

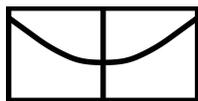


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOHNATAN RAZEN FERREIRA GUIMARÃES

**QUILOMBOLAS E NAVAIS: CONTRIBUIÇÕES À CRÍTICA DO ESTADO E DO
DIREITO A PARTIR DO CONFLITO NA COMUNIDADE REMANESCENTE DE
QUILOMBO DE RIO DOS MACACOS**

BRASÍLIA
2019



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOHNATAN RAZEN FERREIRA GUIMARÃES

**QUILOMBOLAS E NAVAIS: CONTRIBUIÇÕES À CRÍTICA DO ESTADO E DO
DIREITO A PARTIR DO CONFLITO NA COMUNIDADE REMANESCENTE DE
QUILOMBO DE RIO DOS MACACOS**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Direito da Universidade de Brasília como requisito
para obtenção do título de Doutor em Direito.
Orientador: Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte**

BRASÍLIA
2019

JOHNATAN RAZEN FERREIRA GUIMARÃES

**QUILOMBOLAS E NAVAIS: CONTRIBUIÇÕES À CRÍTICA DO ESTADO E DO
DIREITO A PARTIR DO CONFLITO NA COMUNIDADE REMANESCENTE DE
QUILOMBO DE RIO DOS MACACOS**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Direito da Universidade de Brasília como requisito
para obtenção do título de Doutor em Direito.
Orientador: Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte**

O candidato foi considerado _____ pela banca examinadora.

Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte
Orientador

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto
Membro

Prof^a. Dr^a. Camilla de Magalhães Gomes
Membro

Prof. Dr. Hector Luís Cordeiro Vieira
Membro

Prof. Dr. Guilherme Scotti Rodrigues
Membro Suplente

Brasília, 5 de abril de 2019.

Resumo

A partir do conflito fundiário que opõe a Comunidade Remanescente de Quilombo de Rio dos Macacos e a Marinha do Brasil, esta tese se propõe a investigar os entraves à efetivação das normas constitucionais relativas aos direitos fundamentais de comunidades quilombolas e os potenciais expansivos de uma hermenêutica voltada à inclusão e ao reconhecimento da diferença. Para este fim, parte-se da descrição do conflito com base na documentação produzida pela própria comunidade e pelo Estado, em processos judiciais e administrativos. A partir dos discursos e práticas mobilizados no âmbito do conflito, a tese busca historicizar as relações étnico-raciais que marcam o contato entre o Estado Brasileiro e as comunidades tradicionais. Para isso, reconstrói o desenvolvimento do conceito de quilombo no pensamento social e jurídico brasileiro, até a constitucionalização dos direitos étnicos resultante do processo constituinte de 1988, com destaque às contribuições teóricas e políticas de Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Para compreender as participações contraditórias do Estado Brasileiro no conflito, atuando como garantidor e, ao mesmo tempo, violador de direitos fundamentais, a tese apoia-se nas reflexões de Nicos Poulantzas e Evgeny Pachukanis sobre as relações entre as instituições estatais e a forma econômica do Capital. Indo além dos autores marxistas, a tese retoma a crítica pós-colonial para sustentar o papel estruturante da raça na formação do Estado e da economia nacionais. A partir deste diagnóstico, busca contrapor o projeto político representado pelas comunidades quilombolas ao modelo de desenvolvimento nacional que guia a atuação do Estado no conflito de Rio dos Macacos.

Palavras Chave: Quilombos, Forças Armadas, Teoria do Estado, Direitos Étnicos, Território como Abrigo e Território como Recurso

Índice

Introdução.....	7
Capítulo 1. História, ancestralidade e conflito em Rio dos Macacos.....	11
Histórico de Rio dos Macacos.....	11
Judicialização do conflito e mobilização política.....	16
Vidas sob cerco - violações a direitos da comunidade.....	23
Caminhos já trilhados.....	27
Quilombo e resistência.....	32
Capítulo 2. Ressemantização e constitucionalização do termo <i>quilombo</i>.....	36
O Quilombismo de Abdias do Nascimento.....	37
A Historiografia militante de Beatriz Nascimento.....	49
A Amefricanidade de Lélia Gonzalez.....	55
A questão quilombola na constituinte de 1988.....	64
À guisa de conclusão.....	73
Capítulo 3. Entraves estruturais aos direitos étnicos.....	75
Historicidade da Constituição e os novos sujeitos constitucionais.....	76
Avanços normativos e anacronismos institucionais.....	81
Estado: Periferia e centro.....	84
A impermeabilidade do Poder Judiciário aos Direitos Étnicos.....	89
Racismo estrutural: Colonialismo e Capitalismo.....	96
Capítulo 4. Exceção e Colonialidade do poder.....	104
Exceção e Democracia.....	108
Autonomia das Forças Armadas e redemocratização.....	117
Os projetos políticos militares.....	118
Tensões entre direitos ou entre projetos políticos?.....	123
Conclusão. Direito, Diferença e Democracia.....	128
Referências bibliográficas.....	132
Anexo I.....	141
Anexo II.....	145
Anexo III.....	153

Anexo IV.....164
Anexo V: Mapas.....166

Introdução

Toda questão jurídica tem como pano-de-fundo de um conflito, uma situação concreta de disputa a ser regulada. É evidente que nem todos os problemas apresentados ao direito se apresentam nos termos bem definidos de uma “pretensão resistida”. Por vezes as normas jurídicas se propõem a regular relações nas quais o conflito de interesses não é expresso pelas pretensões de um indivíduo, mas inscreve-se nas instituições, nas ideologias e no próprio direito. Especialmente a partir de 1988, como veremos, o ordenamento jurídico brasileiro passou por grandes mudanças no sentido de combater desigualdades e hierarquias fundadas na exclusão e na violência contra as populações afro-indígenas. No entanto, após séculos de uma sociedade construída em torno da exploração ilimitada do território e do povo, as categorias étnico-raciais que sustentaram o domínio colonial no passado, permaneceram, com transformações e eufemismos, inscritas na estrutura do Estado e do Direito. Nessas situações, como a norma jurídica pode ser operada contra o Direito (ou em favor de um novo Direito)? Como o Estado pode proteger das violações que ele mesmo causa?

Quando o art. 68 foi inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, seu tom definitivo e certo poderia indicar que aquela seria, a final, uma disposição transitória: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Teoricamente, bastaria a formalização de um direito já reconhecido. Três décadas depois, seguimos longe da titulação de todas as terras quilombolas conhecidas no país e os juristas ainda vacilam na interpretação do art. 68. Discussões sobre território, etnia e diferença ainda não fazem, em geral, parte do vocabulário dos juristas. Particularmente, meu interesse no tema surgiu diante do que percebi como uma limitação grosseira de minha pesquisa no mestrado: a ausência de reflexões sobre raça no estudo dos conflitos fundiários no Brasil. O entrecruzamento entre raça e território naturalmente me levou ao tema dos quilombos e da violência que ainda incide sobre essas comunidades. Foi por meio do meu orientador que tive contato com a situação da comunidade remanescente de Quilombo de Rio dos Macacos e iniciei a pesquisa como foco na relação entre violência e direito no conflito.

A comunidade de ocupação centenária, fica na periferia Salvador/BA e está hoje incrustada no território da Vila Naval da Base (VNB), uma instalação militar operada pela Marinha do Brasil. Os atritos, existentes desde a instalação dos *navais* – forma como os militares da marinha são chamados pelos quilombolas – nos anos 1960, se intensificaram a partir de 2009, quando a Marinha judicializou o conflito e os quilombolas viram-se ameaçados de expulsão do território tradicional. Diversos relatos de violações de direitos humanos supostamente perpetrados pela Marinha, associados a idiosincrasias presentes nos processos administrativo e judicial que serão

apresentados indicam que a participação da Marinha no conflito põe em movimento dinâmicas de poder institucional que não estão visíveis quando o conflito fundiário envolve apenas agentes privados. De sua parte, os militares questionam o direito dos moradores sobre a terra e os caracterizam como invasores, alegando que apenas recentemente passaram a identificar-se como quilombolas¹. Além disso, a Marinha defende a desocupação do território sob a alegação de que a manutenção e expansão da base são necessárias por razões estratégicas relativas à segurança e soberania nacionais.

Não é minha pretensão que este trabalho seja uma representação fiel dos conflitos aqui descritos. Outros autores e autoras próximos ou envolvidos diretamente com as comunidades em luta já se dedicaram a descrever e refletir sobre os processos de mobilização e embate dos povos que aqui estão referidos. Não pretendo aqui debater as demandas específicas das comunidades e as limitações metodológicas deste trabalho acadêmico descartam a possibilidade de que se debata aqui a veracidade das afirmações contrapostas dos agentes em disputa. Assumo como verdadeiras as denúncias realizadas pelas comunidades quilombolas, assim como as informações produzidas pelo Estado em meios oficiais, como laudos e relatórios técnicos.

O objetivo desta reflexão não é decidir qual dos lados em conflito tem o melhor direito, como seria da alçada dos tribunais. tampouco pretendo discutir a validade das demandas das comunidades e os seus limites. O esforço reflexivo aqui volta-se a compreensão dos mecanismos estruturais que funcionam como entraves à efetivação do direito quilombola. A importância do caso aqui discutido encontra-se no pressuposto epistemológico subjacente ao meu trabalho de que a reflexão teórica no direito se constrói a partir dos fenômenos jurídicos. Sendo assim, pretendo neste trabalho partir da situação concreta de conflito para a reflexão crítica sobre o Direito e o Estado.

As promessas alimentadas pelo discurso constitucional pós-88 são percebidas hoje como frágeis, na melhor das hipóteses. Enquanto avanços inegáveis ocorreram, as expectativas de se construir uma sociedade mais democrática permanecem insatisfeitas mesmo nos locais, ou entre os grupos, mais inseridos na nossa comunidade política. Para compreender a natureza dessa dissonância, é preciso refletir sobre as margens para compreender as estruturas. Se o sistema político permanece hermético para enormes grupos sociais, se traços de autoritarismo ainda são evidentes em todos os âmbitos das relações entre Estado e Sociedade, é nas margens, entre os grupos que sofrem exclusões mais agudas, que esses fenômenos se mostram da forma mais explícita.

As comunidades quilombolas merecem especial atenção aqui pois se encontram no entrecruzamento de discursos que as marginalizam de maneira especialmente violenta. São comunidades negras, na

1 BRASIL, 10ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia. Ação Reivindicatória nº 2009.33.00.16792-4. Julgador: Juiz Federal Evandro Reimão Reis. 29 maio 2008. p. 281.

sua maioria rurais, com formas de vida não completamente alinhadas aos ideais individual-capitalistas que supostamente seriam a regra da sociedade brasileira ao seu redor. São também marcas vivas da historicidade da nação brasileira, heranças dos horrores da escravidão que fundaram o país. Enfim, a descrição do caso de Rio dos Macacos e a compreensão das práticas e discursos emergentes dele permitirão compreender as tensões em torno das disputas constitucionais relativas à memória e à diferença.

Inicialmente, no capítulo 1, parto da descrição do conflito, usando como fontes principais, a documentação juntada ao RTID produzido pelo INCRA, além dos autos da ação reivindicatória ajuizada pela Marinha do Brasil em 2009. Também foram fontes da presente pesquisa a documentação produzida pela comunidade quilombola na forma de dossiês de denúncias e cartas-abertas (Anexos I, II e III). A partir da documentação coletada, ficam patentes as razões que levaram o corpo técnico do INCRA à conclusão do pertencimento quilombola da comunidade. A origem histórica, ocupação centenária e inserção socioeconômica característicos de Rio dos Macacos convergem com os requisitos jurídicos para o reconhecimento do direito constitucional à territorialidade quilombola. Entretanto, a permanência do impasse em relação ao destino da comunidade revela a existência de entraves à efetivação das normas constitucionais que vão além do debate hermenêutico sobre conflito de normas.

Para iniciar a compreensão dos impasses à efetivação do art. 64 do ADCT, sigo no capítulo 2 a discussão sobre o histórico das transmutações do conceito de *quilombo* no pensamento jurídico e social brasileiros. Destaco as contribuições da geração de militantes negros dos anos 1970 e 1980, que afirmaram um conteúdo político do quilombo, introduziram as comunidades negras rurais como ponto de atenção das ciências sociais e abriram caminho para a constitucionalização do direito quilombola ao território. Em especial, retomo o pensamento de Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Lélia González como expoentes desse processo. Em seguida, analisando as atas de reuniões da Subcomissão de Negros, Indígenas e Minorias da ANC, descrevo os debates ocorridos à época da constituinte e que ajudam a compreender a redação final do art. 64 do ADCT e alguns de seus potenciais limites, incluindo a possibilidade de restrição abusiva do conceito de quilombo.

No capítulo 3, exploro as repercussões da inclusão dos direitos étnicos, incluindo indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outras populações historicamente marginalizadas, no rol de sujeitos constitucionais. Busco refletir sobre os desdobramentos hermenêuticos da escolha do constituinte originário por reconhecer uma dimensão jurídica ao processo histórico, tantas vezes violento, de formação do Estado e da sociedade brasileiras. A análise dos conflitos concretos, entretanto, mostra que o avanço no texto constitucional não se refletiu em uma mudança estrutural das hierarquias étnico-raciais constitutivas da sociedade.

Argumento que alguns dos entraves experimentados pela comunidade de Rio dos Macacos podem ser extrapolados para uma análise das relações entre Estado e povos tradicionais que explicam a eficácia reduzida das disposições constitucionais sobre direitos étnicos. Como demonstrado no capítulo, os obstáculos enfrentados pela comunidade quilombola decorrem da operação de um racismo institucionalizado, que opera na dinâmica das formas do Estado e da economia. Argumento que o Estado e o Direito são resultado de um mesmo processo histórico formatado pela estruturação de uma sociedade capitalista racialmente estratificada.

No capítulo 4, avanço na questão de como o racismo estrutural torna-se parte de um dispositivo de governabilidade dedicado à manutenção de hierarquias raciais e econômicas, usando para isso expedientes de exceção, nos quais a suspensão da ordem jurídica torna sem efeitos práticos as disposições constitucionais. Esse processo, embora ocorra de forma subterrânea e inaudita em muitos conflitos, surge de forma explícita do caso de Rio dos Macacos e de algumas outras poucas comunidades em que o conflito direto com o aparato repressivo do Estado permite a implementação de práticas de controle direto sobre os corpos racialmente marcados.

O elevado grau de autonomia das Forças Armadas no interior do Estado brasileiro permite que a instituições militares desenvolvam ideologias corporativas próprias, com pouca interferência do poder civil, sobre o papel do Estado em relação à sociedade e sobre sua própria posição institucional. Atualmente, o pensamento militar sobre povos indígenas e quilombolas é influenciado pelas noções de geopolítica e integração nacional desenvolvidas ainda no âmbito da Doutrina de Segurança Nacional durante a ditadura militar. Essa visão, que encara o território como um recurso a ser disponibilizado no esforço de Defesa Nacional, opõe os militares a populações tradicionais, cuja sobrevivência enquanto comunidades etnicamente específicas depende de sua relação com a terra.

Finalizo propondo que em virtude das dinâmicas descritas acima, a efetivação dos direitos étnicos demanda que compreendamos os conflitos fundiários envolvendo comunidades tradicionais mais como um conflito entre projetos políticos do que um conflito entre princípios constitucionais. A constituição é um elemento privilegiado na questão, porém, sua efetividade depende da concretização de seus princípios na própria estrutura do Estado. Com base nas contribuições da antropologia contemporânea, busco descrever o que Ilka Leite chama de *projeto político quilombola*, em contraposição ao projeto de desenvolvimento nacional hegemônico no interior das Forças Armadas. Dessa forma, tento encontrar nos desafios impostos por um projeto político baseado na multiplicidade e na diferença cultural, elementos para uma leitura crítica do direito atenta às dinâmicas de poder constitutivas do próprio direito.

Capítulo 1. História, ancestralidade e conflito em Rio dos Macacos

Para dar início à argumentação que será desenvolvida nesta tese, retomarei neste capítulo os elementos históricos do conflito que apontam a ancestralidade da ocupação quilombola na região. Tenho como objetivo aqui oferecer uma descrição e um levantamento dos principais elementos e questões do conflito existente entre a Marinha do Brasil e os moradores da comunidade remanescente de quilombo de Rio dos Macacos. Nas páginas que seguem, traço um breve histórico da comunidade e da região onde se localiza e, na sequência, trato do desenrolar do conflito que ora contrapõe os interesses da comunidade e da Marinha. Ao final do capítulo, antes de avançar especificamente sobre os temas emergentes da descrição do caso, trago uma revisão da literatura contemporânea sobre a comunidade e sua luta pelo território de forma a mapear brevemente o cenário de estudos sobre o caso.

Dois corpos de documentos são as fontes principais utilizadas para a escrita deste capítulo. O primeiro deles é formado pelos autos do processo administrativo de produção do Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (RTID), um instrumento público, produzido pelo Incra como etapa integrante do processo de demarcação do território tradicional quilombola. Divididos em 5 volumes, os autos são compostos pelo RTID e documentos anexos, além de ofícios, pareceres, memorandos e outras comunicações oficiais entre órgãos do governo dando execução aos trâmites burocráticos do processo. O segundo conjunto de documentos são os autos do Processo 2009.16792-4, arquivados na 10ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia, referentes à ação reivindicatória ajuizada pela AGU em nome da Marinha do Brasil.

Histórico de Rio dos Macacos

O quilombo de Rio dos Macacos fica na fronteira entre os municípios de Salvador e Simões Filho, no estado da Bahia, mais precisamente entre o rio, que dá nome à comunidade e demarca as fronteiras das municipalidades, e a Baía de Aratu, uma enseada que deságua na Baía de Todos os Santos. A área reivindicada como território tradicional quilombola encontra-se nas cercanias do bairro do Paripe, na periferia da capital baiana e consiste de 301 hectares correspondentes às antigas Fazendas Aratu, Meireles e Macaco. Esta última foi doada pela Prefeitura de Salvador à Marinha em 1954², enquanto as primeiras foram incorporadas ao patrimônio da Marinha depois de declarado o interesse público e a desapropriação em 1957³. Toda a área é incluída na região geográfica do Recôncavo Baiano, uma região de ocupação antiga, baseada na produção açucareira,

2 (RTID, V.2, p.177)

3 (RTID, V.2, p.150)

remontando às primeiras décadas da colonização da América Portuguesa.

Segundo os registros históricos, já na década de 40 do século XVI a região do porto de Paripe até a enseada de Aratu era ocupada pelo Engenho de Santa Cruz, de propriedade do sesmeiro Afonso Torres. Do século XVII encontram-se os registros do Engenho do Rosário, situado na baía de Aratu. Entre Paripe e o Porto de Paripe, registros do século XVIII dão conta da construção do Engenho de Paripe (RTID, p. 138). Trata-se, portanto, de um região fortemente vinculada à economia açucareira e que até as vésperas da abolição dependia intensamente da mão-de-obra escrava.

No início do século XIX, a região do atual estado da Bahia fornecia 40% do total da exportação de açúcar brasileiro, e a maior parte desse volume provinha do recôncavo baiano, que concentrava 75% dos engenhos das província. Na primeira metade do século, a produção açucareira da Bahia se expandiu, chegando a experimentar um aumento de 400% em relação ao fim do centênio anterior (Barickman, 1998). A alta na produção açucareira, no período, foi antecedida por uma série de reformas nas regras sobre o comércio colonial, como por exemplo o fim do sistema de esquadras e do sistema de frotas e uma reforma tributária, que marcaram o período pombalino. Essas medidas, entretanto, tiveram pouco efeito imediato (Florentino, Ribeiro e Silva, 2004). O crescimento observado na produção açucareira brasileira entre o fim do século XVIII e meados do século XIX inicia-se apenas com a crise dos concorrentes antilhanos a partir de 1780. A ascensão do açúcar brasileiro no período deve-se em especial à Revolução Haitiana, que eclode na colônia francesa de São Domingo, atual Haiti, que era então conhecida como a jóia da coroa francesa. Por mais de uma década, a população escrava da ilha travou guerra contra os colonizadores franceses, resultado na independência da nação, no que seria a primeira e única revolução negra bem-sucedida nas Américas. A revolução haitiana causou grandes impactos sobre os sistemas coloniais nas Américas e no âmbito interno, desorganizou completamente o sistema de exploração colonial francês instalado na Ilha, abrindo espaço no mercado mundial para a produção brasileira (Florentino, Ribeiro e Silva, 2004).

