dos Estados a partir das conferências preparatórias para Durban e que produziu mudanças nos censos de 2010, quando 12 países inseriram a autoidentificação para afrodescendentes em seus censos: Argentina (2010), Estado Plurinacional da Bolívia (2012), Brasil (2010), Costa Rica (2011), Cuba (2012), Equador (2010), Honduras (2013), Panamá (2010), Paraguai (2012), Porto Rico (2010), Uruguai (2011) e República Bolivariana da Venezuela (2011). Os países que ainda não realizaram os censos desta década, mas previram incluir a opção de autoidentificação afrodescendente, são Colômbia, El Salvador, Guatemala, Nicarágua e Peru. Assim, na região permanece o desafio de incluir a opção de autoidentificação das pessoas afrodescendentes nos censos demográficos e habitacionais do Chile, Haiti e República Dominicana (CEPAL, 2017b).

Entretanto, existe uma heterogeneidade entre os países da região com relação às categorias de autodefinição da identidade afrodescendente. A título de exemplo, na República Bolivariana da Venezuela as categorias censitárias são “Negra”, “Afrodescendente” e “Morena”; no Panamá “Afro-colonial”, “Afro-antilhana”, “Afro-panamenha” e “Outra afrodescendente”; no Uruguai “Afro ou Negra”; no Brasil “Preta” e “Parda”; no Equador “Negra”, “Afro-equatoriana”, “Mulata”, “Montubia” e “Mestiça”; em Porto Rico “Negra”.

A variável étnico-racial vem sendo incorporada recentemente e de maneira lenta às estatísticas nacionais dos países, de maneira bastante heterogênea entre os países da região, sendo os censos de 2010 um marco neste contexto, indicando um avanço significativo na coleta de dados sobre a população afrodescendente, principalmente com base no critério de autoidentificação. Entre alguns avanços da última década, destacamos os documentos que estão inseridos na Década Internacional dos Afrodescendentes 2015-2024. O primeiro deles é o Panorama Social da América Latina, de 2016, com o capítulo “Populações

afrodescendentes: ampliar a visão da desigualdade para avançar na garantia de seus direitos” e o documento “Situação das pessoas afrodescendentes na América Latina e desafios de políticas para a garantia de seus direitos”. Esses documentos apresentam informações relevantes para o diagnóstico das condições de vida da população afrodescendente, sendo importantes referências na formulação de políticas públicas a fim de reverter o quadro da discriminação e desigualdade.

Porém, não se supera práticas racistas estatais seculares, em pouco tempo. Os desafios são muitos e acarretam em uma grande subnotificação, tanto pelos aparatos técnicos e ideológicos do Estado, quanto pela operância do racismo sobre a negação da identidade. Não se produz ainda com eficácia dados estatísticos que revelem a quantidade real de pessoas afrodescendentes e nem das dificuldades com relação à renda, emprego, saúde, educação. Em geral, ainda se sustenta o discurso de que os processos de mestiçagem da população teriam atuado em uma homogeneização cultural. E, sem uma informação estatística que de conta em termos absolutos e relativos o tamanho da população negra como sujeitos concretos, para que numericamente se avalie a formulação de políticas públicas e se evidencie a condição de marginalização e exclusão, dificilmente se pode resolver o fenômeno da discriminação.

Quanto às mulheres afrodescendentes, a deficiência concentra-se nas estatísticas vitais (fecundidade, mortalidade materna e infantil e causas de morte, entre outras), dados indispensáveis para a análise da saúde das mulheres. Muitos poucos países coletam dados sobre a variável raça/etnia neste âmbito e, mesmo quando existe alguma informação, em geral não se apresentam as estimativas populacionais por raça, etnia, sexo e idade que permitiriam o cálculo das taxas. (CEPAL, 2017b, p. 22)

De acordo com um relatório do PCN, houve uma diminuição de 30% da população afrodescendente em relação ao censo de 2005, nos dados apresentado pelo DANE em 2018, em que a população afrodescendente seria: Negra ou Afrocolombiana: 2.950.072; Raizal: 25.515; Palenquera: 6.637. O informe de 2004 da ONU sobre a Colômbia e as Formas Contemporâneas de Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, sustentam que as lacunas nos dados estatísticos levam a que cerca de 10 milhões de pessoas permaneçam com uma identidade racial incerta; indefinição que constitui uma violação dos direitos e dos compromissos nacionais e internacionais firmados pelo Estado colombiano (Rodríguez et. al. 2009, p. 47).

No Brasil, o Censo que deveria ter sido realizado em 2020, está ameaçado devido à necropolítica do governo Bolsonaro.

Mulheres afrodescendentes na América Latina

Dentre os processos identitários para acesso aos direitos, a categoria mulheres afrodescendentes foi reconhecida e nomeada como um sujeito político em condições históricas de subalternização. A colonização e a escravização tiveram consequências específicas para as mulheres não-brancas. Primeiramente, chegaram às colônias em menor número que os homens sendo constantemente vítimas da exploração de sua força laboral, bem como de sua sexualidade. Com o tempo, as opressões de gênero, raça e classe se sofisticaram e naturalizaram, sendo ainda presentes em um mundo eurocêntrico e androcêntrico, onde os homens brancos ocupam uma condição privilegiada na estrutura econômica, política e social sobre as mulheres em geral, particularmente sobre as mulheres afrodescendentes e indígenas.

O conceito de interseccionalidade é revelador das múltiplas formas de discriminação que se interconectam à discriminação de gênero e a complexificam, provocando marcas profundas na vida das mulheres afrodescendentes nos diversos contextos da América Latina. Portanto, a análise das condições materiais e simbólicas a que está atualmente submetido esse grupo social, deve prescindir de uma perspectiva interseccional, que inclua a multiplicidade de categorias que compõem sua identidade. Conforme Brah (2013) são diversos os eixos de diferenças – econômica, social, política, cultural, psíquica, subjetiva e experiencial – que se interseccionam em contextos históricos específicos, gerando modalidades de exclusão, hierarquização e desigualdade.

Vinculada à cultura da diáspora, a identidade étnico-racial para as mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe é mais do que uma condição de pertencimento: é um processo relacional que sela a consciência de fazer parte, por um lado, de processos sociais marcados por estruturas de poder em que subsistem distinções de gênero e étnico-raciais que fortalecem as diferenças e fazem com que persistam as discriminações e, por outro, da resistência histórica a esses processos em nome da liberdade e da dignidade do povo negro e afrodescendente. Embora heterogêneas, as condições de violência e violação de direitos que marcam histórica e estruturalmente a vida das mulheres afrodescendentes nos países latino-americanos e caribenhos são, como conteúdo simbólico e concreto, o ponto de partida para evidenciar o caráter diferenciado de sua condição de gênero, étnico-racial e de classe. A partir da desigualdade e da exclusão estrutural que marcam esse pertencimento, bem como da resistência histórica que engendraram, definem

a pauta de luta por seus direitos e sua busca de autonomia econômica, física e na tomada de decisões. (BRAH, 2013 apud CEPAL, 2018)

As interconexões entre gênero, raça/etnia e classe social produzem diferentes situações de desigualdades socioeconômicas, sendo categorias que não podem ser pensadas de forma isolada, uma vez que na realidade são indissociáveis enquanto formas de opressões que se combinam e entrecruzam, gerando outras formas de opressão. Os sistemas combinados de opressão incidem sobre as mulheres afrodescendentes, as discrimina e as subordina ao poder racista, classista e patriarcal. A exploração racial, econômica e de gênero é estrutural, histórica e fortemente institucionalizada. Em consequência, manifesta-se em sistemas de desigualdades estruturais construídos ao longo de processos históricos, criados e recriados por meio de práticas rotineiras (BENTO, 1992 , apud CEPAL 2018).

Tais sistemas foram apontados por Angela Davis, em 1981, em seu *Mulheres, Raça e Classe*, aonde considera as opressões estruturais como indissociáveis e propõe uma análise anticapitalista, antirracista e antissexista e pela a ativista e intelectual brasileira Lélia Gonzalez, em 1988, que tratava das combinações causadas por racismo e sexismo e seus efeitos sob as mulheres. Foi cunhado na academia em 1989 por Kimberlé Crenshaw, em sua tese de doutorado. Assim, a interseccionalidade tornou-se uma categoria analítica em destaque a partir da última década do século XX, tratando trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (RIBEIRO, 2016).

Primeiramente, esta categoria foi trazida à discussão por mulheres negras, ativistas, intelectuais, para depois ser incorporado aos discursos de outros setores. As crescentes demandas dos movimentos de mulheres afrodescendentes chamaram a atenção para a inclusão da perspectiva da interseccionalidade nas análises sobre a discriminação de gênero. A definição dessas diretrizes é resultado de um longo caminho até que as mulheres afrodescendentes fossem reconhecidas como sujeitos de direito.

O termo foi incorporado em 2001 pelas Nações Unidas na Conferência de Durban e posteriormente por diversas organizações não governamentais, aparecendo no 58º período de sessões da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, a resolução acerca dos direitos humanos da mulher, que em seu primeiro parágrafo reconhece: “(...) a importância de

examinar a interseção de múltiplas formas de discriminação, inclusive suas causas, sob uma perspectiva de gênero” (Resolução E/CN.4/2002/1.59).

Em 2018 a Cepal publicou o relatório “Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe - Dívidas de igualdade”, documento que reúne dados qualitativos e quantitativos demonstrando como a intersecção de sistemas combinados de opressão determina e condiciona a posição socioeconômica das mulheres afrodescendentes nas sociedades latino-americanas e caribenhas. As citadas situações de opressão são evidenciadas na precarização das condições objetivas de vida, como as de saúde, educação, trabalho e moradia, entre outras, bem como à exploração sexual e à violência material e simbólica dirigida ao corpo das mulheres, particularmente o das afrodescendentes, interferindo em sua autonomia física, econômica e na tomada de decisões.