Contudo, a partir dos anos 1850, a produção açucareira no nordeste do Brasil é atingida por um conjunto de fatores que serão especialmente prejudiciais aos engenhos do recôncavo baiano. Em primeiro lugar, a proibição do tráfico de escravos faz cair a oferta de mão-de-obra servil por todo o país. Como, em meados do século XIX, o eixo da economia agroexportadora brasileira já se deslocava para a agricultura cafeeira no sudeste, criam-se as condições para um fluxo de tráfico interno que drena a força de trabalho empregada nos engenhos nordestinos em direção às províncias do sudeste. Cabe ressaltar que o tráfico interno, como aponta Célia Maria de Azevedo (1987), era uma questão tensa que encontrava resistência de parcela importante das elites no sul e sudeste.

Até a proibição, o tráfico de escravos vindos da África, de Angola ou da Costa da Mina,

experimentava um crescimento exponencial. A grande disponibilidade de trabalhadores escravizados possibilitava aos senhores de engenho impor sobre seus escravos um regime de superexploração que se, por um lado, permitia a rápida conversão do investimento inicial em lucros para os proprietários de terras, por outro agudizava as condições de trabalho dos cativos e impedia uma taxa de crescimento demográfico natural positiva entre a população escravizada. A tese, originalmente do historiador Jacob Gorender (referência), sugere que a dinâmica social do trabalho nos engenhos era determinada pelo fluxo do tráfico de escravos, ao contrário do que se poderia supor, como explica Manolo Florentino:

“Existindo a possibilidade, oferecida pelo tráfico, de substituição imediata e a baixos preços da mão-de-obra escrava, seria extremamente vantajosa a intensificação da jornada de trabalho do cativo, o que teria como consequências a exacerbação dos fatores demograficamente negativos já mencionados e a diminuição do tempo de vida útil do conjunto dos escravos. Para a lógica empresarial, o desperdício implícito a esta exacerbação seria apenas aparente, pois a velocidade de amortização do investimento inicial para a compra do escravo seria maior, com o benefício e o reinvestimento sendo realizados em menor tempo.” (Florentino, 1997)

Como resultado, mesmo sendo o principal destino do tráfico negreiro o Brasil experimenta, até o fim da escravidão um constante encolhimento demográfico da população negra. Até 1850, o país já havia importado cerca de 4 milhões de cativos, porém em 1872, apenas 1,5 milhão de escravos viviam no Brasil. Para efeitos de comparação, os Estados Unidos América, em 1860, contavam com uma população escravizada de mais de 4 milhões de pessoas, apesar de durante toda a sua história terem importado um total de aproximadamente 450 mil africanos⁴ (Florentino, 1997).

O declínio da oferta de cativos desestabiliza, portanto, a dinâmica de exploração do trabalho escravo no Brasil, sobretudo no nordeste brasileiro, afetado também pelo tráfico interno. Porém, ao contrário dos senhores de engenho de pernambuco ou mesmo dos cafeicultores do sudeste, os proprietários de terras e escravos do recôncavo baiano resistem até as vésperas da abolição a realizar a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado. Assim, enquanto em outras zonas produtivas do país, a abolição encerra em definitivo um longo processo de abandono do modo de produção escravista na maioria dos estabelecimentos, no recôncavo baiano o fim da escravidão encerra o ciclo econômico baseado na exportação de açúcar.

Além de permanecerem dependentes do trabalho escravo cada vez mais escasso, os produtores de açúcar do recôncavo baiano também passam a enfrentar uma competição no comércio internacional mais intensa e um cenário de protecionismo nos países europeus que buscavam reduzir sua dependência do açúcar de cana brasileiro (Barickman, 1998). Diante desses fatores associados, a

4 Conferir também: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

produção de açúcar na região passa por um período de estagnação e subsequente declínio, até um virtual desaparecimento: em 1889, no primeiro ano após a abolição, a produção açucareira da província da Bahia foi equivalente a apenas 3% da média na primeira metade da década de 1850 (Barickman, 1998). O resultado foi a falência e o abandono de inúmeros engenhos e usinas.

Se é verdade que a escassez de mão-de-obra foi em parte responsável pelo declínio da produção de açúcar no Recôncavo Baiano, não é possível afirmar que a população negra da Bahia, formada por pessoas ilegalmente traficadas desde a África ou nascida no Brasil, tivesse números reduzidos. Mesmo com queda constante no número de escravos na província, na última matrícula antes da abolição, realizada em 1886-87, consta uma população cativa de 76.838 pessoas, ou 10% do total de escravizados no país e a maior do Nordeste (Barickman, 1998).

Tendo concentrando parte significativa da população escrava no Brasil e um dos principais destinos para o tráfico negreiro, a Bahia, e em especial a região do Recôncavo, tem uma longa tradição de resistência negra que tomou diversas formas. A mais visível delas, o aquilombamento, é tão antiga quanto a ocupação colonial da região. Já na década de 1580 há relatos de mocambos na região meridional do Recôncavo, alvos constantes de ataques pelas autoridades coloniais (Gomes, 1995). Ao contrário do senso comum, essas comunidades encontravam-se inseridas na economia local, travando uma complexa rede de relações com atores locais, do banditismo itinerante ao comércio baseado na produção de excedentes. Não eram, portanto, comunidades isoladas, apesar de marginalizadas e perseguidas pelos governos coloniais (Gomes, 1995).

A história do Quilombo de Rio dos Macacos mescla-se à história da apropriação fundiária das terras da região, inicialmente por proprietários privados vinculados à indústria açucareira e tardiamente pelo poder público para fins estatais. As referências documentais (RTID, p. 140) apontam a restauração do Engenho de Aratu, em fins do século XVII, como marco inicial da ocupação definitiva da localidade. Desse ponto, as terras do Engenho foram transferidas entre diversos proprietários, seja por sucessão ou alienação, sempre entre representantes das elites familiares e, posteriormente, empresariais ligadas à produção canavieira.

No Engenho funcionava também a Usina de Aratu, mantida em funcionamento até a década de 1930, segundo fontes orais (RTID, p. 142), e que servia como centro de beneficiamento da produção canavieira de várias fazendas da região. Na época de seu funcionamento, a Usina pertencia a um grupo empresarial chamado Magalhães Comércio e Indústria, que nas primeiras décadas do século XX detinha o controle de 60% da produção açucareira no estado (RTID, p.144). Por sua centralidade na economia local, a Usina tornou-se também um importante marco na memória social da região. Se as raízes mais profundas da comunidade hoje existente em Rio dos Macacos remetem aos antigos escravos do Engenho Aratu, é nas relações sociais construídas em

torno da Usina que a identidade atual dos quilombolas parece encontrar sua memória mais viva. A maioria dos moradores do quilombo hoje são descendentes de trabalhadores da Usina ou das fazendas ao redor, ex-escravizados e seus descendentes, que, após o fim oficial da escravidão, permaneceram no território e nele seguiram fornecendo mão-de-obra para os proprietários que se sucediam no tempo. Dados censitários da década de 1940, pouco posteriores à desativação da Usina de Aratu, traçam um perfil da população da região: predominantemente rural, analfabeta e negra, submetida a um regime de trabalho precarizado (RTID, p. 145). Traços próprios de um região marcada pelo passado escravista recente.

Com fechamento da Usina, outro marco passou a ser significativo: a chegada da Marinha. O território quilombola é hoje compreendido em terras que pertencem legalmente em grande parte à Marinha, resultantes da desapropriação de porções das fazendas Aratu, Meireles e da Fazenda Macaco, esta última doada pela Prefeitura Municipal de Salvador, todas originárias de partições do Engenho Aratu. Na memória dos quilombolas, as antigas fazendas se confundem, pois são todas vinculadas à Usina de Aratu, funcionando como fornecedoras da matéria-prima que ali era processada.

A presença dos militares de forma efetiva na região se inicia com a instalação de uma base aeronaval dos Estados Unidos da América na Baía de Aratu, durante a Segunda Guerra Mundial. Com o fim do conflito, a estrutura foi entregue à Marinha do Brasil, que a aproveitou na construção da Base Naval de Aratu (BNA), inaugurada em 1 de janeiro de 1970⁵. A região ocupada pelos moradores de Rio dos Macacos, contudo, não é contígua ao território da BNA.

Definidos os planos para a construção de base, a Marinha do Brasil consegue da prefeitura de Salvador a doação da Fazenda Macaco, em 1954. Primeira propriedade do território a ser adquirida pela Marinha, havia pertencido à Prefeitura de Salvador desde 1916 e contava com grande número de posseiros que além de servir como funcionários da fazenda, viviam da agricultura em roçados próprios e da pesca. Como se pode inferir dos registros da doação, a própria Prefeitura tinha conhecimento da presença dos moradores e explicitamente transfere à Marinha o destino dos quilombolas, junto com a terra⁶. O principal objetivo dos militares na localidade era construir uma barragem e uma adutora no Rio dos Macacos, que serviriam para o abastecimento e controle de qualidade da água da BNA. Em troca da doação, a Marinha tornou-se responsável pelo

5 MARINHA DO BRASIL. Histórico. Disponível em <https://www.marinha.mil.br/bna/historico>. Visitado em 15 de janeiro de 2019.

6 “São da única e exclusiva responsabilidade do donatário as indenizações de benfeitorias de terceiros existentes na 'Fazenda Macaco', bem como custas judiciais e honorários de advogado de qualquer ação que seja proposta relativamente às indenizações” (RTID, p. 171). Segundo os moradores, essas indenizações nunca foram pagas.

abastecimento de água para as populações de Paripe, Tubarão e São Tomé de Paripe. (RTID, p.151) A barragem foi construída em 1956 e hoje a região em torno dela e o acesso à água são o epicentro do conflito. No ano seguinte, as terras adjacentes, pertencentes à Fazenda Meireles foram objeto do Decreto nº 42.496/57, pelo qual foram declaradas como bens de utilidade pública para fins de desapropriação. O objetivo exposto no texto do decreto era o de “assegurar a construção e proteção da repêsa dos Macacos, seus mananciais e matas adjacentes bem como as instalações complementares da Base Naval de Aratu”. (RTID, V.2, p.177)

Sob o argumento do valor estratégico para a defesa nacional – em razão da posição geográfica que permite o controle das principais fontes de fornecimento de água na região – a propriedade da Marinha avançou sobre todas as imediações da barragem sobre o Rio dos Macacos, englobando, finalmente, praticamente todo o território habitado pelos quilombolas.

Segundo os relatos colhidos no RTID, o avanço das instalações militares foi acompanhado de sucessivos deslocamentos forçados da população que ali vivia (RTID, p. 161). No fim dos anos 1970 é construída na parte sul do território, mais próxima da zona urbana de Paripe, a Vila Naval da Barragem (VNB), que resultou na remoção de parte das famílias da localidade e no isolamento da comunidade como um todo, pois a principal estrada de acesso dos moradores passou a ser controlada pela Marinha. Atualmente, na região das antigas fazendas Macaco e Meireles vivem aproximadamente 70 famílias, ou 500 pessoas, descendentes dos antigos escravos cativos. Segundo o Relatório Territorial de Identificação e Demarcação (RTID) produzido pelo Incra, pesquisas atropológicas fundadas em registros orais e evidências materiais apontam para a presença contínua dos moradores da região desde o período de maior atividade açucareira nos séculos XVIII e XIX, até o presente, passando por décadas de abandono pelos proprietários titulares. Documentos apresentados pelos quilombolas (RTID, p. 159) demonstram que a Marinha já na década de 1960 reconhecia a presença de moradores no território.

Judicialização do conflito e mobilização política

Mesmo havendo a Marinha do Brasil instalado-se na região ainda no fim dos anos 1950, a primeira ação judicial reivindicatória foi proposta pela União apenas em 2009. Nela, questiona-se o direito dos moradores da comunidade sobre a terra, afirmando-se serem invasores que apenas recentemente passaram a identificar-se como quilombolas. Além de rejeitar qualquer direito originário à terra por parte dos quilombolas, a Marinha defende sua própria posição alegando que a manutenção e expansão da base são necessárias por razões estratégicas relativas à segurança e soberania nacionais.

A ação apresenta como réus trinta quilombolas de forma individualizada. Não há na petição inicial

apresentada pela União qualquer menção à presença tradicional da comunidade. No processo de identificação, necessário ao processo, os réus são despidos de sua história e identidade:

“ao longo dos anos os réus promoveram invasões no local, em decorrência das quais passaram a realizar desmatamentos e a utilizar recursos hídricos de forma irregular [...] Ditas invasões foram sendo perpetradas, inclusive, em desrespeito à colocação de placas no local, pelo Comando da Base Naval, dando conta de que a área pertence à Marinha do Brasil [...]”⁷.

Cria-se, no âmbito do processo, uma realidade fantasiosa em que os quilombolas são apagados e ressurgem sob o rótulo de invasores. Em que pese o fato de, a época da proposição da ação, não haver ainda a comunidade passado pelo processo de autodeclaração como quilombola junto à Fundação Cultural Palmares (FCP), elementos fundamentais na descrição da realidade do conflito desaparecem na narrativa da União, que explicitamente sugere que os supostos invasores teriam chegado à terras depois da instalação da BNA e da VNB. A presença centenária dos moradores, contudo é reconhecida pelo próprio Estado em diversos momentos, inclusive, como já citado, pela própria Marinha.

Além de apresentar os títulos que supostamente criam a realidade jurídica da propriedade, a União alega que “os invasores estariam a ocupar áreas destinadas ao implemento das diretrizes da Estratégia Nacional de Defesa, que impôs a elaboração de um Plano de Equipamento e de Articulação para as Forças Armadas, contemplando a distribuição espacial das instalações militares”(Ação principal, v.I, p.10).

Em julgamento do pedido de tutela antecipada, o juízo da 10ª vara de justiça federal do Estado da Bahia determinou a desocupação da área, oferecendo aos moradores o prazo de 120 dias para a execução da ordem. A partir desse momento, os quilombolas de Rio dos Macacos iniciam um processo de mobilização política que traz o conflito à atenção de diversos atores como a mídia, coletivos de advogados e outras associações quilombolas. Graças a essa mobilização, são estabelecidas negociações entre os quilombolas e seus representantes, a Marinha do Brasil e outros órgãos do Estado, que têm como resultado imediato a suspensão da execução da ordem de remoção. No entanto, a determinação da 10ª Vara segue vigente, pairando como uma eterna ameaça aos moradores.

Assim, mobilização política e disputa judicial desenrolam-se em paralelo e condicionando-se reciprocamente. Parte fundamental do processo político pelo qual passa a comunidade é o autorreconhecimento como quilombo, que será abordado com mais detalhes à frente, e que se completa em 2011, quando a comunidade recebe a certificação de autodeclaração da Fundação Cultural Palmares. No mesmo ano, a Associação dos Remanescentes do Quilombo Rio dos

7 (Brasil, 2009, V.1, p. 4.)

Macacos solicita do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), necessário para que o território quilombola seja definitivamente demarcado e, enfim, titulado.

Na burocracia do INCRA, o RTID é um relatório produzido por uma equipe técnica composta de vários profissionais, capitaneada por uma antropóloga indicada pelo órgão. No fluxo de documentos próprio do Estado, o RTID é parte integrante de um processo administrativo, no qual toda a movimentação do Estado e seus representantes é catalogada. Inicia-se com um pedido de abertura do processo, em resposta à solicitação apresentada pelos quilombolas, ao qual são então acrescentados os relatórios, circulares e comunicações internas responsáveis por fazer mover a máquina pública. A maior parte da documentação é relevante apenas em termos funcionais, servindo como instruções de andamento burocrático do processo. Porém a leitura de alguns desses documentos revela situações que estão além do funcionamento legal das instituições, demonstrando que há conflitos e desentendimentos entre órgãos do Estado.

Alguns dos primeiros documentos arrolados no RTID são atas de reuniões realizadas entre a comunidade e representantes do Estado antes da abertura do próprio procedimento administrativo. São um demonstrativo, muito breve e parcial, de uma dimensão da mobilização política anterior à autoidentificação oficial da comunidade como remanescente de quilombo. Em reunião da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo, realizada em Salvador/BA no dia 10 de agosto de 2011, o conflito de Rio dos Macacos foi apenas um tópico da extensa pauta e não se registra na ata menção à presença de representantes do quilombo. Os dois parágrafos dedicados ao tema limitam-se consignar o pedido encaminhado pela Defensoria Pública da União à Casa Militar para que o mandado judicial de reintegração de posse tivesse sua execução suspensa pelo prazo de três meses. Segundo o representante da Casa Militar na reunião, o fundamento do pedido seria a necessidade de buscar novos imóveis para onde as famílias seriam transferidas. Na mesma reunião, o representante da Coordenadoria de Desenvolvimento Agrário (CDA) relatou que o órgão estava empenhado nessa busca (RTID, v1. Pg 18).

O documento seguinte anexado ao RTID trata de outra reunião, dessa vez realizada em julho de 2011, organizada pela Defensoria Pública Estadual (DPE), responsável pela defesa judicial dos réus. Estiveram presentes representantes da Prefeitura de Simões Filho, da Defensoria Pública da União, além de diversos núcleos da DPE/BA e representantes da própria comunidade. Apesar de presentes, na ata de reunião não se registram as falas de nenhum quilombola. Todo o diálogo registrado ocorre entre representantes de órgãos do Estado. Ainda nessa reunião uma solução provisória é apontada: a realocação dos moradores para abrigos improvisados em uma escola da região e inscrição no programa ação cidadania, descrito naquele momento como uma bolsa no valor de R\$ 100,00.

(RTID, v1, p.36).

Em setembro de 2011, a Comunidade de Rio dos Macacos afinal consegue a certificação da FCP, passando oficialmente a ser reconhecida como comunidade remanescente de quilombo, trazendo novas complexidades para o caso, que revelam a insuficiência dos mecanismos de jurisdição comum para a solução do embate institucional. Pela atuação conjunta dos representantes da comunidade, da Fundação Palmares e do Ministério Público Federal da Bahia, a Secretaria-geral da Presidência assumiu o compromisso de que a ordem de reintegração de posse não seria cumprida e os quilombolas seriam mantidos em suas terras até o fim das negociações.

A partir da autodefinição da identidade quilombola em Rio dos Macacos, a única solução até então aventada pelo poder público – a remoção da comunidade – deixa de ser uma opção. Assim, O governo federal, por meio da Marinha, oferece 28 hectares de terra à comunidade, proposta rejeitada pelos quilombolas, pois os terrenos oferecidos seriam pelo tamanho e localização incompatíveis com as atividades de cultivo e pesca que constituem seu modo tradicional de vida. O processo de demarcação de terras inicia-se, então, no final do ano de 2011, após provocação do INCRA pelos moradores. A petição encontra-se também nos autos do RTID, acompanhada de manifestações de apoio e reproduções de notícias sobre atos e mobilizações em favor da comunidade. Estes registros, incluídos no pedido de elaboração do RTID são indícios da articulação próxima entre mobilização política e atuação jurídica na estratégia de resistência da comunidade.