Isso amplificou o debate feminista, tornando a categoria *mulheres* mais complexa, aprofundando o olhar sobre as desigualdades que as afeta. Conforme Kimberlé Crenshaw (2002 apud CEPAL 2018) estes elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades que são exclusivos de certos grupos de mulheres ou que afetam de maneira desproporcional algumas mulheres em relação às outras. Ao categorizar a identidade, tais vulnerabilidades são reconhecidas para então serem combatidas.

As mulheres afrodescendentes das comunidades rurais, no Brasil e na Colômbia, adentraram este processo de identificação étnico racial enquanto uma categoria inserida nos processos identitários e jurídicos, enquanto mulheres quilombolas e palenqueras, o que intersecciona raça, gênero e etnia. A mulher quilombola se configura como sujeito político de direito. De acordo com Mariléa Almeida (2014), tal identidade é um dispositivo para o acesso a direitos específicos.

as formas de sujeito definidas como mulheres quilombolas em virtude de possibilitar: (i) a análise de que “ser mulher quilombola”, não é um dado, mas é construto contingente e histórico (ii) a visualização das estratégias utilizadas por essas mulheres no processo de construção de seus corpos como étnicos. (ALMEIDA, 2014, p. 2)

As mulheres negras a fim de garantir um direito básico e fundamental para a continuidade dos grupos, que é o território. Tais comunidades, ao perderem suas terras para grandes empreendimentos, veem seus moradores tornarem-se marginalizados e empobrecidos nas cidades, alijados de sua cultura. A posse da terra, portanto, é de extrema importância.

No caso brasileiro, as comunidades remanescentes de quilombo para acessar a posse legal da terra devem se organizar em associações civis, sendo as mulheres intensamente atuantes nessas atividades. Na comunidade quilombola de São José da Serra, Mattos (2004) revelou em sua pesquisa que o surgimento de uma liderança feminina na figura de D. Zeferina ocorreu simultaneamente à construção da identidade do grupo como quilombola e ao uso do jongo como elemento étnico identitário.

Em 15/08/2017 foi publicada na Carta Capital uma carta assinada por Célia Cristina da Silva Pinto e Selma dos Santos Dealdina, coordenadora e secretária executiva da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) respectivamente, em que expõe a situação da mulher quilombola e uma linha de continuidade que vem da escravidão aos dias atuais, de violência contra a mulher negra.

O decreto 4887, de 2003, é a mais bela declaração de reconhecimento a um povo historicamente excluído (...). o Decreto se traduz em empoderamento de mulheres e homens que resistem nestes espaços de ancestralidade, territorialidade e identidade quilombola. (...) Após a falsa abolição, os estrangeiros que foram convidados a vir ao país receberam terras como forma de incentivos. Então nos perguntamos: por que com os escravizados não foi feito o mesmo processo?

(...)

Neste sentido queremos chamar atenção para os requintes de crueldade contra a vida das mulheres quilombolas e aqui queremos lembrar: Joelma da Silva Elias (Quilombo Alpes/RS), assassinada em 2008; Maria do Céu Ferreira (Quilombo Serra da Talhada Urbana em Santa Luzia/PB), assassinada em 2013; Francisca das Chagas Silva (Quilombo Joaquim Maria em Miranda do Norte/MA), assassinada em 2016; Helen Moreira (Quilombo Ilha em Vera Cruz/BA), assassinada em 2017; e Maria Trindade da Silva Costa (Quilombo Santana do Baixo Jambuaçu em Moju/PA), assassinada em 2017,

(...)

Quando uma mulher quilombola tomba, o quilombo se levanta. E por que falamos nas mulheres? Porque sabemos que na base, de fato nós mulheres quilombolas seremos as mais impactadas e vamos virar, como sempre, estatística. (...) As lutas das mulheres quilombolas entrelaçam as lutas de resistência dos quilombos no Brasil. Historicamente seguimos os passos que vêm de longe com Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela e Zacimba Gaba, mulheres importantes para a continuidade da luta nos dias atuais.

(...)

Neste contexto, é importante destacar que desde a época em que nossos antepassados(as) foram escravizados(as) até os dias atuais, as mulheres quilombolas tiveram e têm um papel de extrema importância nas lutas de resistência, manutenção e regularização de seus territórios.

Estejam no quilombo ou na cidade, estas mulheres têm sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, além de cuidar da casa, dos filhos(as), dos(as) idosos(as), doentes, da roça, dos animais e da preservação dos recursos naturais. Nos tempos da escravização, providenciavam alimentos e

proteção aos refugiados(as) das lutas de resistência pela liberdade e estavam diretamente envolvidas na organização do quilombo e de muitas revoltas.

(...)

Foram e continuam fundamentais na luta dos quilombos pelos seus direitos. Atualmente, muitas mulheres quilombolas enfrentam a fúria de fazendeiros, grileiros, por muitas vezes pagando com a própria vida a defesa de seus territórios. Também assistem a morte de seus filhos(as) no conflito agrário.

(...) (PINTO e DEALDINA, 15/08/2017 Revista Carta Capital).

Acerca desta carta, da qual foram selecionados apenas alguns trechos, destaca-se a importância da posse da terra e o valor designado ao artigo de lei que garante este direito; a extrema violência contra as mulheres e o assassinato de diversas lideranças que são mencionadas na carta; a continuidade da luta das mulheres no passado e no presente e, ainda, a importância da mulher na gestão da comunidade, no cuidado com as crianças, com a alimentação, com o lar e, agora, com os procedimentos para a luta pela posse legal da terra, que exige a participação na associação, em reuniões, viagens, entre outras atribuições.

A carta revela a existência deste sujeito de direito chamado de *mulher quilombola* e que existe um importante papel atribuído às mulheres nesta luta política, por um direito fundamental que é a posse da terra, para existir enquanto comunidade, estar territorializado em um espaço físico é vital.

As demandas das mulheres afrodescendentes colombianas e da América Latina de modo geral, são similares. Durante o Terceiro Colóquio Internacional Afrodescendente, realizado entre 27 e 30 de novembro de 2017, na Colômbia, mulheres latino-americanas de diversas partes, se encontraram para debater formas para superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina branca europeia. Guardadas as especificidades de cada país, são semelhantes as condições de opressão e violência sofridas pelas mulheres afro latinas e caribenhas. Durante os debates ocorridos neste Colóquio, afro latinas e caribenhas refletiram e propuseram novos contornos para a ação política feminista e antirracista a partir da conquista de direitos, a existência de recursos materiais e acesso aos serviços públicos de qualidade.

As reflexões possibilitaram a percepção de que situações atuais de subalternização da mulher negra estão diretamente relacionadas aos processos do passado e que a exclusão da posse legal da terra é ponto central da desigualdade, sendo o reconhecimento identitário a chave de acesso para a efetivação de direitos.

TERRITÓRIO E EMANCIPAÇÃO

Estas linhas tecidas acerca da construção de direitos territoriais para comunidades afrodescendentes no Brasil e na Colômbia demonstram realidades sócio-espaciais complexas, de disputas históricas entre territorialidades subalternizadas e a territorialidade hegemônica do Estado nacional. Bem como das formas de resistência e re-existência que atravessaram os séculos formando elos civilizacionais da América afro-diaspórica, a *América*.

Procuramos localizar nossa produção científica em uma perspectiva que coloca em questão o eurocentrismo como conhecimento universal e assume a legitimidade de epistemes historicamente subalternizadas. Não se trata, simplesmente, de desvalidar o pensamento eurocêntrico, mas de descentralizá-lo e recolocá-lo enquanto um pensamento originado a partir de uma província específica do mundo, que em determinado período histórico e por uma série de fatores, se sobrepôs aos demais, através da violência e do apagamento do *outro*. A partir do estabelecimento do diálogo entre saberes não hierarquizados, pretende-se a superação da colonialidade do saber e do poder, com o reconhecimento da pluriversidade de visões de mundo e as territorializações delas decorrentes.

Ao partir da América como lugar de enunciação do pensamento, estamos nos propondo a uma perspectiva emancipatória. Ao pensar o mundo desta perspectiva, especialmente da América negra, indígena e mestiça, aqui chamada de *América* (Gonzalez, 1988), partimos da desconstrução do caráter colonial moderno do sistema mundo que conformou um complexo de classes sociais embebido na racialidade (Quijano, 2007), e apontamos para outros horizontes.

Diante do reconhecimento dos limites da perspectiva de mundo eurocêntrica, criadora de profundas desigualdades estruturais e históricas, Boaventura de Sousa Santos nos fala da necessidade de refundação do Estado na América Latina a partir de uma epistemologia do Sul, como premissa para novos processos de produção e valorização de conhecimentos legítimos, científicos ou não científicos, novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas das classes e grupos sociais que tem sofrido de maneira sistemática as injustiças da desigualdade e das discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo. Para o autor, o sul global não se limita ao sul geográfico, mas é uma categoria que agrega as populações que sofrem as agruras causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo em escala global, sendo um Sul anticapitalista, anticolonial e anti-imperialista. Este Sul também se encontra dentro do Norte global, entre as populações excluídas, silenciadas e marginalizadas, (SANTOS, 2010) e, racializadas.

Para além do reconhecimento e criminalização do racismo, e da promoção da igualdade racial, o reconhecimento da legitimidade epistemológica das produções de conhecimento e das produções sócio-espaciais afrocentradas, é central para processos de justiça social na América Latina. Somos um continente de bases negras e indígenas que ainda não se vê como tal, ao tratar suas origens afro-ameríndias como bastardas e a euro-ocidental, como oficial. No entanto, nossas bases culturais e civilizacionais são extremamente diversas e ricas, um mosaico de povos e saberes que foram subjugados por um modo monocultural de entender o mundo e a existência. E essa diversidade, tal qual o solo de uma grande floresta que foi devastada, resguarda sementes e raízes que insistem em existir.

Modos de vida e visões de mundo afrocentrados mantiveram a existência de determinados grupos e conformaram valores civilizacionais, abarcados e apropriados pelas culturas nacionais, a exemplo do samba, da capoeira, do choro, da cumbia, mas não só, além das células rítmicas, elementos e estruturas linguísticas, sabores, ofícios, formas de pensar, de construir, de fazer, modos de vida e visões de mundo. Com relação à espacialidade, os quilombos, os terreiros, as comunidades negras, os quintais familiares divididos, são modelos afrocentrados de reprodução espacial e de re-existência, que perduram dos tempos coloniais à atualidade, renovando-se e reatualizando-se a cada período.

A questão agrária, de posse e acesso à terra, é uma grave problemática latino-americana que envolve disputas históricas entre Estados nacionais e territorialidades subalternizadas, que através de diferentes estratégias demandaram com variados atores a fim de manter sua continuidade. Quilombos, aldeias, assentamentos, terreiros, ocupações, favelas, são formas de espacialização que resguardam estruturas organizativas comunitárias em luta por sua permanência. Para além de sua existência física, resguardam saberes que fundamentam as formas de reprodução sócio-espacial.

As longas disputas por território travadas na América afro-diaspórica, passaram por períodos distintos ao longo do processo histórico. O Estado nação que foi sendo instalado a partir do começo do século XIX como uma forma de agrupamento social e geográfico hegemônico, teve que continuamente conviver com a existência de múltiplas territorialidades. O Estado nação tradicional está sedimentado sob a ideologia territorial da soberania, ou seja, do controle exclusivo do território pelo Estado, de modo que a presença de outros territórios é sempre uma ameaça a esta soberania. A grande diversidade fundiária foi sempre uma questão complicada para os Estados latino-americanos, sendo historicamente combatida pela territorialidade hegemônica do Estado nacional, que se expandiu e ainda se expande através das frentes de fronteiras. Cada frente de expansão produz um conjunto

próprio de choques territoriais. São séculos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas, expropriações, resistências e territorializações.

No período contemporâneo globalizado, novos e outros elementos entraram em cena. De acordo com Porto-Gonçalves (2008), a relação entre saberes e territórios vem ganhando um sentido mais intenso neste período neoliberal do sistema mundo, a partir da descentralização do pensamento europeu no contexto internacional do pós Segunda Guerra Mundial, com a descolonização da África e Ásia, e a partir dos anos 1960, quando o direito à diferença passou a ter maior visibilidade. No final dos anos 80, a queda do muro de Berlim abriria definitivamente espaço para outras reconfigurações epistêmicas e territoriais para o mundo ocidental. Na América, a implantação de um conjunto de políticas sistemáticas de corte neoliberal aliada às pressões dos movimentos sociais, influenciou o reconhecimento dos indígenas e afrodescendentes como sujeitos de direitos.

Este contexto favoreceu as diversas reformas constitucionais na América Latina que possibilitaram a inscrição legislativa do direito à diferença aos afrodescendentes e aos povos originários, fenômeno que passaria a ser conhecido como constitucionalismo multicultural ou pluralismo jurídico. Trata-se de uma reconfiguração do estado territorial nacional tradicional, aquele Estado-nação inaugurado por Portugal e Espanha ainda no final da Idade Média, que em 1648 foi consagrado em Vestfália. Nesta reconfiguração, a idéia de Estado territorial soberano é posta em questão e diferentes territorialidades são reconhecidas, circunscritas em suas fronteiras internas.

Nesse contexto, comunidades historicamente subalternizadas, tornaram-se detentoras de direitos, que são legitimados justamente por aquilo que os desqualificava no passado. Embora as ameaças que enfrentam não tenham arrefecido, tais comunidades tornaram-se legalmente abrangidas pelos direitos humanos. Foram incluídas como sujeitos de direitos pelo Estado nacional, com reconhecimento internacional. Trata-se de um novo acontecer do presente com diferentes processos de territorialização em curso.

Os territórios de populações subalternizadas, por vezes, tem sido reconhecidos como tradicionalmente ocupados. Esses traços da tradição não correspondem a resquícios do passado. São comunidades que podem ser tradicionais e modernas concomitantemente, resguardando saberes centenários e ao mesmo tempo, estando culturalmente conectadas com o mundo ao participar de mesas redondas dos congressos científicos, interagindo com ONGS e pesquisadores internacionais e com o Banco Mundial, “um brado de um chefe indígena lúcido e irado pode repercutir nas Nações Unidas bem mais do que os relatórios de nossas

pesquisas”. (Brandão, 2014, p. 8)¹⁸. De acordo com Cunha (2009, p. 289), no contexto atual, essas populações não estão fora e somente na periferia do sistema mundial. Tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do “primeiro mundo”. Proclamam seus direitos e cobram do poder público e de instituições da sociedade civil as promessas e parcerias feitas, inserem-se em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta da natureza; redefinem-se como agentes de sustentabilidade anteriores às políticas públicas dirigidas à salvaguarda do meio ambiente.

Para Brandão (2014) as ditas *populações tradicionais* são mais do que “populações”, em um sentido demográfico do termo, mas são coletividades reunidas em diferentes modalidades de comunidades, de modo que a expressão *comunidades tradicionais* as qualifica de forma mais ampla. Para este antropólogo, a comunidade é o lugar humano da vida, o lugar social em que pessoas reúnem-se para viver suas vidas e dar, entre palavras e gestos, um sentido a ela.

A comunidade não se faz “tradicional” pelos traços folclorizáveis de sua cultura, mas elas atualmente podem se inserir na “etnicidade” como uma estratégia de acesso aos direitos. O autor chama a atenção para elementos definidores das comunidades tradicionais entre eles a ocupação, ancestral ou recente, de um território, o manejo do meio ambiente e as formas patrimoniais de saberes e práticas de tal manejo, a organização interna da unidade comunitária e sua dependência, sobretudo política e econômica frente aos centros urbanos próximos e mais remotos e, mais ainda, a dimensão identitária alter ou auto atribuída. De modo mais detalhado, ressalta os seguintes aspectos:

- certo grau de autonomia de trabalho e produção com relação a gestão do tempo e dinâmicas produtivas, se comparados com funcionários assalariados, ao trabalhar no que é seu e decidir o destino de sua produção de bens da terra ou mesmo de artesanato;

- possuir uma memória ligada ao território. As memórias acerca da fundação do lugar estão ligadas a situações de luta e conquista, de confronto, expropriação e resistência, memória de lutas contra frentes expropriadoras do passado distante ou próximo, o que qualifica a própria autoctonia.

¹⁸ Não são sobras do passado, e não são uma demografia, uma antropologia, uma história e uma geografia do pitoresco a desprezar em estudos sérios. Ao contrário, juntamente com as comunidades indígenas elas representam hoje uma quantidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos obrigar a uma revisão de nossas ideias – inclusive constitucionais – de etnicidade e de territorialidade. (Brandão, 2014, p. 8)

- *história de lutas e resistências atuais*: entre conflitos armados e lentos enfrentamentos jurídicos, boa parte do que configura o que culturalmente chamamos de um *modo de vida*, realiza-se também politicamente como um trabalho comunitário de resistência atual.

- *experiência da vida em territórios cercados e ameaçados*: a expulsão de toda uma comunidade de sua “terra de sempre” é uma forma radical de expropriação passada e presente. A redução progressiva do território original até limites não raro exíguos o bastante para não suportarem mais a demografia original de uma comunidade tradicional é uma outra.

Estes elementos demonstram que tais grupos estão em um lugar de embate com a territorialidade hegemônica, a do Estado-nação. Mesmo quando as histórias de origem de *comunidades quilombolas* remetem a doação das terras ou a compra da terra, é recorrente à memória de conflitos e ameaças de um evento que rompe com o isolamento e os insere na necessidade da luta pela terra.

Para os agentes estatais e privados que avançam com as frentes pioneiras, os habitantes dos “sertões vazios” são confundidos com a própria natureza, que deve ser transformada e civilizada. São tidos por atrasados pois supostamente não souberam civilizá-la e ficaram “à margem da história”. Mas, de qual história?

Territorialidades comunais e Estado-nação

Acerca de saberes e relações territoriais distintas da territorialidade hegemônica do Estado-nação, nos valem aqui das reflexões produzidas pela antropóloga Fernanda Henrique acerca daquilo que denominou de teoria política Kiriri. Em processo de disputa territorial com o estado de Minas Gerais, os Kiriri estabeleceram negociações a fim de conquistar a escritura de sua terra, sendo orientados por sua cosmovisão de acordo com a qual foram autorizados pelo verdadeiro dono (espiritual) a permanecerem naquele local. Em 2017 o povo Kiriri do Rio Verde saiu do Muquém do São Francisco, oeste do estado da Bahia, e ocupou uma terra de 39 hectares no sul do estado de Minas Gerais, de propriedade do estado de Minas Gerais. Embora se sintam autorizados por aquele que consideram seu verdadeiro dono, um antigo ancestral tapuia que apareceu durante a *ciência*¹⁹, os Kiriri também reconhecem que precisam negociar com o proprietário legal da área, o estado de Minas Gerais, (HENRIQUE, 2020)

¹⁹ Momento ritual em que há uma comunicação, com os encantados, seres que habitam o cosmos kiriri.

Através de seus rituais, os Kiriri, intermediados pelo encantado Chefe da Mata, foram autorizados pelo velho ancestral tapuia, já morto há muitos anos, a ocuparem as terras no Rio Verde, com a condição de cuidarem das matas e águas do lugar. A terra foi delimitada e marcada por quatro lanças a pedido dos encantados. Autorizados e em relação de troca com o verdadeiro dono, os Kiriri questionam a pretensa propriedade do estado de Minas Gerais sobre a terra. Mas, propõe-se a negociar com o estado a fim de regularizem sua permanência e conquistar a escritura.