Com o início do procedimento administrativo para demarcação do território quilombola, iniciaram-se também os atritos entre instituições. Algumas dificuldades que seriam enfrentadas pelo INCRA aparecem já na primeira assembleia conjunta entre técnicos do órgão e os moradores do quilombo. A reunião, realizada fora do território em posse da Marinha, teve de ser encerrada prematuramente em razão da “proximidade de fuzileiros navais, armados, circulando nas terras da Marinha” e causando “preocupação nos presentes”. (RTID, v.1, p.140). O ocorrido é assim descrito pela antropóloga Maria Ester P. Fortes:

“No decorrer da reunião um dos moradores da comunidade foi avisado, por telefone, de que alguns fuzileiros da Marinha estavam circulando, armados, no entorno das casas dos moradores da comunidade, situadas em áreas de posse da Marinha. Pouco depois deste aviso, pudemos avistar estes mesmos fuzileiros – um grupo de dezesseis homens – circulando e interpelando os membros da comunidade nos arredores de onde nos reuníamos, deixando os moradores visivelmente tensos e alarmados.”

Dias após o ocorrido, a equipe técnica do INCRA apresentou-se nas dependências da BNA a fim de obter a autorização para acessar as terras inseridas nos limites da Marinha. Em memorando endereçado à Coordenação-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA, a equipe

técnica relata seu primeiro encontro com o comando da BNA:

“O Comandante nos disse que não poderia autorizar a entrada do INCRA na área, pois tal era a orientação do Sr. Carlos Autran de Oliveira Amaral, Comandante do 2º Distrito Naval, a quem ele estava subordinado e a quem o INCRA -BA havia enviado a comunicação prévia (notificação) do início dos trabalhos de campo para a elaboração do RTID em questão. Segundo o mesmo Comandante Marcos Carvalho Costa, a notificação, enviada pelo INCRA em 23-11-2011, havia sido respondida pelo Comandante Carlos Autran e nesta resposta o comandante elencava suas justificativas para a negativa da autorização.

Como afirmássemos que não havíamos tomado conhecimento desta resposta, o Comandante Marcos Carvalho nos disse que o processo de despejo das famílias ocupantes do terreno da Marinha já havia transitado em julgado e que a sentença havia sido dada mesmo tendo o juiz tornado conhecimento da emissão da certidão de auto-reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos e mesmo tendo conhecimento de que a comunidade reivindicava a regularização do território que ocupava em terras da Marinha. Segundo o discurso deste mesmo comandante, a suspensão por quatro meses do cumprimento da sentença não resultava de um acordo que previa a participação do INCRA neste processo e a apresentação de uma posição do órgão com relação a legitimidade da reivindicação dos moradores da comunidade, mas sim para que a prefeitura do Município de Simões Filho e a Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia – SEDUR – encontrassem um lugar adequado para reassentar estas famílias. Disse-nos também que estaríamos sujeitas a prisão caso entrássemos nas terras da Marinha sem autorização.”

O ofício a que se referiu o comandante da BNA, encaminhado pelo Comando do 2º Distrito Naval ao INCRA desautorizando o acesso do órgão ao território em disputa, encontra-se também anexado ao RTID (RTID, v.1., p. 148). Nele encontram-se as razões declaradas para a negativa. Após reafirmar as alegações feitas na petição inicial da ação de reintegração de posse apresentada contra os quilombolas – a natureza da área como Próprio Nacional e a validade jurídica da cadeia dominial – o Comandante, Vice-Almirante Carlos Autran de Oliveira Amaral, conclui que “há incompatibilidade à finalidade pública, quanto aos pretensos objetivos indicados no Vosso ofício em relação ao processo administrativo 54160.003162/2011-57”. O fundamento jurídico da decisão, segundo o comandante, é o acórdão nº 2835/2009, do Tribunal de Contas da União. Com base no acórdão, afirma que “cabe ao gestor público não exercer ou compactuar com práticas administrativas que venham a culminar com dilapidação do Patrimônio Público e, conseqüentemente, prejuízo ao Erário.” (RTID, v.1, p. 149).

Na fala do Comandante da BNA, segundo relato da equipe técnica do INCRA, e no ofício encaminhado pelo 2º Distrito Naval, afirma-se o entendimento da Marinha de que a suspensão da execução do mandado de desocupação expedido pelo juízo da 10ª Vara Federal da Bahia trata-se de mero adiamento com vistas a possibilitar a realocação dos moradores. A desocupação, conclui-se,

deveria ocorrer a despeito da condição da comunidade, reconhecida como remanescente de quilombo frente ao Estado brasileiro. Ainda segundo o ofício, a decisão pelo adiamento seria resultado de acordo realizado entre o Ministro da Defesa, o Advogado-Geral da União e o Secretário-Geral da Presidência.

O acordo a que se referem os representantes da Marinha ocorreu em 29 de outubro de 2011. Nesta data, a Comunidade de Rio dos Macacos já havia recebido a certificação como comunidade remanescente de quilombo e iniciado os trâmites para a demarcação e titularização de seu território, junto ao INCRA. O encontro entre o alto escalão do Estado, no entanto, ocorre sem a participação dos moradores, nem dos órgãos envolvidos, como a FCP e o próprio INCRA. O conflito institucional entre INCRA e Marinha do Brasil prossegue até março de 2012, quando, após ofício do presidente do INCRA diretamente ao Ministro da Defesa, o Comando da Marinha autoriza a entrada da equipe técnica no território. No ato que comunica a decisão, entretanto, o Chefe do Estado-Maior Conjunto das Forças Armadas reafirma a posição da Marinha sobre a única solução possível para o conflito: “Este Ministério espera que o trabalho contribua para uma solução pacífica da questão, e o reassentamento seguro dos quilombolas, respeitando o ordenamento jurídico do País e as tarefas institucionais dos órgãos governamentais envolvidos”. (RTID, v.2, p. 78).

Em julho de 2012 o RTID foi concluído, delimitando um território de 301 mil hectares. O avançando processo de reconhecimento estatal da identidade quilombola, contudo, não impede que em 3 de agosto de 2012, a 10ª Vara da Justiça Federal da Bahia prolate sentença favorável ao pleito da Marinha. Nas razões da decisão, o juízo contesta e desconsidera a identidade quilombola da comunidade, descrita como “artificial e decorrente de movimento ruidoso que somente após longo tempo de curso da ação”. Apesar da profusão de laudos antropológicos e relatórios produzidos pelo próprio Estado e disponíveis à apreciação do juízo, alega-se na sentença que não há reminiscências históricas ou elementos comprobatórios suficientes para fundamentar as alegações da comunidade. Afastando a identidade quilombola como uma mera questão incidental, o juízo redescreve o caso como uma disputa comum em torno das normas do direito civil, entre um proprietário garantido por seu título – no caso, a Marinha – contra um ocupante ilegítimo.

Entretanto, se no âmbito do processo judicial a operação da identidade quilombola não gera efeitos, no campo político as repercussões levam o conflito para um patamar distinto. Diante dos custos políticos de uma ação repressiva contra a comunidade, o Ministério da Defesa encaminha à Advocacia-Geral da União uma proposta de negociação, oferecendo a transferência dos moradores de Rio dos Macacos para um terreno de 75 mil m² (7,5ha), com a construção das moradias executada pela Marinha. Após essa, até o ano de 2014, outras quatro propostas foram realizadas pelo poder público, a última delas consistindo na titulação de 104 ha, em sua maior parte contínuos,

dentro da área previamente demarcada pelo INCRA. Em todas as propostas, no entanto, estava excluído o acesso ao reservatório de água da barragem. (RTID, v.4, p.239)

Em entrevista ao jornal A Tarde (12.3.2014) Rosimeire Santos, uma das lideranças de Rio dos Macacos manifestou as ressalvas da comunidade às propostas do governo: “É na barragem que a gente pesca e ainda não está claro quais são os rios que vão continuar no nosso território. Nós não sabemos como serão as casas, se poderemos usar a terra que está em área de proteção ambiental, além de outras coisas que não estão claras”. Comentando a primeira proposta do governo, Maurício Corrêa, advogado da AATR e representante da comunidade pontuou que a redução na área titulada inviabilizaria a manutenção da comunidade: “Pelo cálculo demonstrado, deve ficar 1,3 hectare para cada família, quando a legislação para a região determina 7 ha como o ideal. Dessa forma não há condição de cada família produzir e, com o tempo, a tendência é a extinção”. (RTID,v.4, p.285)

A conclusão do RTID, contudo, não deu fim ao procedimento de demarcação do território quilombola. Dois anos após a finalização dos trabalhos técnicos, o RTID ainda não havia sido encaminhado para publicação no Diário Oficial da União. Por essa razão, Defensoria Pública da União e Ministério Público Federal ajuízam uma Ação Civil Pública buscando determinação judicial para que o INCRA fosse compelido a realizar a publicação (RTID, v.4, p. 307). Em sede de agravo à decisão que concedeu liminarmente o pleito da DPU e do MPF, o INCRA afirma não se opor à publicação do RTID e contesta apenas o prazo de 30 dias determinado pela Justiça.

De acordo com os representantes do órgão, a consulta a diversos entes públicos é ato necessário do processo administrativo, previsto no art. 8º, do Decreto nº 4.887/2003, e no art. 12, da Instrução Normativa/INCRA nº 57/2009, que disciplinam os procedimentos com vistas à titulação de terras quilombolas. Os textos normativos preveem esta etapa como posterior à publicação do RTID. Porém, alegando tratar-se de conflito anterior ao próprio processo administrativo, o INCRA inverte a ordem dos procedimentos, incluindo a compatibilização de interesses entre União e comunidade quilombola como uma condicionante da publicação. (RTID, v.4, p.339).

A decisão de suspender a publicação do RTID enquanto durassem as negociações não foi tomada de maneira unilateral pelo INCRA. Representantes da comunidade alegam terem sido informados por funcionários do INCRA que havia determinações de fora do órgão para que o relatório não fosse publicado. Na documentação atualmente acessível do RTID encontra-se ofício de novembro de 2013, em que a SGP solicita a criação de uma equipe técnica do INCRA com o objetivo de “auxiliar a comunidade quilombola de Rio dos Macacos na construção de uma proposta alternativa para a resolução do conflito fundiário com a Marinha do Brasil” (RTID, v.4, p. 169). Podemos com isso precisar que àquela altura o órgão de regularização fundiária tomava parte ativa em um processo de negociação mediado pela SGP enquanto o RTID aguardava publicação.

As razões definitivas que levaram ao adiamento da publicação nos escapam, porém alguns rastros podem nos sugerir os entraves burocráticos. Em julho de 2014, por exemplo, a Coordenadoria-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas, do INCRA, encaminha à Procuradoria Federal Especializada (PFE) uma consulta sobre como “proceder juridicamente para que, no âmbito da Portaria de Reconhecimento, a autarquia reconheça o referido perímetro, porém estabelecendo uma limitação de atuação para fins de regularização fundiária no território de 104 ha outrora apresentado na conciliação de interesses em questão” (RTID, v. 4, p.290). A dúvida sobre como dar forma jurídica à redução do território resultante das negociações sugere o ineditismo da situação e a ausência de previsão legal para a inversão de procedimentos realizada pelo INCRA.

A solução oferecida pela PFE foi a publicação no mesmo ato de uma área de 301 hectares identificada quando da elaboração do RTID e outra, de 104 hectares, indicada para fins de regularização fundiária. Os 196ha restantes permaneceram sob domínio da Marinha, incluindo a barragem e suas margens e o Rio dos Macacos. Seguindo os termos propostos pela PFE, o INCRA finalmente procede a publicação do RTID em 25 e 26 de agosto de 2014. A solução, no entanto não encerrou a disputa fundiária, pois a redução do território demarcado, como publicado pelo INCRA, corresponde a uma proposta explicitamente rejeitada pela comunidade (Anexo III). No momento de escrita desta tese, no ano de 2018, as linhas do conflito permanecem muito próximas deste ponto.

Uma das questões centrais da disputa, o acesso às águas da Barragem dos Macacos permanece em aberto. Em audiência pública realizado em fevereiro de 2018, a Marinha defendeu a construção de um muro e de um portão separando o território quilombola das terras da Marinha. Esse muro, no entanto impediria o acesso da comunidade à barragem. A proposta dos militares é garantir acesso controlado apenas aos quilombolas registrados como pescadores profissionais. A comunidade por outro lado, defende o uso compartilhado da água como essencial para a sobrevivência do grupo. O acesso à água é equacionado à existência e autonomia da comunidade, como indica a fala de Olinda Oliveira, liderança quilombola presente na audiência: “Água é vida, as águas têm que ser respeitadas, as pessoas precisam ser respeitadas também e ninguém precisa de credencial pra fazer sua referência às águas”⁸

Vidas sob cerco - violações a direitos da comunidade

Durante mais de um século de ocupação do território, a população quilombola de Rio dos Macacos viveu e desenvolveu suas atividades cotidianas em uma realidade paralela à dos registros e cartórios. Sua relação mais direta era e é com a terra e os rios dos quais tiram seu sustento. Os

8 Disponível em <<https://www.cese.org.br/audiencia-publica-sobre-rio-dos-macacos-termina-com-impasse-entre-marinha-e-comunidade-quilombola/>> Acesso em 15 de janeiro de 2019.

títulos criam uma realidade paralela em que mudam os nomes dos proprietários e as atividades ali desenvolvidas, mas permanece sempre a realidade do vínculo da comunidade com a terra. Desde o fim do período escravista, os moradores de Rio dos Macacos desenvolvem atividades econômicas próprias como agricultura familiar, plantio de árvores frutíferas e pesca, sendo a produção excedente vendida nas localidades mais próximas ao território do quilombo como fonte de renda.

Além da produção autônoma, os registros históricos e relatos da comunidade apontam a presença constante dos quilombolas nas atividades desenvolvidas pelos proprietários titulares das terras ao longo de décadas (RTID, v.1, p.). Durante todo o período de exploração açucareira no pós-escravidão, moradores do Quilombo dos Macacos trabalharam como funcionários ou prestando serviços pontuais nas plantações de cana, nas usinas e nas sedes das fazendas. Mesmo com a escalada dos conflitos após a instalação dos militares essa realidade não se alterou profundamente. Os quilombolas seguiram negociando excedentes e mão-de-obra com moradores da Vila naval, trabalhando na construção de instalações da BNA e da vila. Mesmo na construção da barragem no Rio dos Macacos, houve a participação dos moradores que hoje são identificados como invasores (RTID, p. 171).

Contudo, os habitantes tradicionais de Rio dos Macacos vêm sofrendo um processo acelerado de isolamento forçado com implicações profundas em todos os âmbitos de suas vidas. Nos anos de 1970, a BNA foi expandida para a construção da VNB, que serve de alojamento para os oficiais da base e suas famílias. Na construção da vila, 101 casas foram derrubadas, inclusive locais sagrados para diversas nações do Candomblé. Alguns dos moradores atingidos deixaram o território quilombola, mudando-se para o bairro do Paripe e adjacências. A maioria deslocou-se internamente, passando a habitar nas terras ao norte da Barragem dos Macacos.

Como resultado da instalação da Vila Naval, a principal rota de acesso ao Quilombo de Rio dos Macacos foi cortada, sendo hoje controlada por uma guarita da Marinha. Em dossiê encaminhado ao Senado Federal em 2012, os quilombolas relatam sofrer restrições arbitrárias na sua mobilidade, sendo impedidos de transitar livremente para dentro e fora de seu território. Também há denúncias de que a dificuldade de trânsito impossibilita o acesso a aparelhos públicos como escolas e hospitais:

“A comunidade é impedida de plantar, de criar animais, o que tem comprometido de forma significativa a sua soberania alimentar. A comunidade é também impedida de circular livremente por seu território, sendo constantemente ameaçada em razão da simples entrada ou saída do território. A violação do direito de ir e vir resulta em séria violação ao direito à educação, pois os integrantes da comunidade não puderam sequer entrar e sair livremente dos limites da base naval para estudar, permanecendo, em sua maioria, analfabeta, até os dias atuais.” (dossiê SF, p. 5)

As atividades econômicas tradicionalmente desenvolvidas pela comunidades foram dificultadas não apenas pela Marinha, mas também pela construção da BA-528, da Via Periférica e do assentamento de 150 famílias na área pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais e indústrias instaladas em área da Superintendência de Desenvolvimento Industrial e Comercial (SUDIC), que cortaram acessos da comunidade a locais tradicionais de caça e pesca (Cordeiro, Oliveira e Prost, 2016).

Em entrevista concedida ao Diário do Nordeste, Rosimeire dos Santos Silva, Presidenta da Associação dos Remanescentes do Quilombo Rio dos Macacos relata as violações de direitos humanos que o isolamento imposto pela Marinha gera para os quilombolas: "Há alguns anos, uma moradora, chamada Maria São Pedro, estava sentindo as dores do parto. A Marinha não deixou a ambulância subir. Ela tentou descer com a ajuda de outras pessoas. A criança nasceu ali mesmo, no meio da lama. Bateu a cabeça no chão e morreu"⁹. As dificuldades de contato externo também prejudicam o acompanhamento de advogados e da mídia, aumentando ainda mais a vulnerabilidade da comunidade que passou a viver sob um regime marcial. Na mesma reportagem supracitada, o sub-lead avisa: "A Marinha só permite o acesso da imprensa se houver pedido prévio. A equipe usou estrada secundária".

A Marinha do Brasil alega que o controle de entrada da área é necessário e se justifica pela segurança das instalações militares. Ao lado do recurso à questões de segurança, a preservação ambiental é outra justificativa utilizada pela Marinha para criar regulamentos e limitações sobre a vida dos quilombolas. Sob o argumento de que causam danos ambientes, os moradores do quilombo são proibidos de pescar e de abrir novos roçados, o que retira da comunidade meios essenciais para sua subsistência. Além da proibição de acesso a recursos naturais, o acesso à serviços públicos como água encanada, esgoto e eletricidade é impedido pelos militares com a finalidade declarada de desincentivar a permanência das famílias (RTID, p. 207). Segundo denúncia da própria comunidade, como forma de pressionar os quilombolas que resistem na região, a Marinha proibiu "a obra, o reparo das casas, a conservação das plantações de sustento, a circulação livre pela região, a utilização de serviço médico de urgência, bem como o uso de água e energia elétrica".

Em maio de 2012, um dos moradores do quilombo violou a proibição imposta pela Marinha, e tentou reconstruir partes de sua casa, danificada pela chuva. A casa foi, então, cercada por militares armados. Durante a discussão entre fuzileiros navais e quilombolas, uma das paredes da casa danificada ruiu, atingindo e ferindo algumas pessoas. A situação só desescalou após acordo firmado com a presença do Secretário da Promoção da Igualdade do Estado da Bahia, das Defensorias

9 Disponível em <<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/na-bahia-quilombolas-travam-a-batalha-do-rio-dos-macacos-1.310341>> Acesso em 15 de janeiro de 2019.

Públicas da União e do Estado, em que os moradores se comprometeram a interromper as reformas no imóvel por 48h, para que o poder judiciário fosse consultado, e os fuzileiros se retiraram da comunidade (RTID, v.4, p.53).

Acionado pela DPU, o 10º Juízo Federal da Bahia negou o pedido de requalificação dos imóveis com base no art. 879 do CPC: "Art. 879. Comete atentado a parte que no curso do processo: I - viola penhora, arresto, seqüestro ou imissão na posse; II - prossegue em obra embargada; III - **pratica outra qualquer inovação ilegal no estado de fato.** (grifo na decisão)". Em sua decisão, o juiz responsável pelo processo não se manifesta em relação à alegação da DPU sobre os riscos a integridade física dos moradores, incluindo crianças e idosos, em razão dos danos causados pelas chuvas a suas moradias. Apenas em novembro de 2013, como fruto das negociações com a Associação dos Remanescentes de Quilombo Rio dos Macacos, o Ministério da Defesa concorda que a União promova as reformas necessárias nas casa ameaçadas de desabamento (RTID, v.4,p.180).

O contato entre militares e quilombolas segue tenso e a presença de fuzileiros em missões de patrulha é causa de constante medo entre os moradores. Nas denúncias apresentadas pela comunidade, a figura dos militares em ação é sinônimo de violência e abusos, afirmação que encontra respaldo no testemunho da equipe técnica do INCRA responsável pela produção do RTID de Rio dos Macacos¹⁰. Na documentação consolidada no procedimento administrativo de delimitação territorial são encontradas inúmeras denúncias de violência contra os quilombolas. Algumas, como a agressão sofrida por Rosimeire dos Santos, umas das principais lideranças da comunidade, e seu irmão, Edinei dos Santos, contam com registros que deixam pouco espaço para dúvidas. Certo dia, ao serem parados na guarita da VNB, Rosimeire e Edinei são atacados pelos fuzileiros navais responsáveis pelo acesso. São ameaçados com armas e fisicamente agredidos. Toda a ação foi filmada e posteriormente noticiada amplamente. Em uma primeira nota, a Marinha do Brasil, negou as agressões, alegando que o ocorrido se deveu ao suposto comportamento agressivo do casal de irmãos. Posteriormente a Marinha lança outra nota, repudiando os atos de violência¹¹.

Outras denúncias, por outro lado, referem-se a suspeitas ou a atos cometidos no espaço de

10 "No decorrer da reuniao um dos moradores da comunidade foi avisado, por telefone, de que alguns fuzileiros da Marinha estavam circulando, armados, no entorno das casas dos moradores da comunidade, situadas em areas de posse da Marinha. Pouco depois deste aviso, pudemos avistar estes mesmos fuzileiros - um grupo de dezesseis homens - circulando e interpellando os membros da comunidade nos arredores de onde nos reuniamos, deixando os moradores visivelmente tensos e alarmados." (RTID, v.I, p. 144).

11 Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/02/1411074-em-video-militares-agridem-lider-quilombola-que-pediu-ajuda-a-dilma.shtml>> Acesso em 15 de janeiro de 2019.

invisibilidade criado pelo isolamento forçado do quilombo. Afirmações que encontram-se além das possibilidades de averiguação desta tese. Não é possível afirmar qualquer coisa sobre a veracidade das alegações, ainda que possamos apontar que as alegações dos quilombolas coadunam-se com a experiência registrada da violência no campo e de outros conflitos fundiários no Brasil. No entanto, ainda que não seja possível inquirir a realidade de algumas agressões, há elementos mais que suficientes para pensarmos, em momento oportuno, o exercício de diversas formas de violência como meio extrajurídico de remoção da comunidade quilombola.

Caminhos já trilhados

Para a revisão da literatura acadêmica existente em relação ao conflito aqui estudado, foram realizadas buscas na biblioteca digital da SciELO, no portal de periódicos da CAPES e no repositório institucional da Universidade Federal da Bahia, que concentra a maior parte da produção no tema. Foram selecionados para a análise trabalhos relativos especificamente à comunidade quilombola de Rio dos Macacos e que apresentassem ao menos como um de seus temas o conflito com a Marinha do Brasil. Toda a produção encontrada é datada de 2013 em diante, sugerindo que o acirramento do conflito iniciado com a ação reivindicatória ajuizada pela Marinha por meio da AGU, dá início ao interesse acadêmico específico no conflito.

Entre 2013 e 2015, no âmbito do projeto de Assistência Técnica em Habitação e Direito à Cidade do Programa de Pós-Graduação de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, pesquisadores da universidade utilizaram em uma metodologia própria de etnomapeamento para produzir um conjunto de estudos sobre a distribuição espacial da comunidade e suas relações com o território. Segundo Cordeiro, Oliveira e Prost (2016), a utilização do etnomapeamento permitiu, no caso do Quilombo de Rio dos Macacos, identificar pontos relevantes para a identidade quilombola dentro da área de 301ha definida no RTID. Foram levantados nesse estudo pontos de interesse da coletividade, como roças coletivas, fontes hídricas e locais de relevância cultural/religiosa.

A análise dos pontos levantados indica uma correlação entre locais de moradia, roçados e fontes de água – que inclusive são nomeadas em referência aos agricultores que as utilizam (Cordeiro, Oliveira e Prost, 2016). Nessas áreas, os quilombolas utilizam técnicas ancestrais de agrofloresta, mesclando culturas nativas e espécies produtivas. Nas regiões de manguezal ou próximas a rios se pratica também a pesca de mariscos e peixes. O mapeamento também aponta que as atividades produtivas da comunidade estão mais concentradas na parte norte do território, mais afastada da VNB – resultado do deslocamento forçado de famílias e da destruição de roçados e casas de farinha para a construção da Vila Naval. Em relação ao estado de conservação ambiental do território, o estudo aponta uma utilização responsável e sustentável de recursos naturais, ao contrário do que é

alegado pela Marinha. De fato os pontos de degradação observados são apresentados como resultado da instalação dos militares: desmatamento para extração de matéria-prima na construção da Vila e outra área desmatada para a construção do campo de treinamentos da Marinha (Cordeiro, Oliveira e Prost, 2016)

Além das contribuições de uma metodologia de cartografia étnica, o trabalho citado levanta dados importantes para a compreensão do conflito e seu desenrolar. Ele aponta, por exemplo, os locais no espaço onde se realizam as atividades coletivas, em sua maioria ligada ao trabalho, que caracterizam e dão materialidade à identidade quilombola. Também ilustra o impacto que as perdas territoriais da comunidade pode causar sobre a segurança hídrica da comunidade, que, caso aceitasse as propostas do governo, contaria com fontes de água intermitentes e insuficientes (Cordeiro, Oliveira e Prost, 2016). Ficam evidenciados, assim, o entrelaçamento entre território e forma de vida que caracteriza a comunidade e como a redução e fragmentação do território significa a morte da comunidade e da cultura.

Também da área da geografia, há a monografia de Paula Regina Cordeiro (2014), orientada pela professora Catherine Prost, que faz considerações sobre as propostas de demarcação territorial apresentadas aos quilombolas pelo Estado brasileiro, avaliando seus possíveis desdobramentos na vida da comunidade. Cordeiro propõe que o conflito seja entendido a partir da relação entre “território como abrigo” e “território como recurso”. Os termos são originários da obra da geógrafa Lidia Antongiovanni e referem-se a dois modos opostos de interação do ser humano com o ambiente: no primeiro, as ações humanas estão pautadas em viver com a natureza e na busca por autonomia comunitária e diversidade. No segundo, a natureza é colocada a serviço do ser humano e a ação é orientada em termos de eficiência e maximização da extração de recursos (Antongiovanni, 2006).

Essa chave de compreensão permite novas análises sobre o conflito, permitindo, por exemplo, que se entenda as práticas repressivas da Marinha como uma estratégia de desarticulação dos espaços culturais e produtivos da comunidade. Desvinculado das práticas tradicionais, o território torna-se assim, um campo aberto que pode ser medido, monitorado e posto a serviço dos interesses estratégicos da Marinha. As diversas formas de violência descritas pelos quilombolas podem, assim, ser compreendidas não apenas como ataques aos indivíduos, mas também como tentativas de destruir os laços com o território que aglutinam os quilombolas em uma identidade coletiva.

O protagonismo da Marinha no conflito também é objeto de reflexões em artigo dos geógrafos Mota e Santos (2017), que discute as contradições existentes entre o ordenamento jurídico e a posição do Estado como agente violador de direitos. O trabalho é feito a partir de trinta e quatro notícias publicadas em veículos de mídia no período entre 2011 e 2016, material coletado da

hemeroteca do grupo GeografAR, da UFBA. As conclusões retiradas da análise das notícias apontam o racismo institucional como elemento norteador das ações do poder executivo e demonstram, nos termos do artigo, a “dificuldade” dos representantes do Poder Judiciário na interpretação das disposições constitucionais e legais de proteção das comunidades quilombolas (Mota e Santos, 2017).

Pensando os reflexos do conflito sobre a comunidade, Moura e Nunes (2016) analisam novas formas de sociabilidade e novas capacidades autorreflexivas resultantes do processo de resistência vivido pelos quilombolas em Rio dos Macacos. A partir de entrevistas semi-estruturadas com lideranças quilombolas e representantes de movimentos sociais próximos ao quilombo, Moura e Nunes captam as estratégias de resistência da comunidade e que podem ser vistas a partir de dois sentidos: internamente, a organização comunitária passa por um processo de afirmação identitária que se inicia nos anos 1980 e se intensifica com a escalada do conflito a partir de 2009. No caso dos quilombolas, a construção identitária significa também o empoderamento desses sujeitos, posto que na linguagem do Estado, essa identidade é fonte geradora de direitos que são reivindicados pela comunidade.

Por outro lado, a luta dos quilombolas em Rio dos Macacos passa também pela construção de redes múltiplas de aliados. Para romper o isolamento imposto pelos militares, a comunidade estreita laços com outras associações quilombolas, militantes do movimento negro, advogados populares e muitos outros, incluindo agentes do próprio Estado como deputados e membros do Ministério Público. A comunicação virtual permite que essas redes de apoio se estendam para além dos limites do território, alcançando visibilidade internacional para a situação dos quilombolas. Todas essas interações constroem novas formas de sociabilidade, que se materializam fisicamente – como nos encontros entre membros da comunidade e apoiadores próximos, ou mesmo com outras comunidades da região que também vivem em atrito com os militares – ou virtualmente, com a circulação de ideias, discursos e expressões culturais que são também formações ideológicas voltadas à resistência (Moura e Nunes, 2016).

A partir de outro olhar, mas também pensando em representações, Gizelda Hengstl (2013) propõe uma análise das imagens do documentário “Quilombo Rio dos Macacos”, do diretor Josias Filho, para pensar sobre o conflito. Hengstl reflete sobre a temática da temporalidade inscrita nas representações de crianças – que inspiram tanto esperança quanto preocupação em relação ao futuro da comunidade – e idosos, que encarnam a própria história daquela população assim como oferecem uma imagem da vulnerabilidade da comunidade diante da força representada pela Marinha do Brasil.

O desequilíbrio de forças característico do conflito também se expressa na disparidade entre o

universo dos quilombolas e dos oficiais da Marinha, caracterizado, por exemplo, pelas casas “bem pintadas e decoradas com jardins”, em oposição às condições precárias de moradia dos quilombolas (Hengstl, 2013). O distanciamento entre esses universos parece insuperável e encontra vazão nos discursos da Marinha¹² sobre si e sobre os quilombolas. Enquanto os militares são representados como uma força modernizadora, os quilombolas são tratados como invasores e uma ameaça ao patrimônio nacional. Os termos da dicotomia, conforme traçados no léxico da Marinha são indício, segundo Hengstl, de uma ideologia que afirma a superioridade da técnica e de uma ideia abstrata de progresso, em relação aos valores históricos e culturais do país.

Do ponto de vista antropológico, Flávio Assiz dos Santos (2013) analisa os conflitos territoriais e a conformação da identidade étnica em Rio dos Macacos. No artigo, Santos retoma a trajetória histórica do conflito a partir do laudo antropológico produzido pelo INCRA para apontar o antagonismo da Marinha como um fator gerador que impulsiona a necessidade de se construir uma identidade coletiva para a comunidade, ameaçada de expulsão de seu território. Como consequência dessa identidade gestada no processo de luta, a comunidade passa a ter uma nova relação com o próprio passado, em um processo diacrítico de recuperação de sua memória e suas tradições culturais (Santos, 2013).

No campo do direito, dois pesquisadores foram identificados com trabalhos relativos ao tema. Carlos Eduardo Chaves (2017) utiliza a metodologia da observação participante, propiciada por sua inserção na equipe de assessoria política e jurídica prestada aos quilombolas pela Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais – AATR, para refletir sobre as causas e desdobramentos do conflito. Suspendendo a discussão sobre o interesse imediato da Marinha, Chaves lê as ações repressivas dos militares como emergências da colonialidade, manifestadas na forma de um racismo ambiental institucionalizado, que ainda marca as relações entre o Estado brasileiros e populações marginalizadas econômica e socialmente (Chaves, 2017).

As práticas violentas do Estado não se limitam à presença repressiva da Marinha no território quilombola. Analisando decisões, atos e petições registrados nos autos da ação reivindicatória ajuizada pela Marinha, Chaves (2017) aponta, por exemplo, a resistência dos operadores do direito trabalhando no processo a reconhecer a identidade quilombola da comunidade e seus direitos dela decorrentes. A disposição contrária aos direitos quilombolas é encontrada tanto em manifestações e atos de membros da DPU, da AGU e do próprio juiz do caso. Esse aparente consenso ideológico que ultrapassa fronteiras entre as carreiras do Estado remete, segundo Chaves, a estrutura classista

12 Hengstl compara as imagens no documentário com as descrições feitas pelo vice-almirante do 2º Distrito Naval Antônio Fernando Monteiro Dias no artigo “Falsos quilombolas ameaçam a base naval de Aratu”, já citado, de janeiro de 2013.

de formação e seleção dos operadores do direito que resulta em alto grau de homogeneidade – ideológica, racial, de classe... – nas carreiras vinculadas ao funcionamento do Poder Judiciário.

A luta empreendida pela comunidade também é objeto das reflexões de Chaves. Para contrapor-se à mobilização do aparato estatal, a comunidade de Rio dos Macacos se engaja na construção de uma rede de apoio de forma a integrar atuação jurídica e mobilização política. Com isso, conseguem, de fato, construir alianças e negociar acordos que afetam profundamente o andamento do processo judicial.

Chaves, por fim, descreve o conflito nos termos jurídicos de um conflito entre normas constitucionais, cuja resolução, segundo a jurisprudência do STF deve usar o princípio da proporcionalidade como parâmetro de ponderação. Por um lado, a demanda quilombola pelo território é uma luta pela manutenção da existência comunitária e de uma vida autônoma para os quilombolas. Por outro, a demanda da Marinha responde a um suposto interesse público de segurança nacional, firmada na propriedade – a que caracteriza como privada – da União. Para resolver essa colisão entre interesses, Chaves retoma a concepção de princípios como mandamentos de otimização, de Robert Alexy, para propor a tese de que o direito territorial quilombola é um direito fundamental e, portanto, se sobrepõe aos direitos de propriedade da União.

Seguindo um caminho distinto para chegar a conclusões semelhantes, Marli Mateus dos Santos (2015) é autora de uma dissertação de mestrado em que se discutem as repercussões no campo do direito público da afirmação do Direito Quilombola como um campo de saber jurídico. A necessidade de formulação de um Direito Quilombola seria decorrência da posição de vulnerabilidade social a que são submetidas as populações negras no país. A concentração de negros e negras nos estratos sociais mais desprivilegiados é resultado direto de uma série de políticas instituídas especialmente ao fim do período escravocrata com o objetivo de evitar a ascensão e a inclusão social dos ex-escravos e seus descendentes. Essa situação, marcada pela atuação do próprio Estado na discriminação contra seus cidadãos, faria emergir um direito constitucional de resistência (Santos, 2015).

Em relação ao desenrolar do conflito, Santos propõe a leitura dos atos da Marinha como manifestações de uma estratégia de gestão biopolítica da comunidade por parte do Estado (Santos, 2015). As tentativas de alienar a comunidade do acesso ao território e à água, os controles que impedem a mobilidade, o isolamento forçado e tantas outras violências são decisões do poder público cujo resultado potencial é a morte da comunidade. Essa operação não é nova – pelo contrário, ela segue um repertório histórico, de estratégias sempre cambiantes, de despossessão forçada dos quilombolas com a conivência (e nesse caso, ação direta) do Estado Brasileiro. A superação do caráter colonial na relação entre Estado e quilombolas seria possível, acredita Santos,

com a construção do Direito Quilombola, reivindicando a especificidade quilombola frente aos Direitos dos Povos Tradicionais, e que seja capaz de operar a partir do que a autora aponta como “os valores civilizatórios afro-brasileiros”, atuando como um saber liminar¹³ contra a colonialidade do poder-saber. (Santos, 2015).

Quilombo e resistência.

Violência e resistência são elementos constitutivos do quilombo, um fenômeno social próprio das sociedades marcadas pelo colonialismo europeu e da diáspora negra nas Américas. Por todo o continente encontram-se experiências de grupos que se organizaram para resistir ao sistema escravista, reunindo-se em comunidades de diversos tamanhos, com variados graus de organização, temporárias ou permanentes, e que recebem diferentes nomes de acordo com a região. Temos os *cimarrones* no Caribe espanhol, *cumbes* na Venezuela, *palenques* na Colômbia, *maroons* no Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos (Gomes, 2015). Na América Portuguesa, essas comunidades foram inicialmente chamadas de *mocambos* e depois de *quilombos*. Essas comunidades são diversas entre si, moldadas pelo seu histórico e contexto, com diferentes formas de interagir com o ambiente as as sociedades que os circundam. O que as une é a história comum de subversão contra o sistema escravista colonial que lhes deu origem, e de resistência contra a violência perpetrada ou consentida pelos Estados-Nacionais herdeiros das administrações coloniais.

O termo quilombo, aportuguesado para quilombo, tem origem na língua Umbundu, da África Ocidental. Refere-se a uma instituição sociopolítica e militar que se consolidou graças a sua utilização como modelo de organização para os Jaga, povo de tradição militarista que conquistou territórios no que corresponde à atual Angola, nos séculos XVI e XVII (Munanga, 1996). Os Jaga tinham como uma de suas tradições militares a incorporação de jovens das populações conquistadas em seus próprios exércitos. A adoção do quilombo, primordialmente um campo de iniciação, como estrutura organizativa permitia a recepção desses guerreiros na estrutura social dos Jaga, na qual a tribo era a menor unidade territorial (Munanga, 1996). De acordo com Kabengele Munanga:

“A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos” (Munanga, 1996)

13 Para Walter Mignolo (2003) o pensamento liminar é uma modalidade periférica de fala capaz de produzir conhecimento fora dos centros de poder erigidos pela colonialidade. Um saber liminar é produzido nas e a partir das margens, e permite pensar e agir sem o Outro-colonizador.

Sendo uma estrutura distinta da organização social interna dos Jaga, o quilombo criava um espaço de suspensão das diferenças étnicas e tribais em torno de um objetivo militar comum. Como “O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar trans-étnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação.” (Munanga, 1996) Transplantado para o Brasil por guerreiros escravizados trazidos da África Portuguesa, a forma quilombo possibilitou a formação de comunidades diversificadas, incluindo indígenas e brancos marginalizados socialmente, servindo como base de resistência ao sistema escravista.

A primeira definição jurídica do termo “quilombo” na América Portuguesa está registrada em comunicação do Conselho Ultramarino ao rei português em 1740: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002) . Posteriormente o número de escravos reunidos para caracterizar um quilombo foi reduzido, mas os elementos fundamentais, não necessariamente explícitos, na conceituação utilizada pelo Conselho de fidalgos permaneceu. Mais do que descrever uma realidade social, essa definição tem o objetivo de organizar uma relação entre o poder colonial e comunidades marginalizadas. É uma normal penal, uma disposição com caráter instrumental: não se buscar entender os quilombos, mas enquadrá-los, delimitá-los e posicioná-los fora da lei.

Essa definição teve grande peso na abordagem de historiadores brasileiros sobre escravidão e resistência negra e afetou o viés pelo qual a história dos quilombos foi contada. Influenciados pela abordagem de antropologia cultural de Nina Rodrigues, toda uma geração de historiadores que se dedicaram ao tema, como Edson Carneiro e Arthur Ramos, buscou entender os quilombos a partir da ideia de resistência à aculturação (Souza, 2006). Esses autores rejeitaram a perspectiva clássica de intelectuais como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, que viam a população negra como sujeito passivo no sistema escravista, docilizado e adaptado ao trabalho compulsório (Souza, 2006).

Ao resgatar o histórico de resistências negras, com especial atenção ao papel histórico e simbólico do Quilombo dos Palmares, Ramos e Carneiro avançam na compreensão do negro como agente produtor da história nacional. Porém, o viés da resistência como luta contra a aculturação cristaliza os quilombos como espaços de isolamento cultural em relação ao restante da sociedade colonial. O caráter laudatório da narrativa construída na obra *O Negro na civilização brasileira* (1971), em que Arthur Ramos descreve o Quilombo dos Palmares como um “estado, com tradições africanas dentro do Brasil”, contrasta com outras leituras da época – incluindo a de Nina Rodrigues – que lamentam a resistência negra como um obstáculo ao processo de modernização brasileiro (Souza, 2006). Para

Arthur Ramos, Palmares era um foco de resistência contra a imposição cultural europeia, indissociável da escravidão. Era a tentativa de formação de um Estado fundado nas tradições culturais africanas presentes no Brasil.