No início de 2018 o estado de Minas Gerais ofereceu aos Kiriri uma terra privada em disputa, a comunidade rural de Boassara já ocupada por pessoas do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra no município de Patos de Minas, região do Triângulo Mineiro. Além da terra, foi ofertado material para a construção de novas casas de barro. Os Kiriri aceitaram a negociação e saíram do sul de Minas Gerais. Mas, na nova terra, não receberam o material acordado e se sentiram enganados. Além disso, não gostaram do novo lugar pois neste não havia nascentes ou olhos d'água ou nem condições para o plantio. E, intensificando os aspectos negativos do lugar, não foram autorizados pelo verdadeiro dono a ocupar aquele lugar. Esta comunicação aconteceu através da *ciência* e o velho quilombola, o dono ancestral, não permitiu que caçassem ou matassem qualquer animal, com exceção de alguns de um rio que passava próximo. “Os ancestrais do lugar se recusaram à relação com os Kiriri, não permitindo que eles estabelecessem as redes de relações que fazem de um lugar uma “terra tradicionalmente ocupada”. Os encantados realizaram visitas, durante os dois meses que os Kiriri permaneceram na região, na forma de animais como araras e roedores.

Os Kiriri retornaram ao Rio Verde, no sul de Minas Gerais e prosseguem suas negociações com o Estado. Para isso, participaram de diversas reuniões, daquilo que os agentes estatais chamaram de “mesa de negociação”. Nesses encontros, os agentes públicos se mantiveram em com certa indiferença com relação à permanência indígena na área em questão. Pretendiam quitar dívidas do Estado com a venda daquelas terras. Além disso, alegavam que pelo fato dos Kiriri terem vindo da Bahia, estariam causando um ônus indevido ao estado de Minas Gerais.

Para o Estado, a terra poderia ser simplesmente substituída por outra. Porém, para os Kiriri as negociações com os encantados tem a mesma ou maior legitimidade daqueles feitas com o estado. Eles entendem e aceitam o estado como o proprietário legal da área ocupada e se dispõem a negociar, mas para si o verdadeiro dono é o velho tapuia que os autorizou a partir de uma relação de troca. A noção de propriedade de terra kiriri excede a noção de

propriedade de terra mobilizada pelo estado de Minas Gerais. Os Kiriri então prosseguem nas negociações com o estado mineiro, intermediados por seus encantados:

Através do que chamamos aqui de “corporalização”, os encantados se comunicam, a partir da dona da ciência, com o pajé kiriri e com as outras pessoas presentes na ciência. Durante a ciência, um encantado específico, denominado Chefe da Mata, atua também como mediador da relação entre os Kiriri e os outros encantados. Também na ciência, os Kiriri perguntam aos encantados como devem proceder em determinada reunião com o estado de Minas Gerais. Nesses momentos, os mestres dizem aos Kiriri se a reunião será boa para eles ou não. Normalmente, eles também tranquilizam os Kiriri dizendo que estarão presentes durante o encontro, sussurrando no ouvido dos agentes estatais de maneira que possam compreender as demandas kiriri. Assim, notamos ainda que os encantados, figuras centrais no mundo, desempenham um papel de mediação e tradução ante o estado mineiro. (HENRIQUE, 2020. p. 75)

Esse estudo antropológico acerca do caso dos Kiriri nos traz elementos para refletir acerca dos embates entre diferentes visões de mundo envolvidas nas disputas jurídicas entre territorialidades subalternizadas e a territorialidade hegemônica do Estado nacional. Existe uma intersecção e uma sobreposição entre distintas camadas tais como a cosmologia Kiriri, as normas jurídicas estatais e o território em disputa. Processos entre uma minoria étnica e o Estado brasileiro.

Evocaremos agora os casos da Bolívia e do Equador com a construção dos textos constitucionais em Estados que se autointitularam plurinacionais. Dentro do contexto do multiculturalismo na América Latina e de uma renovação epistemológica no constitucionalismo, sob o efeito de um caráter positivador para os aspectos étnicos, a constituição dos estados plurinacionais da Bolívia e do Equador, trazem importantes reflexões acerca de novas possibilidades.

As cartas constitucionais do Equador e da Bolívia foram elaboradas em uma perspectiva da plurinacionalidade, a partir da incorporação de elementos das cosmovisões indígenas, rompendo com o Constitucionalismo tradicional, eurocêntrico. Os principais atores dessas inovações foram as populações ameríndias, cujo papel é fundamental nas conquistas constitucionais desses países, atuando no sentido de positivar seus direitos e disputar a institucionalidade.

Dos 400 artigos presentes na Constituição boliviana, 80 fazem referência aos povos indígenas que são definidos como coletividades humanas que compartilham a identidade cultural, o idioma, a tradição, a história, a religião, as instituições, as cosmovisões, a

territorialidade, anteriores à invasão espanhola (art. 30, I), tendo o direito a existir livremente, garantindo-se o respeito as suas práticas, costumes e cosmovisão, a seus saberes tradicionais, e seu sistema político, jurídico e econômico (art. 30, inciso I e ss). Desse modo, o Estado reconhece a titulação coletiva sobre seus territórios e protege e garante a propriedade comunitária, que compreende o território indígena originário campesino, as comunidades interculturais originárias e as comunidades campesinas, estabelecendo que a propriedade coletiva é indivisível, imprescritível, inalienável, irrenunciável (art. 394, III). (BRANDÃO, 2013).

Nesta mesma Constituição, a medicina tradicional dos povos indígenas é reconhecida, bem como assegurada a propriedade intelectual, histórica, cultural, e o patrimônio das nações e povos indígenas (art. 42), através do respeito à espiritualidade das nações e povos indígenas (art. 87) e da inserção do conhecimento e saberes coletivos indígenas na educação superior (art. 91), inclusive com resgate de suas diferentes línguas (art. 95, II). Os mitos, as cosmovisões, a história oral, as danças, as práticas culturais, os conhecimentos e as tecnologias tradicionais, são considerados patrimônio que fazem parte da expressão e da identidade do Estado (art. 100). A “Ley marco e la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien boliviana” também estabelece a necessidade de firmar hábitos de consumo sustentável, com acesso a alimentos nutritivos e agroecológicos, bem como a revalorização e fortalecimento de cooperativas e associações de pequenos agricultores, nações indígenas e afrobolivianas, no sentido de democratizar os processos sustentáveis, promovendo formas coletivas e comunitárias de produção. No mesmo sentido, estabelece a eliminação do latifúndio e a regularização do acesso a estrangeiros a propriedades e ao aproveitamento da terra. (BRANDÃO, 2013).

A Constituição do Equador reconhece os direitos dos povos indígenas, a manutenção de sua identidade, incluindo a conservação e o desenvolvimento de sua espiritualidade, as suas tradições culturais, linguísticas, sociais, políticas e econômicas, bem como manutenção da posse ancestral comunitária das suas terras que são inalienáveis, imprescritíveis e indivisíveis (art. 84). Os indígenas têm a propriedade intelectual de seus conhecimentos ancestrais, seu uso e valorização conforme a lei, bem como a manutenção e a administração de seu patrimônio histórico e cultural. Igualmente, tem direito a uma educação de qualidade, inclusive a um sistema educacional bilíngue (art. 84). Os povos indígenas, de raízes ancestrais, e as comunidades afroequatorianas formam parte do Estado Equatoriano, único e indivisível (art. 83), de forma que o Estado fomentará a interculturalidade, inspirará suas

políticas e instituições, e também estabelecerá a conservação, a restauração, a proteção e o respeito do patrimônio cultural e da riqueza linguística e arqueológica, como forma de preservar a identidade nacional plurinacional e multiétnica (art. 62). (BRANDÃO, 2013).

A Constituição Equatoriana anuncia uma nova forma de convivência cidadã, em harmonia com a natureza, para alcançar o Sumak Kawsay²⁰. Posteriormente, reconhece-se o direito a um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, que garanta o Buen Vivir (art.14). O Estado também será responsável pela promoção e geração de conhecimento, pesquisa científica, e pela potencialização dos saberes ancestrais, para contribuir com a realização do Sumak Kawsay (art. 387.2). O interesse geral deve prevalecer em detrimento do interesse particular (art. 83.7), bem como as políticas públicas e as prestações de serviços públicos devem ser orientados de maneira a efetivar o Buen Vivir (art. 85.1).

Sumak kawsay es la voz de los pueblos kechwas para el buen vivir. El buen vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc. El buen vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El buen vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza (DÁVALOS, 2008, p. 3 *apud* BRANDÃO, 2013).

Conforme René Gallegos, Secretário de Educação Superior, Ciência, Tecnologia e Inovação do Equador, durante o período de 2011 e 2017, o Buen Vivir é um projeto político, uma Constituição antineoliberal com destacados aspectos anticapitalistas. No entanto, apresenta um caráter afirmativo, não se limitando a negação. Ao propor a sociedade do Bem Viver, estabelece um novo pacto de convivência que busca romper com o pacto liberal-utilitário do modelo constitucional anterior. Entre os principais pontos de rupturas epistêmicas, René Ramirez cita: a mudança do antropocentrismo para o biocentrismo; a

²⁰ O Sumak Kawsay surge como uma resposta da cosmovisão indígena que visa integrar o homem e a natureza de forma respeitosa e não resume a qualidade de vida ao nível de consumo ou posses materiais, nem ao simples desenvolvimento por meio do crescimento econômico (GUDYNAS, 2011c, p. 2; DÁVALOS, 2009, p. 5/7). A positivação do Sumak Kawsay cumpre dois objetivos: no campo simbólico, dá destaque à visão de mundo daqueles que foram marginalizados e excluídos; no plano econômico, aponta os equívocos do desenvolvimentismo, a partir da realidade periférica (TORTOSA, 2009, p. 5). Na perspectiva de Houtart, o Bem-viver tem uma dupla função: faz uma crítica ao modelo econômico vigente ao mesmo tempo em que propõe alternativas de reconstrução política, social e cultural da sociedade (HOUTART, 2011 *apud* BRANDÃO, 2013).

transferência de uma economia capitalista para uma economia social e solidária; passagem de um patriarcado para um modelo feminista; a passagem de um colonialismo para um Estado e sociedade plurinacional e intercultural; e por fim, a passagem de uma democracia unicamente representativa para uma democracia participativa e deliberativa. (MENON, 2020).