Porém, o foco direto nas resistências contra o sistema escravista faz os quilombos aparecerem como relíquias de um tempo histórico passado, exclusivamente como pólos de resistência ao sistema escravista que, portanto, perderiam sua razão de existir com o fim desta. Esta leitura, que procura entender os quilombos a partir das ferramentas de repressão colonial, em especial na leitura da antropologia cultural dos anos 1930, pressupõe uma noção de cultura problemática, como uma experiência social estática ou que sofre mudanças apenas lineares (Gomes, 1997).

Os limites dessa abordagem serão, assim, explorados por um grupo de historiadores na década de 1960, dentre os quais estavam Clóvis Moura, Alípio Goulart, Luís Luna e Dércio Freitas, que propõe uma abordagem analítica marxista da resistência escrava. Essa perspectiva dá ênfase nas diversas formas de luta antiescravista protagonizadas pela população negra, de forma a entendê-las como ação criativa ao invés de localizá-las unicamente como reações ao sistema posto (Gomes, 1997). Assim como os historiadores influenciados pela antropologia cultural dos anos 30, a pesquisa de viés marxista dos anos 60 também coloca-se em oposição à narrativa freyriana de um sistema de escravidão branda aceita passivamente pelos cativos.

Para essa geração de intelectuais os enfrentamentos legais e extralegais entre senhores e escravos revestem uma contradição estrutural formativa da sociedade brasileira. Em *Rebeliões na Senzala* (1981), Clóvis Moura descreve a abolição da escravidão como “mais um compromisso que uma solução”, entendendo, assim, os desdobramentos históricos da escravidão como resultantes de uma contradição fundamental do próprio sistema escravista, no qual a luta da população escravizada impõe também derrotas e recuos às classes dominantes. Entretanto, como pondera Flávio dos Santos Gomes (1997), a abordagem marxista, assim como a perspectiva focada na resistência contra a aculturação, é excessivamente centrada em pressupostos analíticos que marcam a marginalização das comunidades quilombolas. Ao analisar o fenômeno dos quilombos como antípodas da sociedade colonial, as análises tradicionais tendem a dar pouca atenção às diversas formas de interação entre essas comunidades e outros agentes sociais.

Ambas as narrativas fortalecem a noção de que os quilombos eram comunidades marginalizadas e isoladas, vinculadas exclusivamente à resistência contra a escravidão. Assim, tendem a produzir duas consequências: em primeiro lugar, limitam a compreensão histórica sobre a resistência negra à escravidão. Em sua extensa obra sobre quilombos e mocambos no Brasil dos séculos XVII a XIX, Gomes (1997) destaca as “complexas relações sociais, econômicas e políticas entre os mundos criados pelos quilombolas e o resto da sociedade envolvente”. Longe de serem comunidades

autônomas, desconectadas do mundo circundante, quilombos e mocambos desenvolveram, em sua maioria uma economia de base camponesa, inserida nos circuitos comerciais de sua época (Gomes, 1997).

Rio dos Macacos é uma perfeita ilustração deste processo, em que o aquilombamento resultou em uma comunidade de características rurais, sustentada por uma economia de pequena produção agroextrativista para venda nos circuitos comerciais locais, além da venda da força de trabalho dos moradores aos proprietários de terras na região. É uma comunidade própria, mas em constante relação com seu exterior. Essa inserção não se reduz nem ao contato pacífico nem a um regime de pura exploração. Manobrando no interior das contradições produzidas primeiro pelo regime escravista, que opunha senhores e escravos, depois pela propriedade civilista, que discrimina entre proprietários e não-proprietários, os quilombolas lutam pela manutenção de seu território e modos de vida, elementos dos quais depende a sobrevivência da comunidade.

A contemporaneidade da luta indica o segundo problema das narrativas históricas tradicionais: reduzindo o fenômeno do aquilombamento a um enfrentamento contra a escravidão, as comunidades que hoje guardam a identidade quilombola são invisibilizadas, ou tratadas como resquícios de um passado superado. Dessa forma as lutas presentes e as diversas formas de violência experimentadas por essas populações são relegadas a segundo plano.

O desafio para uma compreensão das comunidades quilombolas que esteja em consonância com o ordenamento constitucional vigente hoje no Brasil apresenta, portanto, um desafio em três frentes: 1) histórica, demandando a superação de visões subcomplexas sobre a realidade e consequências dos quilombos históricos; 2) antropológica, com vistas à construção de um aparato teórico e metodológico que possibilitem a apreensão da multiplicidade de experiências que conformam os quilombos hoje e 3) jurídica, para a produção de uma hermenêutica constitucional aberta à diferença e que construa mecanismos institucionais e legais para a efetivação dos direitos constitucionais das populações quilombolas.

Capítulo 2. Ressemantização e constitucionalização do termo *quilombo*

Ao longo do século XX, o conceito de *quilombo* sofreu transformações significativas. Os estudos contemporâneos sobre o conceito e a realidade das comunidades quilombolas congregam pesquisas de diversos campos. Se até os anos 1970 a pesquisa na área encontrava-se vinculada primordialmente à historiografia da escravidão, hoje encontramos uma enorme pluralidade de abordagens. Antropologia, Direito, Geografia e diversas outras áreas dedicam esforços para a compreensão do fenômeno dos quilombos. Essa inflexão ocorreu em virtude do contato entre o saber acadêmico tradicional e a militância política nos movimentos de negros e quilombolas (Silva, 2008). A palavra choque talvez seja um termo melhor para descrever este encontro, que teve repercussões profundas sobre o pensamento acadêmico em relação a comunidades tradicionais e colocou em destaque um debate epistemológico que ainda hoje merece maiores atenções.

A historiografia tradicional até o período entre os anos 1970 e 1980, pensou os quilombos como objetos localizados temporalmente em um contexto ultrapassado. Em razão disso, as fontes documentais e os modelos de compreensão do fenômeno remetiam a uma experiência desvinculada do presente, ou, quando ainda relevante, mobilizada como eco de um passado cujos efeitos ainda são perceptíveis. A crítica é aplicável não apenas ao pensamento culturalista dos discípulos de Nina Rodrigues, com sua compreensão dos quilombos como bolsões de manutenção das práticas culturais africanas. Quando escreve seu *Rebeliões na Senzala* em 1959, Clóvis Moura promove mudanças substanciais na escrita da história (sobre e pelo negro) sem, no entanto, localizar a experiência quilombola em um tempo presente.

É importante apontar que o livro *Rebeliões na Senzala*, promove uma tradução do conceito de práxis histórica, derivado da historiografia marxista, para falar sobre a experiência de resistência da população negra no Brasil em seu período escravocrata. Ele atualiza o local do negro na história brasileira, desconstruindo a ideia de uma aceitação passiva do regime escravista, mas também por apontar o protagonismo negro no desenvolvimento histórico do país. Clóvis Moura dá ênfase nas constantes fricções geradas pela resistência protagonizada por escravos e libertos, indicando que a instabilidade assim gerada foi elemento fundamental da derrocada da escravidão no país.

Ainda que limitada a uma leitura de quilombos e levantes do passado, a narrativa histórica construída por Moura tem sua maior potência em desafiar as amarras da produção de conhecimento impostas pela narrativa da modernidade eurocêntrica. A prática historiográfica, corrente até então, e que hoje ainda encontra ecos nos espaços acadêmicos, parte dos personagens, instituições, práticas e eventos específicos da Europa Ocidental como eixo de compreensão da História. Clóvis Moura aponta no sentido de superar as limitações políticas e epistemológicas desta prática ao partir da

experiência e ação das populações negras na diáspora para compreender processos históricos mais amplos. Moura desloca essas populações para o papel de agentes ativos no desenvolvimento histórico do Brasil.

Os avanços produzidos por Clóvis Moura são um prenúncio do alargamento epistêmico das ciências humanas no Brasil a partir da crescente presença de pensadores e pensadoras negros e negras nos ambientes acadêmicos. Moura foi um historiador negro que aliou em seu trabalho, a pesquisa historiográfica à militância antirracista dentro e fora da academia. Esse mesmo caminho seria posteriormente trilhado por muitos outros intelectuais negros em especial com a formação do Movimento Negro Unificado (MNU). Ainda que a presença – marginal – de negros e negras nos espaços acadêmicos nunca tenha deixado de existir, assim como a organização política antirracista, foi a partir da criação do MNU em 1978 que se consolidou uma elite intelectual negra que transitava entre os espaços acadêmicos e de militância política. Esses intelectuais participaram na formação teórica da militância negra, mas também trouxeram para a academia contribuições fundamentais desde os movimentos sociais que expandiram o campo das ciências humanas e sociais em seu tempo. Neste trabalho darei atenção a três intelectuais que tiveram papel central na atualização do conceito de quilombo: Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Lélia González.

O Quilombismo de Abdias do Nascimento

Abdias do Nascimento é um dos principais intelectuais brasileiros da segunda metade do século XXI. Sua trajetória pessoal e política o levou a transitar por diferentes movimentos políticos, de distintas ideologias, sempre a partir de uma postura militante contra o preconceito racial que Abdias conhecia na pele. Nascido em 1914, Abdias saiu de Franca, sua cidade natal, aos dezesseis anos para ingressar no serviço militar em São Paulo (Pereira, 2011). Durante seus anos de serviço militar, Abdias ingressou na recém-formada Frente Negra Brasileira (FNB), considerada a primeira e única organização política negra de massas no Brasil, que existiu de 1931 a 1937. Nas primeiras décadas do século XX se multiplicaram as associações, clubes e órgãos de imprensa formados pelo e para o público negro. Eram organizações em geral de atuação local, voltadas para fins educacionais, recreativos e beneficentes, estando normalmente distanciadas do enfrentamento político. Essas organizações mantinham atividades culturais e jornais, criando um cenário de imprensa negra muito dinâmico (Oliveira, 2002). Nenhuma, porém com as dimensões, estrutura ou atuação política da FNB.

Seguindo a tradição de organizações negra predecessoras, a FNB levantava a bandeira da integração do negro na sociedade brasileira. Seu objetivo era combater a discriminação racial que forçava

negros e negros para uma posição marginalizada na sociedade. Por meio de seu jornal, a *Voz da Raça*, a FNB denunciava publicamente atos de racismo, além de publicar artigos comentando a situação dos negros no Brasil, exaltando sua participação na formação nacional e advogando pela igualdade ontológica de todos os seres humanos (Oliveira, 2002). Convém salientar que a passagem do anos 1920 para 1930 foi marcada por uma transição na narrativa oficial dos intelectuais e do governo sobre a questão racial no país. As teorias do racismo científico eram deixadas de lado, substituídas pelo mito da democracia racial, fundado no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre.

Segundo Laiana Oliveira, em dissertação sobre a história da Frente Negra Brasileira, uma preocupação visível nas publicações da FNB era a de negar uma identidade em relação aos movimentos negros oriundos dos Estados Unidos, preferindo sempre afirmar uma luta enraizada no contexto sócio-cultural brasileiro (Oliveira, 2002, p.46). Isto porque a FNB assumia como postura institucional a rejeição do segregacionismo, buscando, ao invés disso, promover a integração do negro brasileiro nas instituições sociais já existentes. Como exemplificado por Oliveira, “A intenção não era criar uma escola para negros, e sim fazer com que os negros frequentassem tranquilamente as escolas dos brancos” (2002, p.46).

Associada, porém, à denúncia do histórico de exclusão racial no Brasil e da discriminação ainda vigente, havia elementos no discurso da FNB que indicam a adesão ao menos de parte de suas lideranças ao ideal de embranquecimento vigente na época. São comuns textos publicados no *Voz da Raça*, em que se condenam os chamados “vícios da raça”, como o alcoolismo, a prostituição e o dito “samba desenfreado” (Oliveira, 2002). Essa visão jogava sobre a própria população negra, em parte, a responsabilidade pelas discriminações correntes. Sobre essa tendência conservadora na FNB, Abdias do Nascimento comentaria décadas depois:

“Aos olhos de um militante atual, iluminado por décadas de evolução do pensamento e da prática da luta racial, a ênfase que os fretenegrinos colocavam em aspectos de natureza moral, por exemplo, pode parecer não apenas retrógrada ou reacionária, mas uma capitulação diante dos valores ocidentais, procurando criar um “novo negro” que fosse o reflexo invertido da imagem que dele faziam os brancos.”¹⁴

Abdias também se uniu, pouco depois, à Ação Integralista Brasileira (AIB). O movimento político de extrema-direita, fundado por Plínio Salgado em 1932, se alimentava da imagética e do ideário fascista, que então se expandia na Europa. Entre suas bandeiras estava a formação de um poder centralizado e forte que promovesse a integração de todos os brasileiros na unidade da nação (Sentinelo, 2010). A participação de Abdias, na época com 19 anos, nesse movimento foi fonte de

14 Nascimento, Abdias. Discurso proferido no Senado Federal em 16/10/1997. In: Revista Thoth. Nº 3. Setembro/Outubro de 1997. P. 55

controvérsias durante toda a sua vida, porém seu caso não era incomum na época. A presença de fretenegrinos na AIB não era rara e outros intelectuais negros, como Alberto Guerreiro Ramos também participaram do movimentos do chamados “camisas verdes”. Os ideais de integração e assimilação raciais serviam como pontes entre os dois grupos políticos, ainda que diferenças sutis – mas importantes – existissem na visão de cada um.

O pensamento integracionista na FNB fundava-se em uma negação do racismo a partir de um ideal humanista de igualdade e pela afirmação da cidadania e dos direitos civis da população negra. Por outro lado, o ideal da AIB flertava com a noção de embranquecimento pela miscigenação, em um espécie de radicalização dos elementos culturais que levariam Gilberto Freyre a desenvolver seu luso-tropicalismo. De fato, os integralistas se afastavam das justificativas – consideradas à época – científicas, apoiando sua defesa da miscigenação no campo da moral e dos valores nacionais (Cruz, 2004). Segundo a historiadora Natália Cruz, esse deslocamento permitiu aos intelectuais da AIB “[...]o combinar a defesa de princípios racistas e excludentes com a negação do racismo enquanto parte integrante de seu ideário.” (2004). Para Cruz, o elemento ético no discurso integralista provinha do ideal de uma sociedade homogeneizada, desprovida de diferenças internas e, portanto, de conflitos.

No mesmo discurso em que comenta o conservadorismo da FNB, Abdias faz a seguinte reflexão sobre a participação de tantos fretenegristas na AIB:

“[...] o namoro de alguns dirigentes da Frente com o ideário patrianovista e/ou integralista – “pecado” compartilhado com alguns de nossos mais importantes intelectuais daquele tempo, muitos deles posteriormente convertidos para o campo “progressista” - reflete, mais do que tudo, as perplexidades de uma época em que grande parte das massas via no autoritarismo a solução mais prática e imediata para os problemas que nos afligiam.”¹⁵

Sendo membro das duas organizações simultaneamente, Abdias do Nascimento era um defensor do ideal de assimilação e integração da população negra. Essa postura política sofre um revés profundo quando Abdias é forçado a mudar-se para o Rio de Janeiro em 1936, após seu desligamento do exército (Macedo, 2005). Na então capital do país, a mobilização política negra tomava formas bastante distintas do que Abdias conhecera em São Paulo. Enquanto as organizações paulistas lutavam pela assimilação na sociedade e na cultura brancas, a política negra no Rio de Janeiro circulava em torno dos espaços que marcavam as diferenças culturais, em especial os terreiros de candomblé (Pereira, 2011). Essa mudança teve implicações profundas no pensamento de Abdias do Nascimento e o fazia afastar-se do conservadorismo católico e do ideal assimilacionista encampados pela AIB, da qual já havia se desligado por ter percebido o viés racista da organização (Cavalcanti e

15 Idem.

Ramos, 1978, p. 25). Mais que isso, com os anos Abdias se tornaria crítico ferrenho do sincretismo religioso e da miscigenação, vendo nos dois os pilares do genocídio negro no Brasil.

Foi também no Rio de Janeiro, em 1944, que Abdias do Nascimento fundou e dirigiu o Teatro Experimental do Negro (TEN), uma companhia teatral formada por atores e atrizes negras, que existiu até 1968 e foi centro de mobilizações negras para além das artes cênicas. A partir do TEN, foram oferecidos cursos de alfabetização – incluindo para os próprios atores e atrizes, oriundos da classe trabalhadora – fundou-se o Instituto Nacional do Negro, o Museu de Arte Negra e um jornal chamado *O Quilombo*, entre outras ações. Depois o golpe militar de 1964, e subsequente perseguição a militantes políticos de esquerda, as atividades do TEN são prejudicadas e a companhia é encerrada em 1968 com a saída de Abdias do Nascimento para o auto-exílio nos Estados Unidos (Domingues, 2007).

É no fim dos anos 1970 que se concentra a maior parte da produção teórica de Abdias. Inserido no meio acadêmico norte-americano, ele recebe influências de um amplo espectro de orientações teóricas, de Marcus Garvey e Malcom X a Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Frantz Fanon (Silva, 2010). É lá que o nacionalismo anti-imperialista herdado dos tempos de AIB definitivamente dará lugar a uma visão de que a emancipação completa dos povos negros depende de uma articulação que vá além dos limites das fronteiras nacionais. Abdias defende que para compreender a situação do negro no Brasil, é preciso pensá-la dentro do quadro geral do colonialismo e da condição presente das populações africanas e afro-diaspóricas (Pereira, 2011). O Pan-africanismo passa a ser o horizonte possível de uma luta por igualdade.

O Pan-africanismo é um conceito difícil de definir. Como movimento, surge no fim do século XIX para referir-se a mobilizações de caráter abolicionista e anti-colonial, voltadas a promover a solidariedade entre povos africanos espalhados nos territórios de língua inglesa. Mais tarde, durante todo o século XX, Pan-africano será um rótulo para referir-se a uma ideologia ou projeto político que aglutina pensadores de diversas vertentes (Paim, 2014). Em comum, há a afirmação de que os povos africanos, no continente e na diáspora, compartilham um história comum e que a superação das cicatrizes deixadas pelo colonialismo depende da união e solidariedade entre negros e negras (Adi, 2018).

No início dos anos 1920, surge nos Estados Unidos uma segunda vertente do Pan-africanismo em torno da figura de Marcus Garvey, que defendia a constituição de um Estado soberano pós-colonial em território africano, que servisse de referencial econômico, político e cultural para os povos africanos no continente e na diáspora. Um terceira vertente, mais concentrada no embate cultural, surge no mundo francófono capitaneada por nomes como Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, René Maran e outros. Esses intelectuais formaram o chamado movimento da

Negritude, um movimento literário reunido em torno da revista *Présence Africaine*, dedicado a valorizar a produção de artistas negros e de obras que reafirmem os valores culturais da África negra, rejeitando as imposições estéticas da arte europeia (Adi, 2018).

Em suas diversas facetas, o movimento pan-africanista busca criar uma unidade simbólica entre os povos de origem africana. Essa unidade pode vir de uma essência especulada da negritude, ou do fato puro da colonização. De qualquer forma, integração entre os povos, para construção da liberdade e autonomia é uma ideia que permeia todas as correntes (Pereira, 2011). Um desdobramento do pensamento pan-africanista foi o afrocentrismo como contraposição ao conceito de civilização das sociedades ocidentais. O afrocentrismo passa pela valorização das práticas, saberes e tradições africanas em nome do desenvolvimento autônomo dos povos colonizados (Pereira, 2011).

Abdias teve contato com a produção pan-africanista durante os anos 1960 e 1970, e as ideias de rejeição ao colonialismo interno sobre os povos da diáspora negra e do colonialismo externo sobre os povos africanos dá uma dimensão transnacional ao seu pensamento. A partir dessas leituras, Abdias reelabora seu pensamento sobre o racismo brasileiro e sobre a questão do negro no Brasil, de forma a situar esses temas no âmbito de sua atuação internacional como pensador diaspórico (Custódio, 2011). A interlocução com o pensamento pan-africano foi essencial para a difusão das ideias de Abdias, que foi capaz de propor uma abordagem inovadora para os problemas dos negros brasileiros. Ao situá-los no âmbito maior da diáspora africana, oferece um olhar afrocêntrico ao racismo estrutural brasileiro, e, ao mesmo tempo, levou os debates brasileiros para os espaços internacionais da academia e da militância ao se apropriar da linguagem transnacional do pan-africanismo (Custódio, 2011).

Em 1978, Abdias lança o livro *Genocídio do Negro Brasileiro*, uma denúncia do mito da democracia racial, erigido ao status de narrativa oficial do Estado Brasileiro desde a ditadura varguista. No livro, Abdias expõe os mecanismos pelos quais o Estado e a sociedade brasileira não apenas negam à população negra acesso à cidadania plena, mas ativamente promovem sua destruição física e cultural. Seu objetivo era contrapor a ideia da democracia racial – frequentemente instrumentalizada para sufocar demandas por reconhecimento – a partir das experiências coletivas da população negra, de forma a evidenciar as violências que permeiam as relações raciais no Brasil (Nascimento, 1978).

Abdias propõe uma reconstrução histórica do processo de colonização do Brasil buscando demarcar as continuidades no aparato político e social que mantém uma estrutura de hierarquização racial rígida. Ao contrário de países como EUA e África do Sul, em que o ordenamento jurídico impõe a segregação, no Brasil, o racismo se manifesta a partir de um processo forçado de assimilação e

apagamento. Para Abdias, o racismo brasileiro atua como uma força desagregadora entre as coletividades negras, impedindo o autorreconhecimento e a formação de uma identidade racialmente marcada – e que fosse, por isso mesmo, capaz de enfrentar a violência racial (Nascimento, 1978). Esse é um processo de longa duração, independente do grau de consciência e deliberação dos sujeitos envolvidos. O processo traumático do sequestro de pessoas no continente africano, com o rompimento dos laços culturais, familiares e linguísticos, seria apenas a primeira estratégia de ataque contra a cultura negra e tomaria diversas formas na América Portuguesa e depois no Brasil.

O eixo central da crítica de Abdias está na articulação entre *mestiçagem* e *genocídio*, como definidores da condição social e política da população negra. Ao referir-se a mestiçagem, Abdias evoca duas dimensões das relações racias no Brasil, a *miscigenação*, resultado do intercuro sexual entre raças distintas, e o *sincretismo cultural* (Pereira, 2011). Em seu aspecto biológico, a mestiçagem foi um tema recorrente entre intelectuais brasileiros nas primeiras décadas do século XX, refletindo sobre a construção de uma identidade étnica no Brasil pós-escravidão. Autores como Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha subscreviam a ideia de hierarquização racial, afirmando a inferioridade das raças não-brancas. As conclusões a que chegavam esses intelectuais eram muitas vezes conflitantes entre si. Enquanto Sílvio Romero previa que a miscigenação levaria a uma dissolução das raças inferiores na raça superior (branca), por exemplo, Nina Rodrigues, advogava por políticas mais radicais de segregação racial, afirmando que a miscigenação resultava em tipos criminosos e degenerados (Nascimento, 1978).

Especialmente devido à influência do antropólogo Gilberto Freyre, um olhar positivo sobre a miscigenação passou a fazer parte do ideário nacional de democracia racial, articulando-se perfeitamente com o projeto de embranquecimento da população brasileira, em curso mesmo antes da abolição (Nascimento, 1978). Abdias aponta, por exemplo, para as leis de imigração brasileiras, já começando no século XIX e seguindo pelo século XX, que buscavam promover o ingresso de imigrantes europeus e impedir a entrada de outras raças. O objetivo declarado desse modelo de política migratória era moldar o caráter étnico da população nacional de forma a nos aproximar das nações europeias.

Porém, para além do crescimento relativo da população branca, outros mecanismos eram utilizados para apagar os traços negros do quadro demográfico brasileiro. Kabengele Munanga (1999) descreve o modelo de miscigenação brasileiro como uma forma de racismo universalista em que qualquer afirmação da diferença é rejeitada e no qual busca a assimilação de grupos raciais subalternizados no interior do grupo racial dominante. Assim, toda forma de mobilização contra opressões, e em defesa de um sociedade mais plural e aberta são sufocadas em benefício das

expressões identitárias do grupo hegemônico. Toda forma de expressão cultural ou política que afirme ou celebre a diferença é descrita como subversiva da ordem.

André Luís Pereira (2011), em dissertação sobre a obra de Abdias do Nascimento propõe que a mestiçagem, como caracterizada em *Genocídio do Negro Brasileiro*, deve ser compreendida como um dispositivo de poder,

“envolvendo um conjunto heterogêneo de discursos, ações, leis e programas de instituições. De forma mais específica, ele pode ser entendido como um conjunto de saberes e de estratégias de poder que atua sobre nossa identidade nacional, tendo por objetivo integrar e tornar dóceis as etnias que estão na raiz de nossa nacionalidade (no caso os indígenas do continente e os negros africanos).”

A miscigenação é, portanto, apenas parte do mecanismo de poder da mestiçagem. Abdias aponta o sincretismo cultural como outro elemento importante no processo de genocídio da população negra. Parte do mito da democracia racial sustenta que o contato entre negros e brancos teria promovido a transposição de elementos culturais e religiosos entre os povos, formando uma cultura propriamente nacional.

Contudo, conforme destaca Abdias, as expressões culturais negras foram historicamente perseguidas e marginalizadas, como ocorreu com o candomblé, o samba e a capoeira, tanto pelo Império quanto pela República. Quando não são abertamente criminalizadas, essas manifestações são inferiorizadas, tratadas como folclore, superstições ou baixa cultura (Nascimento, 1978). Especialmente em relação às religiões de matriz africana, o que é chamado de sincretismo, na verdade são estratégias unilaterais de resistência negra, formas de evitar perseguições religiosas protegendo crenças e rituais afro-brasileiros sob o manto da simbologia católica. Esse não foi um processo aberto de troca igualitária, na medida que o catolicismo institucional manteve-se refratário a influxos vindos da religiosidade africana (Nascimento, 1978).

Impedir o livre exercício e circulação da arte, cultura e religiosidade negras, foi uma forma de minar os elementos de coesão entre a população negra. Abdias era, antes de tudo um artista. Pintor, dramaturgo, escritor e que manteve contato próximo com a religiosidade afro-brasileira por boa parte de sua vida, percebeu cedo que a mobilização política negra estava intrinsecamente interligada às manifestações culturais negras. A experiência no TEN é exemplar, nesse sentido. Para Abdias a cultura era uma forma de produzir e reproduzir identidades; enquanto a população negra estivesse desligada de suas manifestações artísticas, culturais e religiosas próprias, seria incapaz de construir uma identidade coletiva, passo essencial para uma organização política efetiva. Apesar do encerramento das atividades do TEN no fim dos anos 60, Abdias viu com otimismo a continuidade de sua militância político-cultural em novos grupos que surgiam, como é o caso do Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, em Salvador. Em *Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), ele destaca as conclusões

do “Seminário sobre o negro nas ciências sociais”, promovido pelo grupo:

“... vítima dessa ideologia, o negro não assume a sua negritude, negando-se a si próprio e arriscando-se a sofrer vários problemas psicológicos, ao negar sua própria essência, ao querer imitar gestos, atitudes e até mesmo freqüentar salões de beleza a fim de espichar o cabelo para assim branquear-se. [...] Este terrível condicionamento psicológico marca o negro para o resto da vida, conduzindo-o a uma situação de pária social, através de sua auto-rejeição.”

Assim, por meio desses mecanismos insidiosos, o Estado e a sociedade branca foram capazes de promover um longo processo de limpeza étnica – muitas vezes declarado –, fragmentando a identidade negra, perseguindo sua religiosidade, destruindo seus espaços de convivência e organização. Contra esse verdadeiro genocídio, Abdias defende a necessidade de se construir uma nova forma de ação política, capaz de reconstituir os laços identitários entre a população negra sem abrir mão de uma perspectiva inclusiva e plural. E é nos quilombos que ele encontra o modelo para seu projeto político.

Como citado anteriormente, o período no autoexílio amplia os horizontes políticos do pensamento de Abdias de forma profunda. Nos Estados Unidos ele tem contato com as diversas vertentes do pensamento pan-africanista, além de manter permanente diálogo com militantes negros dos Estados Unidos, América Latina e Caribe. Esses contatos levam Abdias a repensar o racismo como resultante do sistema colonial, que deixou marcas por todo o Atlântico. O reconhecimento das experiências africana e afro-latina como resultantes de processos interligados pela colonialidade transforma elementos importantes no pensamento de Abdias. Ele é um dos primeiros autores brasileiros a se engajar nos debates pós-coloniais pela vertente do pan-africanismo e adianta em décadas algumas reflexões da teoria crítica decolonial, que ganharia força nas universidades latinoamericanas apenas na primeira década do século XXI.

O pensamento pós-colonial, assim como o pan-africanismo, tem diversas vertentes com paradigmas conceituais distintos. Porém todas se posicionam a partir de uma tema comum: a persistência de hierarquias de poder nas linhas traçadas pelo colonialismo europeu nas sociedades chamadas de pós-coloniais. Essas relações hierárquicas produzem padrões de diferenciação social baseados em critérios raciais, étnicos e geográficos. Elas inferiorizam a cultura e os saberes dos povos colonizados e os mantêm política ou economicamente subordinados às potências centrais do capitalismo, herdeiras das metrópoles colonizadoras.

Os próprios Estados-Nacionais são um herança do colonialismo, imaginários criados para dar forma - forma jurídica e eurocentrada – à estrutura de poder construída pelas administrações coloniais, exterminando ou marginalizando formas de sociabilidade e organização que fujam a esse padrão (Pereira, 2011). A crítica pós-colonial, por outro lado,

“busca identificar e promover nas sociedades ditas pós-coloniais formas de descolonização social, ou seja, práticas sociais que sirvam à desconstrução do mito da superioridade branco-europeia, à desconstrução do imaginário social eurocêntrico e, por fim, à desestabilização de toda e qualquer prática de poder colonial (instituído à imagem do pensamento eurocêntrico) via a elaboração de estratégias de representação e empoderamento coletivas e individuais anticoloniais e não-eurocêtricas.” (Pereira, 2011)

Em *Genocídio do Negro brasileiro*, Abdias expõe os mecanismos de reprodução da estratificação racial e do lento extermínio da população negra. A partir da leitura pós-colonial, esses mecanismos aparecem como a resultante de um projeto de construção nacional cujos elementos essenciais encontram raízes nas hierarquias coloniais que continuamente se atualizam para se manterem de pé. Esse projeto, como descreve Kabemgele Munanga (1999), busca uma sociedade racial e culturalmente branca, em que todas as outras expressões e formas de vida são assimiladas pelo campo hegemônico. A implicação desse modelo é o genocídio e o etnocídio como formas de supressão das diferenças raciais e culturais.

É contra esse modelo de homogeneização social compulsória que Abdias propõe que a superação do racismo demanda a construção de uma sociedade plurirracial e democrática. Porém, essa utopia não pode ser alcançada a partir dos modelos políticos e econômicos forjados pelo colonialismo. As relações capitalistas contemporâneas seguem as linhas traçadas pela colonialidade, elas nasceram e se perpetuam pela manutenção de relações de opressão e subordinação, que permitem o controle sobre os recursos e o trabalho dos povos colonizados (Pereira, 2011). Esse sistema econômico espoliador impede o desenvolvimento livre das sociedades a ele submetidas e as mantém em uma posição de dependência em relação às antigas metrópoles coloniais.

Abdias busca, então, um modelo alternativo partindo da própria experiência dos povos africanos na diáspora e no continente. Nesses saberes ignorados pelo racionalismo europeu, Abdias encontra o potencial criativo e a abertura necessárias para um projeto realmente democrático. A capacidade transformadora das experiências africanas está na dinamicidade delas, pois:

“As culturas africanas são aquilo que as massas criam e produzem: por isso elas são flexíveis e criativas, assim como bastante seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores científicos e/ou progressistas que por ventura possam funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana.” (Nascimento, 2002)

Na citação acima, fica evidente que o olhar de Abdias para as tradições africanas não significa uma rejeição da modernidade, da ciência ou da tecnologia. O desenvolvimento social almejado por ele pretende aliar a “[...]edificação de mecanismos transculturais entre a comunidade pan-africana, juntamente com um projeto progressista econômico, político e social” (Pereira, 2011). Ciente dos

efeitos que a dependência científica e tecnológica causa sobre as populações não-brancas, Abdias propõe que além de justiça social e dignidade humana, a autossuficiência técnica e científica também são essenciais para o progresso dos povos historicamente subalternizados.

Autossuficiência, contudo, não significa isolamento. Pelo contrário, partindo da visão transnacional do pan-africanismo, Abdias advoga que as profundas mudanças necessárias para a superação da colonialidade têm como pré-requisito a unidade entre os povos para a criação de um sistema político inclusivo para contrapor o capitalismo como um sistema gerador de exclusão. E ele vê no comunismo tradicional africano potencial para se opor à exploração capitalista. Não por acaso, Abdias acredita que o olhar sobre o Atlântico em busca das raízes africanas deve ser o fundamento de uma política emancipatória para o negro brasileiro. Por isso mesmo, em *O genocídio do negro brasileiro* ele sugere que uma das estratégias para manter a posição subalterna da população negra no Brasil é o afastamento físico e cultural em relação aos países africanos (Nascimento, 1978).

O desenraizamento a que negros e negras no Brasil são submetidos reflete-se na dificuldade de se construir uma unidade, uma identidade política que possibilite a ação coletiva. Mas além disso, retira desses sujeitos as ferramentas e tecnologias de que dispunham para a construção e desenvolvimento de suas comunidades. Os quilombos são uma dessas tecnologias de organização, transplantada da África e desenvolvida no território brasileiro por séculos. É certo que a apropriação do termo quilombo para referir-se às lutas políticas negras já fora realizados pelos jornais negros das primeiras décadas do século XX (Theodoro, Moraes e Gomes, 2016) e nunca desapareceu do vocabulário político das organizações negras no Brasil, como demonstram o nome do jornal publicado pelo TEN ou na Escola de Samba Quilombo, criada pelo sambista Candeia e outros músicos negros em 1975. Mas é durante seu período de exílio que Abdias do Nascimento cunha o termo *quilombismo*, dando ao conceito o significado de um projeto político de resgate do passado e da memória negras voltado para o presente e para o futuro:

“Desta realidade (exclusão racial) é que nasce a necessidade urgente ao negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. (...) O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos

legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os ‘ilegais’ formam uma unidade, uma única afirmação da existência humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo” (Nascimento, 2002: 264-5)

Percebe-se que Abdias expande o conceito de quilombo para além do paradigma historiográfico hegemônico no período. São quilombos não apenas as comunidades históricas e ex-escravos, mas toda forma de resistência coletiva engendrada pela população negra. O quilombo de Abdias é rizomático, fluido. Se os ataques da sociedade racista ocorrem em todos os âmbitos da vida, as resistências também brotam em todos os lugares. Na música, na religião, no esporte, no trabalho... enfim, a criação de espaços de resistência é a base do quilombismo.

Assim, o quilombismo é um conceito que busca oferecer um instrumental teórico próprio, autóctone e endógeno, da população negra brasileira (Pereira, 2011). Superando os modelos políticos anteriores – eurocentrados e que menosprezam a importância dos elementos culturais não-europeus na formação das sociedades pós-coloniais – o quilombismo oferece uma chave de leitura das complexas relações raciais brasileiras e um projeto de ação política emancipatória voltado para o futuro. O movimento epistemológico realizado por Abdias encaixa-se perfeitamente na disposição pós-colonial de rejeitar as narrativas universalistas e totalizantes da modernidade europeia. No discurso colonial, a mera operação abstrata da racionalidade, atuando nos limites traçados pela ciência europeia, evidentemente, seria capaz de desnudar o mundo para o conhecimento humano. A aposta quilombista de Abdias é que os fenômenos sociais experienciados pela população negra brasileira devem ser compreendidos a partir da própria materialidade das relações e a partir de conceitos que estejam vinculados à realidade nacional dessa população (Pereira, 2011).

Com essa politização do termo, Abdias busca transformar o quilombo em ponto central de seu projeto político-social amplo, capaz de aglutinar as diversas formas de resistência negra no Brasil, mas também de inseri-las no contexto geral da diáspora africana, conectando norte e sul e as duas margens do Atlântico. A partir desse conceito-movimento, Abdias fará a denúncia internacional do mito da democracia racial no Brasil e do genocídio físico e cultural perpetrado pelo Estado e pela sociedade brasileira (Guimarães, 2005).

O quilombo aparece no pensamento de Abdias do nascimento como uma ideia e como prática, fundadas no resgate e na vivência da memória africana dos negros brasileiros (Pereira, 2011). Como Abdias deixa evidente na citação acima, essa memória encontra-se materializada em diversos espaços e práticas do povo negro de forma não-sistemática, muitas vezes desarticulada. Porém, são realidades que emergem do contexto de uma discriminação racial intensa. São estratégias de

sobrevivência e de afirmação da própria existência enquanto seres humanos. Assim como os quilombos históricos foram criados em função da necessidade dos africanos escravizados de afirmar sua liberdade contra o sistema escravista, as manifestações do quilombismo que Abdias identifica são ferramentas das comunidades negras, urbanas ou rurais de criar para si as condições de sua sobrevivência e liberdade.

A proposta de Abdias ao apontar o quilombismo como projeto político é uma reorganização radical da sociedade brasileira. O afastamento de Abdias dos ideais integralistas neste ponto de sua vida é patente. Contra os ideais homogeneizantes e assimilacionistas do integralismo, ele vê na multiplicidade organizacional das sociedades africanas o modelo ideal para a construção de uma sociedade plural e democrática. Importante destacar que apesar de falar diretamente sobre expressões e formas de organização das comunidades negras, o projeto de Abdias rejeita a segregação como forma de combate ao racismo. Os quilombos históricos, assim como a rede de associações citadas por ele, são espaços em que pelos mecanismos internos de distribuição do poder, as hierarquias raciais podem ser suspensas ao invés de invertidas. Abdias pressupõe, assim, que o projeto político quilombista visa construir uma sociedade multirracial e multicultural, na qual a integração entre raças não seja feita de forma impositiva e sob a hegemonia de uma raça, mas a partir do reconhecimento e valorização das diferenças (Pereira, 2011).

Fundando os elementos essenciais de seu quilombismo nas práticas concretas da população negra, ele é capaz de fundar uma política ao mesmo tempo nacionalista – no sentido de ser anti-imperialista – e rejeitando ideias xenófobas. Partindo da experiência de exclusão vivida por trabalhadores negros, por exemplo, Abdias critica a industrialização promovida pelos governos militares, financiada pelo capital externo e que exclui a população negra (Nascimento, 2002). A proposta quilombista, por oposição, rejeita a entrega dos recursos nacionais ao capital estrangeiro. Porém, ao contrário de outras perspectivas desenvolvimentistas não existe no discurso quilombista uma defesa da burguesia nacional. Ao invés disso, assumindo uma posição classista radical, Abdias defende que a riqueza brasileira foi produzida primeiro e principalmente pelo trabalho do negro-africano, e por isso deve pertencer a todos os trabalhadores brasileiros, incluindo a massa da população negra, ainda excluída das benesses do desenvolvimento econômico.