Essas transformações teriam tido origem a partir de lutas históricas no Equador, do movimento indígena, do movimento dos trabalhadores de economia popular e solidária, das cooperativas, das mulheres, dos ambientalistas. Proposta de um biossocialíssimo republicano ou o Socialismo de Sumak Kawsay, aonde os direitos da natureza são considerados. Atualmente, a democracia representativa que coexiste com o capitalismo não é nem humana nem sustentável. Assim, este paradigma do socialismo Sumak kawsay implica uma mudança epistêmica que está além do capitalismo. A Constituição é então uma agenda propositiva de um projeto de convivência social que está para além da ruptura, mas que quer ser uma democracia experimental que rompe com o paradigma liberal que diz que somente alguns seres são dotados de direitos. (MENON, 2020).

Ambas as Constituições são propostas contra-hegemônicas de construção de uma nova sociedade, através de teorias críticas, lutas emancipatórias e novas perspectivas epistemológicas que se nutrem do conhecimento dos povos ancestrais. Apresenta-se o questionamento acerca do conceito de desenvolvimento econômico, do uso dos recursos naturais e da propriedade privada. Todas essas perspectivas partem do pressuposto de que o modelo de desenvolvimento capitalista é insustentável do ponto de vista ambiental, social e energético, propondo uma relação solidária entre a natureza e o ser humano, com a inter-relação entre os saberes, seres, racionalidades e lógicas de pensar, atuar e viver. As ideias do Bem-Viver se apresentam como contra-hegemonia, uma luta contra o sistema capitalista não de um determinado grupo étnico, mas com a pretensão de propor uma verdadeira refundação de toda a sociedade. A ideia de desenvolvimento atual é incompatível com o Sumak Kawsay, daí sua proposta de romper com a lógica exclusivista moderna e permitir um encontro com os diferentes saberes - todos com igual hierarquia.

As constituições da Bolívia e do Equador romperam com o modelo constitucional eurocêntrico e tradicional, embora não o neguem por completo. Embora seja evidente os avanços em direção pluralidade de direitos, a questão afro teria ficado subordinada à indígena e não teria acompanhado as mesmas conquistas. O Bem-viver ainda não tem raiz no imaginário dessas sociedades, visto que a sociedade equatoriana e boliviana ainda se constroem com interesses do mercado,

Para Cusicanqui, com relação à Bolívia o termo *Buen Vivir* (Sumak Kawsay ou Suma Qamaña) teria sido apropriado pelo Estado, porém de uma maneira superficial e fetichista, sem uma verdadeira compreensão de seu sentido e de sua origem. Ainda que tal apropriação possa representar importantes avanços, que legitimam a suposta plurinacionalidade, com o uso de termos de outros idiomas, faltaria um aprofundamento e uma real decolonialidade do pensamento e das práticas sociais. (CUSICANQUI, 2017, entrevista).

Conforme a autora, logo após o processo constituinte, os parlamentares bolivianos tentaram fazer alterações, às portas fechadas, no que havia sido definido legitimamente com participação popular, e que o vice-presidente, na lógica da *real politik*, fez concessões seríssimas, que alteraram a constituição radicalmente. Enquanto isso, uma marcha de organizações sociais chegou à praça em frente ao parlamento e dançou durante 24 horas – e, a cada tanto, a dança estava a ponto de se transformar em rebelião, em luta. Ela cita esse como um grande exemplo de encontro sem diálogo entre duas lógicas antagônicas: uma que não se limita por portas, que se dá na praça, que parte dos corpos, dos conhecimentos ancestrais, de práticas culturais muito importantes que se transformaram em folclore, mas que, em sua origem, eram práticas de relacionamento com o cosmos – e, por outro lado, de portas fechadas, o domínio da palavra, da mentira, do encobrimento. Essas duas Bolívias seguem se enfrentando.

As ideias do Bem Viver, da ecologia de saberes, do Estado plurinacional, estão presentes nas leis, a questão fundamental é, como coloca-las em prática. Cusicanqui propõe uma decolonialidade na linguagem através da utilização de termos em guarani, quéchua, aymara, como uma forma de controlar o processo de construção do conhecimento. Propõe uma democracia enquanto organização coletiva ou comunitária, na qual pessoas concretas se relacionam a partir de questões comuns que precisam ser enfrentadas juntos, para criar maneiras de governar a si mesmas, a partir da autonomia – visão que dialoga com o anarquismo. Democracia, verdadeiramente, enquanto prática de liberdade, o que é incompatível com a forma atual de Estado, dada à sua característica extremamente centralizadora. Democracia como capacidade de criar coletividade, de uma forma autoconsciente. Ela problematiza essa relação da tradição anarquista com as comunidades indígenas como lógicas complementares que dialogam – e que tem grupos anarquistas mais ligados ao que acontece na realidade que entendem as comunidades indígenas sob um viés anarquista devido à sua histórica luta anti-fiscal e sua condição de gestores autônomos da vida.

A liberdade, ou a emancipação, é um futuro desconhecido – e o medo a esse futuro desconhecido faz com que o Estado se aherre às formas centralizadoras, racionalistas, eurocêntricas e seculares, quando tinha toda possibilidade de fazer diferente. Mas nada é irreversível. E a crise ecológica talvez seja algo nesse sentido, e a volta à espiritualidade. Não como comércio. Diante da crise de pensamento na Europa, necessidade de estabelecer nossa própria genealogia intelectual. Transcender as barreiras disciplinárias, dar as mãos aos saberes práticos e realizar práticas corporais que permitam se aproximar a outros saberes. Para garantir os direitos da Pachamama, mesmo, ter-se-ia que consultar a própria Madre Tierra, por meio dos que sabem falar com ela. Aí sim se enfrentaria o antropocentrismo. Descolonizar a si mesmo. Possíveis mestiçagens, modernidade indígena. Possibilidades de imaginar o futuro. A polêmica da mestiçagem (que não é hibridez). Não é a mestiçagem desde o projeto colonial, mas aquela que reconhece essa contradição em si. Todos somos mesclados, mas como se vive essa mescla é a grande questão – pode ser como produto conflitivo e conflituador da colonialidade. Pachakuti. Revolução. Transformação profunda. Estamos nesse período, mas é longo, não se dá de uma hora pra outra. (CUSICANQUI, 2017, entrevista)

A partir do breve olhar para estas realidades, refletimos: no que tais experiências constitucionais e de se relacionar/construir o Estado, podem servir para um aprendizado para todos nós, *ladino-amefricanos*, espalhados aos quatro cantos deste continente, para a construção de projetos políticos emancipatórios para as nações?

Sistemas sociais alternativos

Na perspectiva do projeto colonial, os mais diferentes povos com quem os colonizadores se depararam, com ricas culturas, linguagens, produtos culturais, memórias, identidades, por si mesmos nomeados como maias, incas, astecas, aimarás, tupis, tupinambás, xavantes, e mais, foram todos reduzidos a simplesmente *índios*. Da mesma forma com os diversos povos trazidos do continente africano, achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc, simplesmente reduzidos a *negros*. A nova identidade imposta foi racializada, colonial e negativa, o que nos confirma o fato de que a história do poder colonial trouxe como resultado o despojamento das identidades próprias e singulares de cada povo-civilização e uma relocalização no novo sistema mundo moderno/colonial em um lugar inferior. Tais identidades são vistas como o passado, o primitivo, aquilo que deve ser superado. (NJERI, 2020) .

A travessia transatlântica, foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo contínuo. Não foi apenas a troca de um verbete - africanos - por outro - negros -, mas sim o esvaziamento da pertença subjetiva que ficará como legado para a descendência diaspórica. (NJERI, 2020, p. 168)

A arma utilizada pelo processo colonial e pós-colonial, a chamada colonialidade, é a promoção do esquecimento e da invisibilização dos saberes, práticas, epistemes, visões de mundo tidas como subalternas. Assim, o movimento de olhar para a própria história, de contar a própria história, de conhecer suas origens, é um movimento de contracolônização. O reconhecimento de que existem saberes e modos de vida subalternizados em razão de uma racionalidade dominante, bem como da profunda crise política, social e econômica atual, traz à tona a necessidade de pensar outras formas de produção sócio-espacial que sejam propagadoras da vida, da fartura, da equidade, da justiça.

O colonialismo é fundamentado em uma cosmovisão monoteísta e maniqueísta, este jeito de viver e interagir no e com o mundo se espraia para além da compreensão religiosa, engloba a educação, as artes, a vida como um todo. Sendo o colonialismo um jeito de viver *mono*, ele é, portanto, avesso ao jeito de ser e viver pluriversal, múltiplo, diverso, este sistema *mono* nega a existência que por sua vez reivindica múltiplas possibilidades de ser. Deste modo, a busca pelo exercício do bem viver passa necessariamente pela complementaridade, pela interdependência, pelo equilíbrio, pela reciprocidade, e sobretudo pelo amor são valores fundantes do bem viver, que só pode se sustentar na convivência harmoniosa entre os seres.

O Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está entre nós, no Brasil, com o teko porã dos guaranis²¹. Também está na ética e na filosofia africana do ubuntu – “eu sou porque nós somos”. Está no ecossocialismo, em sua busca por ressignificar o socialismo centralista e produtivista do século 20. Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais e na minga ou mika andina. Está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé. Está na Carta Encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum. Seu significado é viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo-nos reconhecer que somos “parte” dela e que não podemos continuar vivendo “à parte” dos demais seres do planeta. A natureza não está aqui para nos servir, até porque nós, humanos, também somos natureza e, sendo natureza, quando nos

²¹ Teko porã é a tradução literal em guarani da expressão kichwa *sumak kawsay*. Teko se refere à vida e à existência em comunidade; porã pode ser traduzido como belo, bonito, bom. No livro, para se referir ao Bem Viver na língua guarani, Alberto Acosta emprega o termo *nhandereko*, mais comum entre os guaranis, e que também pode ser grafado como *yande reko* ou *ñandereko*. O sentido de *nhandereko* remete a “nossa forma de vida” e encerra um conjunto de valores específico dos povos guaranis que resistem no que resta de seus territórios no Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai (ACOSTA, 2016, p.14).

desligamos dela e lhe fazemos mal, estamos fazendo mal a nós mesmos (ACOSTA, 2016, p.14).

Nesta perspectiva, entendemos o quilombo como possibilidade organizativa societária para o bem viver, que ultrapassa a escala da luta pela resistência ao ser um modelo comunitário de re-existência. Quando Beatriz Nascimento nos fala sobre a Paz Quilombola, está falando de todas as possibilidades existenciais realizada nos quilombos que mantiveram diversas práxis de vida, fundamentadas em modelos afrocentrados de reprodução espacial. Tais formas sociais organizativas resguardam visões de mundo em que o comunitarismo é uma práxis de re-existência, que se opõem a territorialidade hegemônica do Estado-nação, estando historicamente em conflito com esta. O quilombo entendido como instituição africana, trazida à América afrodiáspórica, foi reconfigurado e atualizado através dos tempos e lugares. Chamado de cimarrones, marrons, cumbes, em distintas localidades, metamorfoseou-se em múltiplas formas de quilombagem, tendo como elemento unificador, as práticas comunitárias de existências de modo que o modelo organizativo do quilombo se manteve através dos tempos em outras organizações afro-diaspóricas, tais como terreiros, irmandades, grupos culturais, grêmios, entre outros.²²

Beatriz, pesquisadora negra, que se entendia enquanto quilombola e intelectual, localizava sua pesquisa acadêmica em confluência com seus valores enquanto ativista. Propôs em sua produção historiográfica um olhar para o quilombo “desde dentro”, ou seja, dentre a uma perspectiva a partir do negro. Assim, produziu um entendimento acerca dos quilombos enquanto sistemas sociais alternativos organizados pelos negros como uma “(...)atitude dos negros de se conservarem no sentido histórico e de sobrevivência grupal que ele se apresenta enquanto assentamento social e organização que cria uma nova ordem interna e estrutural.” (p.69), partindo da “necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela

²² “Embora o quilombo enquanto agrupamento passível de repressão pareça só existir enquanto houve o sistema produtivo da escravidão, ele não pode ter desaparecido enquanto organização em que vários grupos sociais estão comprometidos, somente porque o regime escravocrata extinguiu-se. Pensamos que ele, tanto como modelo quanto como segmento de estrutura social, perdeu, absorvendo os novos elementos que aparecem com a desorganização do trabalho escravo, isto é, dos ex-escravos, assim como outros indivíduos de outros grupos raciais, que, de algum modo, ficaram fora da nova reestruturação da economia dominante. É verdade que não vamos vê-lo após a abolição enquanto quilombo passível de repressão. Mas se nós tomarmos a história da repressão ao negro após a abolição, talvez possamos identificar essa nova repressão com o que aconteceu historicamente com o quilombo. Queremos dizer que oficialmente o quilombo termina com a Abolição. Mas que permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento da sociedade oficial que se instaura, embora não mais com aquele nome nem sofrendo o mesmo tipo de repressão. Se sabemos que o negro e outros oprimidos permanecem, por exemplo, nas favelas e áreas periféricas da cidade, obrigados por fatores não só decorrentes da marginalização do trabalho, como também pela marginalização racial, podemos dizer que o quilombo, embora transformado, perdura.” (NASCIMENTO, 2018, p. 78-79)

arbitrariamente estabelecida pelo colonizador” (NASCIMENTO, 2018, p. 70). Assim, o quilombo não pode ser reduzido às fugas, visto que estas são apenas etapas da luta.

“(…) estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente nas matas, o quilombo começa a organizar sua estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo. Entre um ataque e outro da repressão oficial ele se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo. Este momento chamaremos de „paz quilombola”, pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão. Pensamos que, pela duração no tempo e pela expansão no espaço geográfico brasileiro, o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração e isto graças a este espaço de tempo que chamamos de „paz”, embora muitas vezes ele não surja na literatura existente. Creio que se o escravo negro brasileiro tivesse podido deixar um relato escrito, com certeza, teríamos mais fontes da „paz” quilombola do que de guerra. Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior, pela qual se ultrapassa a visão do quilombo como a história dos ataques da repressão oficial contra uma outra organização, que talvez na „paz” ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra. O antes e o depois da guerra dos quilombos é que necessita ser conhecido. O reduto de homens livres, se relacionando com os outros homens livres ou não da sociedade brasileira, é que merece o esforço de interpretação que gostaríamos de empreender. Os laços de solidariedade com o pequeno proprietário, por exemplo, ou o comprometimento de senhores de fazendas que auxiliavam o coito. As relações entre os negros e os não negros dentro do quilombo, Edison Carneiro fala de uns „colonos negros”, que são homens brancos que criam seu gado na área do Quilombo dos Palmares, favorecidos pelos quilombolas. Enfim, o Estado negro, que, pelo menos, uma vez foi por largo tempo vitorioso.” (NASCIMENTO, 2018, p. 76-77)

Seguindo nesta perspectiva de pensar o quilombo a partir de um olhar afroreferenciado, tomamos as reflexões apresentadas por Antonio Bispo dos Santos, pensador quilombola do Piauí, que traz em sua produção como pesquisador valores contracolônizatórios que fundamentam sua produção teórica. Bispo (SANTOS, 2015, 2018) se apresenta como um tradutor de seu povo, acerca dos contratos que foram forçados a assumir. Formado desde que começou a falar pelos mestres e mestra de ofício nas atividades de sua comunidade ingressou no aprendizado do saber letrado aos nove anos, quando foi mandado à escola para que estabelecesse essa interlocução entre os saberes coletivos de seu povo e o pensamento hegemônico. Relata que na década de 1960, quando ingressou na escola, os contratos orais estavam sendo quebrados em sua comunidade e sendo substituídos por contratos escritos impostos pela sociedade branca colonialista. Estudou até a oitava série, quando a comunidade avaliou que já poderia ser um tradutor.

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida. (SANTOS, 2015, p.77)

Antonio Bispo (2015, 2018) propõe o entendimento da realidade a partir do olhar para as matrizes culturais, filosóficas e cosmovisivas dos povos subalternizados e com isso, traz reflexões importantes para que se pense a questão quilombola desde dentro. As formações territoriais nacionais em análise nos revelam uma longa história de conflitos entre colonizadores e contra colonizadores, em confrontos diretos nos mesmos espaços físicos geográficos. Bispo entende por colonização os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.

Nos agrupamentos formados, o uso comum da terra e a produção comunitária em benefício de todas as pessoas. No contexto dos saberes quilombolas, a acumulação só faz sentido em prol da coletividade, para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades.

Para Antonio Bispo existe uma diferenciação entre um saber orgânico e um saber sintético. Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve a partir do *ser*, e o saber sintético é o que se desenvolve a partir do *ter*. Os quilombolas são operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético. Os quilombos oferecem uma possibilidade de viver diferente. A relação dos quilombolas com o território parte da premissa de que não querem ser donos da Terra, mas de querer ser da Terra, que ela seja sua dona. Concepção de vida que fundamenta suas práticas sociais e territoriais.

A territorialidade hegemônica do Estado nacional afirma que as posses quilombolas são ilegais e necessitam de regularização. Justamente neste ponto que se localiza a divergência entre visões de mundo. Para os quilombolas, a posse da terra esteve ligada a sua ocupação e uso. Na década de 1940 no Brasil, diante das investidas do Estado para a demarcação das terras da comunidade do avô de Bispo, no Piauí, este se negou dizendo *como*

vamos demarcar uma coisa que já é nossa? Nesse processo, muitas terras foram perdidas pela falta de escritura e de inventários, quando os mais velhos morriam. A maioria das terras das comunidades tradicionais no Brasil são consideradas espólios, pois ninguém fez escritura. Assim, determinadas pessoas das comunidades, como foi o caso de Bispo, foram inseridas nos códigos dos letramentos para enfrentamento dessa situação. Por isso, este importante pensador quilombola, se coloca como um tradutor de seu povo.

Para Bispo, os quilombolas aceitam a inserção nesses códigos para a titulação de terras como uma imposição. Ainda que a lei afirme que identidade quilombola é autodeclaratória, é necessário para a titulação que seja feito um laudo antropológico que legitime essa identidade. Esta seria a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado para identificar o perfil da resistência. Por que os quilombolas precisariam de um antropólogo, alguém de fora, para os diagnosticar, ler seus costumes, suas tradições, sua nossa cultura, para então legitimá-la??

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida. No caso brasileiro, estando as comunidades no seu campo de resistência, munidas dos seus modos, expressões e significações, agregam ainda a essa resistência o elemento do direito institucional garantido pela sua luta/enfrentamento na Constituição de 1988. (SANTOS, 2015, p. 76)

As comunidades contra colonizadoras, além das suas tradicionais armas de defesa, aos poucos, vêm se apropriando das armas de ataque dos colonizadores.