Articulado ao pensamento e à ação pan-africanista, o quilombismo de Abdias implica em um solidariedade radical entre os povos oprimidos para a busca conjunta de soluções para construir autonomia e autossuficiência, desmontando as estruturas hierarquizadas de poder postas pelos séculos de domínio colonial (Nascimento, 2002).

As contribuições de Abdias no campo da política são inegáveis e ele é com frequência lembrado como uma das principais lideranças negras na história brasileira. Contudo, sua produção intelectual,

assim como a de tantos autores e autoras negras foi amplamente ignorada pela intelectualidade branca e seus escritos são tratados como obras não-acadêmicas. No âmbito desta tese, meu objetivo com esse breve resumo do pensamento de Abdias do Nascimento é destacar como, ao colocar o quilombo como conceito no centro de seu pensamento político, ele ofereceu chaves valiosas para a compreensão do quilombo como fenômeno social. Na resistência concreta, histórica e cotidiana dos quilombos, Abdias vê a afirmação de um projeto de organização social aberto e diverso, capaz de se contrapor às estratégias de assimilação e homogeneização que definiram o Estado Brasileiro. Hoje, sob a égide de uma Constituição Federal que volta-se para a historicidade do Estado, afirmando como valores a pluralidade racial e cultural do país, as reflexões feitas por Abdias ganham força como elementos necessários para a crítica do Estado e do Direito.

A Historiografia militante de Beatriz Nascimento

Maria Beatriz do Nascimento foi outra pensadora que atuou desafiando os limites entre a academia e a militância. Sua obra se concentra entre as décadas de 1970 e 1990, porém seu trabalho segue largamente ignorado fora dos círculos intelectuais e acadêmicos negros. Apesar dessa injustiça histórica, Beatriz Nascimento oferece uma compreensão das noções de territorialidade e ancestralidade que possibilita leituras muito mais complexas do fenômeno do aquilombamento e das relações raciais no Brasil contemporâneo.

A origem das reflexões de Beatriz Nascimento sobre esses temas pode ser encontrada em sua trajetória pessoal. Sergipana de origem, Beatriz migrou com sua família para o Rio de Janeiro no fim dos anos 1940, seguindo o mesmo caminho de inúmeras outras famílias. A experiência da migração foi bastante impactante nas reflexões que faria em sua maturidade. Em *Ori*, documentário lançado em 1989 como uma parceria entre a historiadora e a socióloga Raquel Gerber, a vida e o pensamento de Beatriz entrelaçam-se com recortes da história do movimento negro e das pesquisas sobre comunidades quilombolas que realizou. Em um trecho, comentando uma antiga foto de família, Beatriz diz:

“Nós estamos aqui em Cordovil, mas o ambiente em que nós vivemos até então é uma recuperação do passado, da vida que nós vivíamos em Sergipe, É canavial... E todas as plantas e tudo o que a gente tinha contato lá. Então a defesa do homem é recuperar, através do conhecimento da terra, recuperar sua identidade fecunda, seu próprio ego como homem transmigrado.”¹⁶

Sua própria experiência com a migração serve em sua trajetória intelectual como um disparador para que Beatriz busque entender o significado e as consequências do desenraizamento radical vivido por toda a comunidade negra brasileira, transplantada violentamente desde a África pelo

16 Ôrí – Cabeça, Consciência Negra. Direção: Raquel Gerber. 1H1min. 1989.

regime escravista e mantida desde então isolada de suas origens.

Na conferência *Historiografia do Quilombo*, proferida por Beatriz na Quinzena do Negro na USP em 1977, a historiadora afirma que seus estudos sobre os quilombos contemporâneos partiram do incômodo com o excessivo foco da historiografia brasileira na escravidão, ao falar da população negra (Ratts, 2007). Incômodo causado pela sensação de que essa estreiteza de olhar limitava a presença negra em nossa história ao papel passivo de cativos e depois libertos. Ela também tece críticas ao que entende como historiografia fragmentária e cientificista, que dedica-se a compreender as questões da população negra apenas sob um viés econômico, ou cultural, ou histórico. Esses recortes, no entanto, são incapazes de oferecer para as pessoas negras ferramentas para a compreensão da totalidade de sua identidade e de sua situação hoje. Comentando sobre o caso em que um intelectual branco afirmou que era mais preto que ela, Beatriz diz:

“Pensa ele que basta entender ou participar de algumas manifestações culturais para se ser preto: outros pensam que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente. Como se a História pudesse ser limitada no “tempo espetacular”, no tempo representado, e não o contrário: o tempo é que está dentro da história. Não se estuda, no negro que está vivendo, a História vivida. Somos a História Viva do Preto, não números.” (Nascimento, 1974).

e sobre o projeto de escrever uma história do negro brasileiro, Beatriz segue a ideia de que a experiência corporificada e localizada dos negros é que deve fundar as compreensões sobre o povo negro:

“Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática.”(Nascimento, 1974).

A riqueza do pensamento de Beatriz Nascimento está em sua recusa a aceitar um olhar fragmentado sobre a realidade, como demandava o código acadêmico. Sem perder o rigor do trabalho intelectual, ela propõe que a problemática racial no Brasil é multidimensional, afetando os negros em diversos aspectos; em sua afetividade, religiosidade, psiquê, condição econômica, etc, a estrutura historicamente racista da sociedade brasileira deixa marcas que se acumulam e não podem ser adequadamente percebidas em isolamento. Em especial, se isoladas dos próprios sujeitos que as experimentam, como é a prática nos espaços da Academia.

Como aponta Alex Ratts, na obra *Eu sou Atlântica – sobre a trajetória de Beatriz Nascimento* (2007), a crítica ao modelo cientificista de produção de conhecimento não significa uma demanda

de que apenas pessoas negras possam estudar a questão racial, ou que deveria ser criada uma ciência propriamente negra. O que Beatriz aponta são os limites metodológicos das ciências de então, seus referenciais e, principalmente, o objetivo dos estudos sobre a população negra. Ao negro, dentro das ciências sociais, reserva-se comumente o lugar apenas de objeto. As reservas de Beatriz em relação à episteme ocidental dirigem-se ao fato de que as universidades e seus intelectuais também estão imersos em uma sociedade na qual o racismo é multifacetado e permeia todos os espaços. O resultado, em termos de produção científica é um conhecimento (parcial) sobre os negros, mas que não oferece aos negros ferramentas para superar sua própria marginalização.

O olhar crítico de Beatriz Nascimento recai especialmente sobre os estudos dos quilombos históricos, que ela considera esparsos e que geralmente assumem a experiência de Palmares como a totalidade do conceito de quilombo (Ratts, 2007). Essa visão, até então hegemônica na Academia, passa a ser desafiada por novos estudos dentro da própria Universidade, graças em grande medida ao trabalho de intelectuais como Beatriz. No mesmo período em que Abdias do Nascimento desenvolvia o termo quilombismo, e o quilombo conceitual já era parte corrente do vocabulário da militância política negra, nas universidades, comunidades de um novo tipo começavam a ser objeto de interesse de historiadores e antropólogos. Essas comunidades ocupavam espaços rurais ou periféricos e eram formadas majoritariamente por famílias negras.

Na já citada conferência realizada na Quinzena do Negro da USP em 1977, Beatriz lança as bases de seu projeto ao afirmar a necessidade de se estudar os quilombos, e não apenas a escravidão. Assumindo Palmares e a resistência à escravidão como modelos para a compreensão total do fenômeno do aquilombamento, a historiografia tradicional reduz toda a história dos quilombos a apenas um trecho dela. A questão colocada por Beatriz Nascimento é: como compreender um fenômeno histórico sem entender sua dinâmica e suas mutações no tempo? O conceito, portanto, não pode limitar-se a descrever os quilombos do passado, mas precisa abarcar suas continuidades e mutações. Por isso, a historiadora parte, em sua pesquisa, do título de trabalho “Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros – dos quilombos às favelas” (Ratts, 2007), colocando em evidência as linhas de continuidade entre as diversas forma de organização negra. Sobre seus objetivos, Beatriz diz o seguinte:

"Cientificamente falando, pretendemos demonstrar que os homens e seus grupamentos, que formaram no passado o que se convencionou chamar “quilombos”, ainda podem e procuram fazê-los. Não se tratava, no meu entender, exatamente de sobrevivência ou resistência cultural, embora venhamos a utilizar estes termos algumas vezes, como referência científica. O que procuramos neste estudo é a continuidade Histórica, por isso me referi a um sonho." (Nascimento, 1982)

No âmbito da pesquisa, ela empreende um “levantamento documental em arquivos civis e religiosos, revisa a literatura escrita acerca de quilombos e escravidão no Brasil e na África e realiza trabalho de campo em localidades mineiras identificadas pelo topônimo quilombo. A pesquisa se estende para Angola, em locais que teriam sido agrupamentos de africanos que resistiam à escravização.” (Ratts, 2011). Sofrendo com a falta de apoio institucional e a escassez de recursos, a pesquisa de Beatriz Nascimento nunca chegou a ser completada, porém seus objetivos e os resultados parciais representam mudanças significativas em relação ao espaço tradicionalmente reservado para o estudo dos quilombos na academia.

O artigo *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*, publicado em 1982, serve como meio de divulgação dos resultados parciais da pesquisa realizada por Beatriz Nascimento no Brasil e em Angola sobre comunidades quilombolas contemporâneas e no passado. A escolha de Beatriz sobre como iniciar o artigo é interessante: ela reflete sobre títulos alternativos para a pesquisa – “A memória ou a oralidade histórica como instrumento de coesão grupal’, ou ainda ‘A memória e a esperança de recuperação do poder usurpado’” (Nascimento, 1982) – ambos os títulos são reveladores da visão própria de Beatriz sobre o papel da historiografia no estudos das comunidades quilombolas.

O que ela busca ao lançar o olhar acadêmico sobre as comunidades quilombolas não é apreender a verdade sobre um fenômeno passado, mas oferecer ferramentas para a compreensão das formas e estratégias de organização negra no país. Esse é o ponto de partida das hipóteses trabalhadas por Beatriz na pesquisa, e que servem ainda hoje como instrumento metodológico para o estudo dos quilombos. São elas:

- “1) O que ficou conhecido na historiografia como quilombos são movimentos sociais arcaicos de reação ao sistema escravista, cuja particularidade foi a de inaugurar sistemas sociais variados, em bases comunitárias.
- 2) A variedade dos sistemas sociais, englobados no conceito único de quilombo, se deu em função das diferenças institucionais entre estes sistemas.
- 3) O maior ou menor êxito na organização dos sistemas sociais conhecidos como quilombos deu-se em função do fortalecimento do sistema social dominante e sua evolução através do tempo.
- 4) As áreas territoriais onde se localizaram “quilombos” no passado supõe (sic) uma continuidade física e espacial, preservando e/ou atraindo populações negras no século XX.
- 5) Certas instituições características de movimentos sociais arcaicos são encontradas nestes territórios acima citados, fazendo supor uma linha de

continuidade entre os sistemas sociais organizados pelos negros quilombolas e os assentamentos sociais nas favelas urbanas, assim como nas áreas de economia rural decadente com incidência de população negra e segmentos populacionais de baixa poder aquisitivo pertencentes a outras etnias.” (Ratts, 2007)

Essas hipóteses representam a tradução dos debates já realizados na militância negra sobre organização e identidade na forma de um projeto metodológico sólido de estudo acadêmico. A superação entre essas fronteiras, entretanto, não ocorreu desprovida de resistências. O espaço universitário brasileiro foi historicamente hegemonizado por pesquisadores brancos, que definiram as agendas de pesquisa, abordagens, metodologias e tudo o mais que pode ser considerado como caracterizador do paradigma hegemônico nas ciências sociais e humanas. Nesse contexto, as filiações identitárias raciais ou de gênero eram consideradas obstáculos à objetividade do trabalho de intelectuais como Beatriz Nascimento.

As tensões entre o trabalho individual de intelectuais negros e seu pertencimento a identidades coletivas é apontado por Ratts (2009) como um dos maiores desafios àqueles e àquelas que formaram as bases do que chama de movimento negro de base acadêmica no fim dos anos 1970. No âmbito pessoal, a trajetória de vida dessa intelectualidade negra nascente é marcada pelas constantes tensões entre a atuação nos movimentos políticos negros que viviam um momento de reorganização no contexto da ditadura militar e a construção de suas carreiras acadêmicas em espaços ainda predominantemente brancos e elitizados. Se por um lado, a desconfiança das parcelas menos academicistas do movimento negro em relação ao conhecimento produzido na universidade era um dado, a resistência mais forte encontrada pela intelectualidade negra vinha justamente de seus pares brancos.

Um dos centros do embate entre intelectuais negros e brancos na época era o uso e definição do próprio conceito de quilombo. Na virada da década de 1970 para 1980, começava a florescer nos círculos acadêmicos de ciências sociais e história das universidade do eixo Rio-São Paulo o interesse em algumas comunidades rurais negras em Minas Gerais e São Paulo. A frente de um projeto de pesquisa da Universidade de São Paulo sobre essas comunidades o antropólogo João Baptista Borges Pereira, advogaria em prefácios à obra de seus orientandos e em publicações de pesquisas o uso do termos “comunidade negras incrustadas”, para referir-se a seu objeto de pesquisa (Ratts, 2003).

A escolha por não utilizar o termo quilombo é justificada por Pereira como uma forma de manter-se ao largo do debate promovido pelo movimento negro em torno do conceito. Fazendo o trabalho de levantamento bibliográfico da época, Ratts (2003) aponta as reiteradas instâncias em que Pereira explicitou sua escolha de manter distância sobre o uso do termo quilombo, para afastar-se do que

tratou como um debate político-ideológico. Ainda que reconheça a especificidade racial e cultural das comunidades, que impede que sejam consideradas de forma indistinta como parte de um campesinato negro, segundo Pereira, o termo quilombo teria entrado no vocabulário do movimento negro como uma idealização criada para gerar “consciências e atuações políticas”, uma ferramenta de organização política com fins legítimos, porém despida do rigor científico necessário a uma categoria das ciências sociais (Ratts, 2003).

As comunidades escolhidas por Pereira para formarem o objeto de sua pesquisa são resultado de distintos processos de formação, sendo resultantes de doações de terras, ocupação de áreas rurais decadentes ou compras de terrenos. Essas escolhas também representavam desafios ao conceito então tradicional da historiografia que, a partir da extrapolação do exemplo de Palmares, incluía na definição de quilombo o processo ativo da fuga contra a escravidão. Essas comunidades, no entanto, viveram processos próprios de formação e desenvolvimento. Essa diversidade de configurações levou Pereira a afirmar que elas não poderiam ser chamadas de quilombos, a menos que se efetuasse um alargamento do conceito. Ratts não deixa passar despercebido o fato irônico de que a pesquisa de Pereira foi pioneira no sentido de explorar a pluralidade de organizações e formações das populações quilombolas, permitindo, inclusive que algumas das comunidades que estudou no início dos anos 1980 são hoje reconhecidas como remanescentes de quilombos nos marcos da legislação atual (Ratts, 2003).

Ampliar o conceito de quilombo era exatamente a proposta de Beatriz Nascimento, por entender que a comunidade, o agregado humano, era apenas uma parte do fenômeno do aquilombamento. Ao abandonar o olhar parcial que fixava os quilombos em suas manifestações históricas, são formas resultantes do contato entre as estratégias de organização negras, e os contextos sócio-geográficos em diferentes espaços e tempos. O fato do aquilombamento seria, portanto, um longo processo de formação de territórios autônomos, mas não isolados a partir da dinâmica de lutas e resistências contra a espoliação e marginalização de populações negras. Partindo desse olhar, Beatriz pode traçar as proximidades entre o aquilombamento e a dinâmica de identidades emergentes em espaços culturais negros nas periferias do Brasil, por exemplo (Batista, 2016).

Rigor científico e operacionalidade política não eram características excludentes no conceito de quilombo como pensado por Beatriz Nascimento. Ao mesmo tempo em que fundamenta sua proposta de ampliação conceitual nas já citadas reflexões teóricas sobre tempo, memória e historiografia, ela defende explicitamente o papel central da ideia de quilombo na formulação de uma política negra autônoma:

"Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento [negro]. Chamamos isto de

correção da nacionalidade. A ausência de cidadania plena, de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, implicou numa rejeição do que era considerado nacional e dirigiu este movimento para a identificação da historicidade heróica do passado." (Nascimento, 1985)

A Amefricanidade de Lélia Gonzalez

Assim como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez foi uma das figuras centrais da reorganização do movimento negro nos anos 1970 e da formação de uma intelectualidade negra dedicada a pensar as questões raciais no Brasil a partir da academia. Historiadora e Antropóloga, Lélia dedicou-se principalmente a pensar as articulações entre raça, classe e gênero nas relações sociais brasileiras, tornando-se uma das grandes vozes das mulheres negras tanto no interior do movimento negro quanto do movimento de mulheres que também ganhava tração no período. Na década de 1980, Lélia experimentou grande relevo internacional, participando de muitas conferências e seminários, nos quais apresentou o conceito de *amefricanidade*, referindo-se às matrizes ameríndia e africana de formação da América Latina, destacando a diáspora negra como elemento decisivo na constituição das sociedades americanas. Na definição de Lélia, amefricanidade é

“um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de uma identidade étnica. [O valor metodológico desta categoria] está no fato de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo.”

Com esse conceito, Lélia propõe uma ruptura radical em relação às narrativas hegemônicas sobre identidade e cultura nacionais. O pensamento político e social brasileiro, encampado primeiro nos gabinetes dos institutos histórico-geográficos e depois nas universidades, assumiu tradicionalmente a premissa de pensar o Brasil como uma nação ocidental eurodescendente – em suas formas políticas e traços culturais determinantes – perpassada por contribuições culturais negras e indígenas. Para Lélia, pelo contrário, os elementos indígenas e africanos são preponderantes na constituição da estrutura social brasileira, a despeito das narrativas oficiais. Essa dissonância cognitiva, entre a autoimagem de uma sociedade europeizada e a realidade de formas de vida heterogêneas, estaria na raiz da aversão que engendra o racismo brasileiro.

Em um processo análogo ao mecanismo freudiano da *denegação* (*verneinung*), em que o desejo recalcado emerge, mas segue sendo negado, a presença não-branca é sistematicamente rejeitada por ser lembrança constante, viva e corporificada, do caráter amefricano da identidade e cultura nacionais (Gonzalez, 1988b). Lélia encontra os exemplos de nossa amefricanidade nas línguas, expressões religiosas, danças e músicas, por exemplo, por todas as Américas. É no interesse de

propor uma categoria que abarque essas constelações de experiências compartilhadas, irredutíveis às fronteiras nacionais, que o conceito de amefricanidade é formalizado.

Apesar de formadas por populações racial e culturalmente mais próximas das raízes africanas e indígenas, a estrutura jurídico-política das sociedades latino-americanas é herdeira das estruturas fortemente estratificadas e hierárquicas das sociedades ibéricas. Essas formações sociais rígidas estabeleciam as posições e possibilidades de acesso de cada indivíduo segundo seu pertencimento racial, de gênero e de classe. A força das sanções sociais difusas seria, portanto, capaz de manter o rígido sistema de categorias sociais – dispensando o uso de sanções penais para manter a hierarquia racial, como fizeram os sistemas anglo-saxões (Gonzalez, 1988b).

A estrutura de hierarquias raciais materializadas e incrustadas no comportamento social é sustentada ideologicamente pelo que Lélia chama de *ideologia da branquitude*, que para ela é a forma ideológica mais eficaz do racismo. A noção central da ideologia da branquitude é a afirmação da universalidade e superioridade dos valores morais, culturais e estéticos ditos ocidentais, provenientes das sociedades europeias ocidentais e seus apêndices ultramarinos. Esses valores são encampados e reproduzidos pela indústria cultural nas sociedades pós-coloniais e, internalizados por elas, têm profundos efeitos negativos na capacidade de ação individual e coletiva dos sujeitos não-europeus. Segundo Lélia,

“Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de 'limpar o sangue', como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (Gonzalez, 1988b).