Porque se transformarmos a nossa defesa em arma, nós só vamos saber atacar. E quem só sabe atacar perde. Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim. Assim, discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. **Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos.** (SANTOS, 2015, p. 79)

O modo de pensar, de produzir teoria e de se relacionar com o território apresentado pelo intelectual e quilombola Antonio Bispo dos Santos, conflui com o pensamento emancipatório dos afrocolombianos que ao escrever sobre si, gerar conhecimento, pensar e falar sobre cosmovisão, cotidianidades, corpos e territórios, produzem um movimento emancipatório. A obra “Conhecimento desde dentro: os afrosulamericanos falam de seus povos e suas histórias” de Sheila Walker reúne vários autores que demonstram como os afrodescendentes na diáspora, mesmo com todos os enfrentamentos, foram capazes de produzir e fazer perdurar sua cultura através das gerações através da presença e contribuição constitucional afrodescendente na cultura, economia e sociedade, e acrescentamos, na produção espacial.

“Os afro-pacíficos, donos de uma memória coletiva histórica caracterizada pela resistência e insubmissão de sua gente, não pode nem deve curvar-se perante a quem a banalizou. O pacífico colombiano não pode continuar sendo um território desconhecido, deve, ao contrário, voltar a olhar aos demais atores da sociedade com horizontalidade, sem intermediações que alterem sua cosmovisão. Por tal motivo, começar a nos pensar desde dentro nos levará a edificar um saber próprio superando os paradigmas essencialistas, as representações eurocêntricas, as definições de identidade por parte do outro e, sobretudo, desconstruir as estruturas opressivas que se internalizaram em nossas mentes e que, por anos, nos impediram de aflorar nossas subjetividades.” (CAICEDO, 2018, p. 308).

Diversas práxis de re-existência *amefricanas* estão presentes em todo o continente. A produção teórica a partir de epistemologias não hegemônicas, pautadas em valores e visões de mundo historicamente subalternizadas trazem elementos para a construção de projetos políticos para o porvir, possibilitando usos e ocupações do território que priorizem o bem viver, o comunitarismo. Defendemos com estas páginas um olhar aprofundado para possibilidades de produção espacial contra colonizatórias, produzidas a partir de visões de mundo historicamente subalternizados e também historicamente resistentes, enquanto potencialidades para a criação de espaços que englobem o bem comum, a fartura de bens materiais e culturais, a capacidade de pensar, de criar, de construir, projetar e gerir modelos organizativos orientados para o comunitarismo, a justiça social e os direitos da terra.

Além dos casos dos Kiriri e das Constituições da Bolívia e do Equador, tratadas mais acima, como exemplos de outras formas jurídicas e políticas de produção espacial, evocamos a concepção de RESEX (Reserva de Desenvolvimento Sustentável) que foi gestada no diálogo entre um pensador indígena e um ambientalista seringueiro, Ailton Krenak e Chico Mendes, como uma unidade de conservação que considera a relação das populações tradicionais com seu território, extrapolando uma visão utilitarista da natureza e permitindo que as epistemologias próprias de indígenas e populações tradicionais sejam consideradas na formulação de políticas públicas.

O olhar para e o entendimento dos saberes tradicionais, *amefricanos*, afroameríndios,

como sistemas complexos de conhecimento, permite o desenvolvimento de outras formas de produção de políticas públicas e de gestão do território e devem ser encarados como necessários e fundamentais para a construção de formas de organização espacial dos territórios nacionais latino-americanos. Muito a se caminhar. Sem esquecer os longos caminhos já percorridos. Nossos passos vêm de longe. Sigamos.

REFERÊNCIAS

- ADESKY, Jacques Edgard François. Pluralismo étnico e multiculturalismo - racismos e anti-racismos no Brasil. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- AGUDELO, Carlos. Retos del multiculturalismo em Colombia. Política y poblaciones negras. Ed. La Carreta Social. Medellín, 2005.
- ALENCAR, Lucas. Oito tipos de calendários usados pelo mundo. *Revista Galileu*, 2016. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2016/01/oito-tipos-de-calendarios-usados-pelo-mundo.html> Acesso: 04/2021.
- ALMEIDA, A.W. de. *Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de índio - Posse Comunal e Conflito* IN: Humanidades, Ano IV, 1987/88, n° 5, p. 42/47.
- ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO, Sergio (org). Direitos territoriais das comunidades negras rurais. *Documentos do Isa n° 5*, p. 9-18, 1999.
- ALMEIDA, Mariléa de. *A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos*. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh- Rio Saberes e Práticas Científicas, 2014.
- ARENDDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1990.
- ARIZA, Marília, *Mães Infames, Rebentos Venturosos: Mulheres e Crianças, Trabalho e Emancipação em São Paulo (Século XIX)*, Tese de Doutorado, FFLCH/História/USP, 2017.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. *Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros*. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2000.
- ARRUTI, José M. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: ABA/Ed. da Unicamp/EDUFBA, 2008
- BARBARY, Olivier; URREA, Fernando. La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas. *Estudios Afroasiáticos*. Vol. 25. No. 1. 2003.
- BARRETO FARIAS Juliana; GOMES Flávio do Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; MOREIRA, Carlos Eduardo. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. BORGES, Maristela Correa. O LUGAR DA VIDA Comunidade e Comunidade Tradicional. CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de geografia agrária. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014

- BUNGE, M. *Ser, saber, hacer*. México: Paidós Mexicana, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. Teoria novo-desenvolvimentista: uma síntese. *Cadernos do Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 19, p. 145-165. 2016.
- CAICEDO, Raúl Alfonso Platicón. Colômbia, Os afro-pacíficos: herdeiros de um legado diaspórico em um território desconhecido in WALKER, Sheila S. Conhecimento desde dentro: os afrosulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Kitabu Editora, Rio de Janeiro, 2018.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela, periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume, 2006.
- CARVALHO, Eduardo Cesar Paredes de. O procedimento de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios das comunidades negras tradicionais no Brasil e na Colômbia: a legitimidade para atuação da Defensoria Pública. R. *Defensoria Pública da União*, Brasília, DF, n.5, p. 9-35, out. 2012.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 64-83.
- CASTILLO, Luis Carlos. *Etnicidad y nación*. El desafio de la diversidad em Colombia. Ed. Universidad del Valle. Cali, 2007
- CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha e SAMPAIO, Patricia Melo. *Histórias de Joaquina: mulheres, escravidão e liberdade (Brasil, Amazonas, Séc: XX)*. Afro-Ásia 46, p. 97-120, 2012.
- CEPAL, 2018. Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe: Dívidas de igualdade. Nações Unidas, 2018.
- (2017b), “Panorama Social da América Latina 2016”, Panorama Social da América Latina (LC/PUB.2017/12-P), Santiago. Publicação das Nações Unidas, No. de venda: S.17.II.G.6.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Editora CosacNaify, 2009.
- DANTAS, Monica Duarte. Epílogo. Homens livres pobres e libertos e o aprendizado da política no Império. In idem (org.), *Revolutas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2011, pp. 511-563.
- DÁVILA, J. *Diploma de brancura*. São Paulo: UNESP, 2006.
- DIEGUES, A.C. Sant’Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, SP:Hucitec, Nupaub, USP, 2001.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber- Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FREDERICO, Celso. O multiculturalismo e a dialética do universal e do particular. *Estudos Avançados*, vol. 30, n. 87, p. 237-254, São Paulo, 2016.

FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. In: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, Reid. *Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução*. Buenos Aires: CLACSO, p. 163-215, 2018.

MAIÊ, Mo. Os quatro ciclos do Dikenga. *Terreiro de Griots*. 2017. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/03/os-quatro-ciclos-do-cosmograma-bakongo.html> Acesso em: março/2021. Acesso em se221

GOMES, Flavio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos do Brasil (séculos XVII – XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

GOMES, Flavio. Quilombos no Rio de Janeiro no século XIX. In REIS e GOMES. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

GOMES, Flavio e MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Interiorização e os quilombos em São Paulo nos séculos XVIII e XIX. *Iberoamericana*, XI, 42, p. 93-109, 2011.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93, p. 69-82, (jan./jun.). 1988.

GUIMARÃES, Eduardo. A língua portuguesa no Brasil. *Cienc. Cult.* vol.57 nº2 São Paulo Apr./June, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. A dimensão política da cultura negra no campo, uma luta, muitas lutas. *Revista Resgate*, 1990.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Negro e Camponês – política e identidade no meio rural brasileiro. São Paulo em *Perspectiva*, 6(3): 116 – 122, julho-setembro, 1992.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Terra de mulheres. Identidade e Gênero em um bairro rural negro. *Revista História*, São Paulo, n. 129-131, p. 81-100, ago.-dez/93 a ago.-dez./94.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade : sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina / Rogério Haesbaert. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia ; Universidade Federal Fluminense, 2021.*

- HARUMY, Amanda. Neoliberalismo da morte: o que se passa na Colômbia? *Operamundi*. 2021. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/analise/69615/neoliberalismo-da-morte-o-que-se-passa-na-colombia> Acesso em 5 de mai de 2021
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre a origem das mudanças culturais*. São Paulo: Loyola, 1998.
- HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad. João Alexandre Peschanski. – São Paulo, SP: Boitempo, 2011.
- HILL BOONE, Elizabeth. *Ciclos de tempo y significado em los libros mexicanos del destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 216. 476p. ISBN 978-607-163-502-0
- HYLTON, Forrest. A revolução colombiana. São Paulo, Ed. Unesp, 2010.
- IANNI, Otavio. *Raças e Classes Sociais no Brasil*. São Paulo: editora brasiliense, 1987.
- INESC. O Brasil com baixa imunidade. Balanço do orçamento Geral da União 2019, Brasília 2020.
- JAMES, C. L. R. A revolução e o negro. In: AFONSO, D.; PARKS, Letícia; PABLITO, Marcello. *A Revolução e o negro*. Edições Iskra, 2015. Disponível em: Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584850/mod_resource/content/1/12%20-%20JAMES%2C%20CLR%20-%20AREvolucaoeoNegro.pdf Acesso em 04/2021.
- KARNAL, Leandro. Estados Unidos, liberdade e cidadania. In: PINSKY, Jaime. *História da Cidadania*, São Paulo, Contexto, 2012, pp. 135- 158.
- KLEIN, Herbert S.; VINSON III, Ben. *La esclavitud africana em América Latina y el Caribe*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.
- LIMA, Livia Ribeiro de. *Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência*. Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 2008
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Anuario Antropologico/2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014
- MACHADO, Maria Helena P. T. *O Plano e o pânico*. Os movimentos sociais na década da abolição. São Paulo: EDUSP, 1994.

- MALMBERG, BERTI. *As Novas Tendências da Linguística*. São Paulo: Cia Nacional, 1974.
- MALOMALO, Bas'ilele. Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009). Unesp, 2010.
- MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Editora Contexto, 2010.
- MARTINS, Mônica; JUNQUEIRA, Selma. A legalização da hora e a industrialização no Brasil. *XXI jornadas de história econômica*. Buenos Aires, 2008.
- MARTINS, Tarcísio José. *Quilombo do Campo Grande: História de Minas que se devolve ao povo*. Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, 2018.
- MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio*. 3ª ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- MASSEY, D. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. *Geographia* – Ano 6, no. 12, pp. 7-23, Niterói, UFF, 2004.
- MAYA, Luz Restrepo. Atlas de las culturas afrocolombianas. Cimarrones y cimarronaje. [en línea] [HTTP://WWW.COLOMBIAAPRENDE.EDU.CO/HTML/ETNIAS/1604/ARTICULOS-82835_ARCHIVO.PDF](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articulos-82835_archivo.pdf), 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, PPGAV, EBA, UFRJ, n.32, dez. 2016.
- MELO, T.S. O Estado como agente inviabilizador da diversidade territorial e dos sujeitos: um olhar para as populações tradicionais. *Revista Espaço e Tempos Midiáticos*. UFT – Tocantins vol. 1, nº 1, pp. 189- 207, jul./dez. 2016.
- MIGNOLO, W. D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (p. 71-103). Buenos Aires: Clacso, 2005.
- MIGNOLO, W.D. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.
- MONDAINI, Marco. O respeito ao direito dos indivíduos. In: PINSKY, Jaime. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2012, pp. 115-134.
- MONTENEGRO, Jorge. Povos e Comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. *Revista OKARA: Geografia em debate*, v.6, n.1, p. 163-174, 2012.

- MORAES, Antonio Carlos Robert de. *Bases da formação territorial do Brasil*. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia. Universidade de São Paulo, 1991.
- MORAES, Antonio Carlos Robert de. *Território e História no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2008.
- MOREL, Marco. *A revolução do Haiti e o Brasil escravista*. O que não deve ser dito. Jundiá-São Paulo: Paco, 2017.
- MOSQUERA, Juan de Dios. *La población afrocolombiana: Realidad, derechos y organización*. Bogotá: Sigma Editores, 2007.
- MOURA, Clovis. *Rebeliões na senzala, quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 46-57, dezembro/fevereiro, 2006.
- NASCIMENTO, Abdias do. Thoth, escriba dos deuses: Pensamento dos povos africanos e afrodescendentes. *Revista Thoth*, nº 1-6. Brasília: Senado Federal, 1998.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-Africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Editora Vozes, São Paulo, 1981.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a Resistência Cultural Negra. In: *Afrodíaspóra: Revista do mundo negro*. Nº 6-7, pp.41-49. Ipeafro, 1985.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. *Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018.
- N'DIAYE, Tidiane. *O Genocídio Ocultado: Investigação histórica sobre o tráfico negreiro Árabo-Muçulmano*. Gradiva, 2019.
- Njeri, Aza. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra *Ítaca* n.º 36, Especial Filosofia Africana, 2020.
- ODALIA, Nilo. A liberdade como meta coletiva. In: PINSKY, Jaime. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2012, pp. 159-170.
- PINTO, Célia Cristina da silva; DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas e o direito à terra, *Carta Capital [online]*. 2017. Disponível: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/mulheres-quilombolas-e-o-direito-a-terra> Acesso: 04/2021.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. In: *Polis* [En línea], 31 | 2012

Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/3749> Acesso: 04/2021.

PRICE, Richard. *Les Premiers Temps: La Conception de l'Histoire des Marrons Saamáka* [fôlder de divulgação]. Vents d'ailleurs: Arles, 2013.

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Seppir, Brasília, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do saber. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Quijano, Aníbal 2007 (1999) “O que é essa tal de raça?” em Santos, Renato Emerson dos (org.) *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais. O negro na geografia do Brasil* (Belo Horizonte: Autêntica).

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alessandro J. P. *Eu sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial / Instituto Kuanza, 2007.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista da USP*, n. 18, pp. 7-29, jun-ago 1993.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP, [S. l.]*, n. 28, p. 14-39, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28362>. Acesso em: 28 abr. 2021.

REIS, João José. *Domingos Sodré um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José; GOMES, Flavio (orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

RESTREPO, Luis Alberto. Asamblea Nacional constituyente em Colombia: Concluirá por fine l Frente Nacional? Análisis Político. EEPRI. Enero-Abril, 1991.

ROIO, Marcos Del. *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017.

RODRIGUES, Cristiano dos Santos. *Movimentos Negros, Estado e participação institucional no Brasil e na Colômbia em perspectiva comparada*. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

RODRÍGUEZ, Ruth Vanessa Velandia. *Del discurso y la narrativa sobre la construcción de la identidad afro en Colombia: Un análisis comunicacional*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

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.

SANCHEZ, Rafael. Entrevista a Juan de Dios Mosquera, líder del movimiento Cimarrón, de Colombia: “La movilización social es una forma de presión democrática”. *Revista África Fundación Sur*. 18/05/2012. Disponível em: <https://www.africafundacion.org/entrevista-a-juan-de-dios-mosquera-lider-del-movimiento-cimarron-de-colombia-la-movilizacion-social-es-una-forma-de-presion-democratica> Acesso em set/2021.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras no Brasil*, tradução: Vera Ribeiro, Salvador: Edufba: Pallas, 2003.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos*. Modos e significados. Brasília, 2015

SANTOS, Antonio Bispo dos. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Refundación del Estado en América Latina Perspectivas desde una epistemología del Sur, 2010. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf

SANTOS, Denilson Lima. Notas para pensar a intelectualidade dos autores afro-latinos: a discursividade iorubá e banta de Abdias do Nascimento e Manuel Zapata Olivella. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latino-americanos* Número 4, p. 115-142, abril 2015.

SANTOS, Marcio André de Oliveira dos. Formação social, nação e mestiçagem na Colômbia. *Rev. hist. comp.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 36-58, 2014.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio (org.). *O preconceito*. São Paulo: IMESP, 1996

SANTOS, Milton. O retorno do Território. In: SANTOS, Milton et al. (Org.). *Território: Globalização e Fragmentação*. 4. ed. São Paulo: Hucitec: Anpur, 1998. p. 15-20.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2000

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico científico informacional*. 5ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*, 1ª reimpressão, São Paulo, Editora Companhia das Letras. 1995.

SERRANO, C. M. H. Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola. *Revista USP, [S. l.]*, n. 28, p. 136-141, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p136-141. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28370>. Acesso em: 28 abr. 2021.

SILVA, Dimas Salustiano. Regulamentação de Terras de Negros no Brasil. *Boletim Informativo NUER*. Vol. 1. p.11-23. 1997.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. *Entre quilombos e palenques: um estudo antropológico de reconhecimento no Brasil e na Colômbia*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SIMAS, Antonio Luis. Encontro entre Walter Benjamin e o Caboclo da Pedra Preta: o espaço escolar a contrapelo. Didática e Prática de Ensino de História II e Sociologia da Educação. *Youtube*. FGV, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V51RcTgd14Y> Acesso em set/2021.

SLENES, Robert W. *Na Senzala uma Flor – esperanças e recordações na formação da família escrava*. RJ: Nova Fronteira, 1999.

SUNDFELD, Carlos Ari. Comunidades quilombolas: direito à terra. Brasília, Abare, 2002.

SURINAME CENSUS 2012. Volume I – Demografische en Sociale Karakteristieken en Migratie.» (PDF). *Algemeen bureau voor de statistiek (suriname)*. Paramaribo: 2013. Disponível em: <https://statistics-suriname.org/nl/> Consultado em 01/04/2021.

SUZUKI, Júlio César. Modernização, território e relação campo-cidade: uma outra leitura da modernização da agricultura. JC Suzuki. *Agrária* (São Paulo. Online), 83-95, 2007.

SUZUKI, Júlio César. Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades tradicionais brasileiras. *Espaço e Geografia*, vol. 16, nº 2, p. 627-640, 2013.

TAMPLENIZZA, Cecília. *Do canto ao gesto, do corpo ao texto*. Diálogos com Grupo de Capoeira Angola Pelourinho. Tese de Doutorado. Salvador, UFBA, 2017.

THOMPSON, J. Eric. *The rise and fall of Maya Civilization*. Univ. of Oklahoma, 1954.

URQUIDI, Vivian Grace F. D. Descolonização e Estados Plurinacionais. 35º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2011, Caxambu-MG. *GT 26 – Pensamento social latinoamericano*. ANPOCS, 2011. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-35-encontro/gt-29/gt26-10/1135-descolonizacao-e-estados-plurinacionais/file> Acesso: 04/2021.

WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press, 1997.

WADE, Peter. Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, 14, pp. 205–226. 2011.

WEDDERBURN, Carlos Moore. *O Racismo através da História: da Antiguidade à Modernidade*. Editora Nandaya, 2007.

ZAMBRANO, Catalina González. *De Negros a Afro-Colombianos*. Oportunidades políticas e dinâmicas de ação coletiva dos grupos negros na Colômbia. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-29082012-095322/ptbr.php> Acesso: 04/2021.

Sites:

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. Disponível em: www.cpisp.org.br Acesso em 04/2021.
Comissão Pró-Índio

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. Disponível em: <http://www.ilo.org/>
Acesso em 04/2021.

SENADO BRASIL.
www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_06.06.2017/art_215_.asp