As considerações de Lélia Gonzalez sobre os impactos psicossociais do racismo aproximam-se do trabalho de Frantz Fanon sobre a origem social de diversas psicopatologias comuns entre populações subalternizadas vivendo sob regimes coloniais¹⁷. Tendo colecionado experiências em

17 A proximidade entre os pensamentos de Lélia Gonzalez e Frantz Fanon não é por acaso. Lélia foi leitora da obra de Fanon e chegou a visitar a Martinica, terra natal de Fanon, viagem registrada nos artigos intitulados “Uma viagem à Martinica”, publicados no jornal do MNU. Em um deles, Lélia escreve sobre Fanon: “Numa outra linha de pensamento, mas pondo o dedo na ferida da alienação do negro, encontra-se a dramática figura de Frantz Fanon, o jovem psiquiatra que se destacou na guerra de independência da Argélia. Crítico da noção de negritude, escreveu *Os condenados da terra e Pele Negra Máscaras brancas*. Este último é uma das mais acuradas análises dos mecanismos psicológicos que induzem o colonizado a se identificar com o colonizador. Na sua perspectiva, a desalienação do negro está diretamente vinculada à tomada de consciência das relações socioeconômicas. Sua posição, crítica diante do que considerava como acomodação de seus conterrâneos para com a política assimilacionista francesa o levou a exigir que após a sua morte fosse enterrado na Argélia. E assim foi feito” (Ratts e Rios, 2010)

primeira mão com as diversas formas de racismo, Fanon teorizou que o aspecto fundamental das sociedades coloniais é a constituição de hierarquias étnico-raciais que deem suporte ideológico ao processo de espoliação violenta que caracteriza o colonialismo.

A manutenção de relações econômicas tão desiguais representa um problema grave do ponto de vista da teoria política moderna. Tal grau de espoliação seria inaceitável por parte dos espoliados. A ideia de que a legitimidade de um governo sustenta-se no consenso dos governados é indefensável em um contexto de exploração colonial. A filosofia política e o direito europeus foram pontuados com tentativas de criar discursos de justificação do domínio colonial, como veremos adiante. Por ora, basta-nos notar que os mecanismos de mediação entre a vontade estatal e a ação dos indivíduos se distribuía seguindo critérios étnico-raciais e geográficos: enquanto no interior dos países europeus o controle social passava pela mediação das escolas, mídia e igrejas, além da polícia, o contato dos povos colonizados com as potências coloniais se fazia, principalmente, por meios do seu aparelho estatal repressivo: forças policiais e militares de ocupação.

“Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de "desorientadores". Nas regiões coloniais, ao contrário, gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e freqüentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das fôrças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado.” (Fanon, 2008b)

É evidente para Fanon que o domínio colonial baseia-se, em última instância, na capacidade bélica do colonizador. Porém os regimes coloniais precisam lançar mão de dispositivos que garantam o mínimo de estabilidade social, que não pode derivar da violência nua da conquista. Por essa razão, diferentes regimes de administração colonial eram empregados no interior dos antigos impérios coloniais. No entanto, o discurso central de sustentação do poder metropolitano é sempre o racismo, caracterizado pela inferiorização dos povos colonizados em todas as suas expressões. Toda a cultura, religião, política, tudo o que é relativo ou originário dos colonizados é considerado inferior e desprezado. É o que leva Fanon à asserção de que o mundo colonial é necessariamente um mundo maniqueísta:

“A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal”

O maniqueísmo dá sentido às sociedades coloniais. Identificando a cultura dos colonizados com um expressão de barbaridade e irracionalidade, a repressão e a imposição da cultura dos colonos torna-se não apenas justificada, mas pode ser descrita como um dever. Assim, cria-se uma armadilha ontológica para os colonizados. O reconhecimento de sua condição humana é condicionado à adesão às formas culturais do colonizador, porém essa aproximação é sempre e necessariamente parcial. Por mais que tentem, aos olhos do colonizador faltará sempre o passo derradeiro, o tornar-se branco. Mas por que o olhar do colonizador é tão importante?

Trata-se de uma consideração comum a Fanon e Lélia. O sistema de categorias raciais é constituído no âmbito de uma relação de poder desigual e depois assumido como fonte das identidades dos sujeitos. Em debate com Octave Mannoni, Fanon defende que o complexo de inferioridade verificado entre colonizados é indissociável de sua contraparte, o complexo de superioridade do colonizador. Quando Mannoni aponta o que entende ser uma disposição dos habitantes de Madagascar a sentirem-se inferiores aos colonos brancos europeus, Fanon responde que “O que Mannoni esqueceu é que o malgaxe não existe mais. Ele esqueceu que o malgaxe existe com o europeu. O branco, chegando a Madagascar, tumultuou os horizontes e os mecanismos psicológicos. Todo o mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco.” (Fanon, 2008b). O que ele propõe é que não se pode dissociar o contexto social e as consciências formadas nesse meio.

O colonialismo, com seu maniqueísmo totalizante, ao erigir uma estrutura social baseada em hierarquias raciais, impõe também e necessariamente um bloqueio aos processos de formação das consciências. A realidade psicológica dos sujeitos é formada sempre em interação com o meio, em um processo de afirmação da própria identidade que passa pelo reconhecimento de outros seres humanos. O que o racismo faz, sugere Fanon, é impor uma barreira ao reconhecimento recíproco entre colonos e colonizados. O racismo fixa os sujeitos colonizados em uma posição inescapável de falta, de déficit em relação ao ideal branco europeu de civilização. O colono é convencido do status subumano do colonizado e, brutalizado, torna-se incapaz de operar outra linguagem que não a da violência. O colonizado, tendo negada sua condição humana, não pode encontrar em seu próprio meio a afirmação de sua humanidade, mas tampouco é reconhecido pelo seu outro, o colono. Mantém-se, assim, cativo em uma zona de não-ser (Fanon, 2008b).

No Brasil, a dinâmica psicológica entre complexo de superioridade do colonizador e inferioridade do colonizado, ganha repercussões próprias na forma da ideologia do embranquecimento. Evidentemente, a miscigenação como projeto político e ideológico não é um fenômeno exclusivo do Brasil, sendo, por exemplo, trabalhado por Frantz Fanon em suas reflexões sobre relacionamentos

interraciais no mundo francófono. Porém, no Brasil, a miscigenação fez parte do discurso oficial do Estado como elemento fundante da nossa identidade nacional e os efeitos disso permanecem visíveis no cotidiano do país, como demonstra Abdias do Nascimento (1978) em *Genocídio do Negro Brasileiro*.

Ao assumir o embranquecimento da descendência como um valor positivo, assume-se o pressuposto da superioridade branca em contraposição a uma suposta inferioridade negra. Esse quadro categorial hierarquizado, repetido à exaustão como eixo de articulação da normatividade social torna-se então naturalizado, justificando não só a distribuição desigual de status social, mas dos próprios recursos materiais da sociedade. No artigo *O Movimento Negro na última década*, Lélia González reflete sobre a colonialidade materializada na distribuição racializada do território, que delimita os espaços abertos ou interditados à população negra. A partir da constatação da efetiva segregação espacial a que os negros brasileiros são submetidos, Lélia reinterpreta o conceito aristotélico de lugar natural.

O espaço social, urbano e rural do Brasil, foi construído nas linhas traçadas pelas estruturas de poder coloniais, privilegiando a concentração de poder e propriedades no interior dos grupos sociais formados pelas elites coloniais e seus herdeiros. Em termos de distribuição dos territórios, essa estrutura espacial cria realidades sociais divergentes. O racismo, como ideologia que silenciosamente permeia as estruturas de poder no país, naturaliza, oferecendo toda sorte de argumentos legitimadores à distribuição desigual de recursos. Lélia destaca a concentração de recursos públicos nos espaços brancos e o abandono e marginalização dos espaços considerados negros. Combinados, a despossessão e o abandono, agravados pela violenta repressão policial – que impõe sobre a população negra o estigma perene da suspeição – cumprem uma função na sustentação do sistema de opressão racial:

“A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo falando em ordem e segurança sociais.”
(Gonzalez e Hasenbalg, 1982)

Talvez o ponto onde o contato entre o pensamento de Lélia González e de Frantz Fanon seja mais profícuo é no relevo especial que ambos encontram na questão do espaço e do território. Na obra *Os condenados da Terra* de 1961, Fanon oferece uma ilustração já clássica de como a hierarquia racial que sustenta o colonialismo manifesta-se no próprio espaço social:

“A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas opõem-se, mas não ao serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio de

exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos está a mais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo estão sempre cheios de vestígios desconhecidos, nunca vistos, nem sonhados. Os pés do colono não se vêem nunca, a não ser no mar, mas poucas vezes se podem ver de perto. Pés protegidos por fortes sapatos, apesar das ruas da sua cidade serem limpas, lisas, sem covas, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente e está sempre cheia de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos e de estrangeiros.

A cidade do colonizado, a cidade indígena, a cidade negra, o bairro árabe, é um lugar de má fama, povoado por homens também de má fama. Ali, nasce-se em qualquer lado, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer parte e não se sabe nunca de quê. É um mundo sem intervalos, os homens estão uns sobre os outros, as cabanas dispõem-se do mesmo modo. A cidade do colonizado é uma cidade esfomeada, por falta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, de joelhos, a chafurdar. É uma cidade de negros, uma cidade de ruminantes. O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de desejo. Sonhos de possessão” (Fanon, 1968)

Duas décadas depois, Lélia González também apresenta de forma esquemática as manifestações do racismo na estrutura do espaço social brasileiro:

“O **lugar natural do grupo branco dominante** são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o **lugar natural do negro** é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.” (Gonzalez e Hasenbalg, 1982). (grifos meus).

As semelhanças nos fenômenos descritos pelos dois é evidente. Tanto na Argélia quanto no Brasil, o controle sobre o território, recursos e infraestrutura é distribuído seguindo as linhas da hierarquização racial típica do colonialismo, em benefício da dominação de europeus e seus descendentes. Esse processo de concentração dos resultados socioeconômicos ocorre independente da forma jurídico-política sob a qual a dominação se apresenta.

O uso que Lélia propõe da concepção aristotélica de *lugar natural* oferece desdobramentos originais e bastante fecundos para se pensar na relação dialética entre a distribuição espacial desigual e a posição subordinada a que o racismo brasileiro tenta limitar a população negra. A noção de *lugar natural* é uma concepção própria da física aristotélica, segundo a qual os lugares se diferenciam não apenas por sua posição relativa no espaço, mas também terem associados a si

potências distintas (Évora, 2006). Essa potência (*dynamis*) afeta os corpos de modo que alguns deles naturalmente movem-se para ocupar esse lugar. A partir da observação de certos fenômenos naturais – como a tendência das pedras de cair em direção ao chão e do fogo de subir em direção ao céu – Aristóteles traçou a relação entre lugar e movimento que constituiu a ideia de lugar natural.

O contrário do movimento natural – de um corpo em direção a seu lugar natural – para Aristóteles seria um movimento violento, ou que viola a tendência natural dos corpos. E aqui está parte do brilhantismo de Lélia em sua retomada de Aristóteles; a noção de lugar natural é, de forma sub-reptícia e não-elaborada, um dos elementos de continuidade do racismo brasileiro, que encontra sucessivas reencarnações “[N]os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil” (Gonzalez, 1982). E assim como na física aristotélica, para as estruturas de poder brasileiras, toda ação que viole as fronteiras que demarcam os supostos lugares naturais de cada grupo racial é, por isso mesmo, violenta.

Essa economia dos lugares se desdobra, portanto, em controle social sobre a ação desviante e desrespeitar as fronteiras dos lugares arbitrados como naturais é um ato de subversão contra o sistema social que as põe de pé. Identidade, espaço e violência formam, assim, uma estrutura dinâmica de organização das expectativas sociais que possibilita a manutenção das hierarquias coloniais ao mesmo tempo dispensando o grau de repressão ativa exigido por modelos segregatórios como o sul-africano ou estadunidense. Em contrapartida, a população negra constantemente desafia as fronteiras de seu suposto lugar natural. As formas de resistência são variadas no tempo e no espaço. Das greves de escravos, às rebeliões, de igrejas e terreiros, até Palmares. Todas são formas pelas quais os povos negros recusam a posição inferior que a colonialidade lhes reserva.

É importante destacar que o projeto de destruição dos sistemas escravistas e racistas não se realiza apenas nos atos heróicos – ou naqueles em que a violência surge como um fenômeno mais imediato. O trabalho da guerra pela sobrevivência contra os colonizadores, trabalho realizado por homens e mulheres é fundamental para a sustentação das resistências negras e é lembrado como tal por Lélia. Mas além disso, também na mediação dos conflitos internos, na criação das novas gerações, no fortalecimento dos laços comunitários encontra-se a violação radical dos lugares naturais posta pelo colonialismo.

Essa dimensão da resistência, pouco refletida por outros intelectuais, surge a Lélia como uma consequência de sua militância em prol dos direitos da mulheres negras. Como citado anteriormente, nas décadas de 1970 e 1980 ganhavam projeção no Brasil tanto o movimento negro, quanto o movimento feminista. Porém, intelectuais negras como Lélia Gonzalez encontravam-se em uma posição desconfortável: enfrentavam a misoginia dos companheiros no interior do movimento negro e eram postas em posição secundária no interior do movimento feminista, capitaneado por

mulheres brancas. Isso leva Lélia a dedicar-se especialmente a pensar a situação das mulheres negras na sociedade brasileira.

Amefricanas e ameríndias são protagonistas de uma história de opressões e resistências que formam uma experiência particular e que resiste às tentativas de representação à partir do olhar da colonialidade. Por isso a crítica de Lélia não se endereça apenas às forças sociais que sustentam o patriarcado, mas também ao próprio movimento feminista hegemônico por mulheres brancas¹⁸. Como sustenta no texto *Por un feminismo afrolatinoamericano* (Gonzalez, 1988a), o movimento feminista até então seguia reproduzindo no seu interior as práticas de dominação e de exclusão racistas. Apesar de ter conquistado importantes mudanças sociais e aberto o caminho para o avanço de outras lutas, ainda falhava em lidar com o peso da opressão racial sobre as mulheres não-brancas. Em uma perfeita demonstração da dinâmica constitutiva da amefricanidade, a resposta das mulheres negras e indígenas às dificuldades encontradas no movimento feminista foi organizarem-se em seus grupos étnicos, articulando a prática nos movimentos étnicos (negros ou indígenas) e no movimento feminista, contribuindo para o avanço nas duas frentes de luta. Essa foi a luta de Lélia durante boa parte de sua trajetória de militância.

Lélia Gonzalez foi uma intelectual versátil refletindo de forma ampla sobre os obstáculos enfrentados pela população negra e indígena do Brasil. Seus textos lidam com religiosidade, desemprego, afetividade, autoritarismo e vários outros temas nos quais a estrutura racista da sociedade brasileira se expressa. As comunidades quilombolas fazem parte de forma decisiva da identidade amefricana pensada por Lélia. A figura de Palmares, por exemplo, ressurgiu com frequência nos textos da historiadora, a partir de seu envolvimento na militância pela oficialização do dia 20 de novembro como dia nacional da consciência negra¹⁹. Seguindo a linha de boa parte do movimento negro da época, Lélia via em Palmares um

“símbolo da resistência e da luta por uma sociedade alternativa, onde negros, índios e brancos fossem considerados a partir daquilo que os torna iguais: sua humanidade, e organizados a partir dos critérios democráticos com a justa distribuição dos frutos de seu trabalho”.(Gonzalez, 1981)

Nesse texto publicado no jornal Folha de São Paulo, percebe-se a consonância de Lélia com as percepções de Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento sobre o quilombo como uma práxis organizativa cujo potencial ultrapassa suas manifestações históricas pontuais. Também em Lélia os quilombos aparecem como uma realidade viva e dinâmica formada em um longo processo de

18 É importante notar que Lélia propõe essa crítica, em suas palavras, com o intuito de fazer avançar o feminismo, movimento do qual ela mesma afirma fazer parte. (Gonzalez, 1988a)

19 Viagem de Lélia à Serra da Barriga para os atos do MNU.

resistências. Os quilombos são, portanto, expressão por excelência da amefricanidade.

Uma das potências da amefricanidade como pensada por Lélia é que ela é resultado de um processo contingente, a dialética entre opressão e resistência que caracteriza a experiência dos povos africanos na Diáspora. Assim, Lélia se afasta de perspectivas essencializantes ou mistificadoras sobre a África. A amefricanidade como identidade étnica é, portanto, resultado singular da interação violenta entre os povos africanos e seus descendentes nas Américas e o sistema de ordenação social imposto pelo colonialismo no passado e pela colonialidade do poder/saber no presente. O quilombo, portanto, não poderia ser concebido como um fenômeno estático, mas como uma estratégia dinâmica de organização que se molda e se mobiliza na contraposição ao racismo estrutural em suas mutações.

A centralidade política da categoria quilombo no pensamento de Lélia Gonzalez pode ser percebido por exemplo no artigo “Mulher negra, essa quilombola”, publicado na Folha de São Paulo²⁰, no qual reafirma o caráter simbólico de Palmares como a primeira tentativa de se construir uma sociedade igualitária e racialmente democrática. Ao discorrer sobre o papel da mulher negra na luta antirracista e da memória de Palmares, Lélia usa o termo “quilombolas” em sentido metafórico para referir-se a todas as mulheres negras, pois:

“A mulher negra tem sido uma quilombola exatamente porque, graças a ela, podemos dizer que a identidade cultural brasileira passa necessariamente pelo negro. E, numa primeira aproximação, podemos afirmar que ela só tem a ver com os dois tipos de permanência de Zumbi na cabeça da moçada”²¹.

Lélia se direciona a todas as mulheres negras como quilombolas, pois toda forma de resistência negra conta com o envolvimento ativo e necessário delas. Da resistência ativa nas revoltas escravas e quilombos históricos, até formas menos evidentes e valorizadas de resistência, como a inclusão de ideias, saberes e valores das culturas africanas na criação dos filhos da elite branca. A posição social a que o sexismo e o racismo violentamente fixam as mulheres negras implica também em uma percepção direta, visceral, sobre o caráter violador da sociedade brasileira. Vítimas com o próprio corpo da violência sexual, da exclusão do mercado de trabalho e da dupla jornada a se sempre estiveram submetidas, as mulheres negras também são vitimadas pela violência policial que mata maridos e filhos, do peso do abandono e da necessidade de sustentar suas famílias. Sua percepção das opressões se dá em três frentes: pela classe, pela raça e pelo gênero. Nessa posição, Lélia vê nas mulheres negras, que em função de todas essas violências assume também o papel de sustentáculo das resistências, verdadeiras herdeiras das quilombolas.

20 GONZALEZ, L. Mulher negra, essa quilombola. Folha de São Paulo, p. 4, 22 nov. 1981.

21 Idem.

A questão quilombola na constituinte de 1988

Com os primeiros passos da abertura do regime militar e o retorno do multipartidarismo os ativistas dos movimentos negro começam a se articular para intervir nas eleições. Desde o início das manifestações do MNU em 1978, alguns partidos responderam inserindo a temática racial em seus programas e criando comissões de negros dentro de suas estruturas (Kössling, 2008). Algumas lideranças do MNU, percebendo a importância e a oportunidade de ocuparem espaços no sistema político, aproximaram-se de partidos alinhados ao campo progressista e lançaram suas candidaturas. A relação entre partidos políticos e MNU, entretanto não era livre de atritos. Divergências políticas no interior do movimento tensionavam por uma postura neutra em relação aos partidos. A desconfiança de diversos militantes era justificada pelo baixo retorno recebido dos políticos que haviam sido apoiados pelo MNU nas eleições de 1978 (Kössling, 2008).

Nas eleições de 1982, Lélia Gonzalez disputou pelo recém-criado Partido dos Trabalhadores (PT) o cargo de deputada federal. Apesar de não lograr êxito no pleito, no ano seguinte torna-se assessora da vereadora eleita pelo Rio de Janeiro Benedita da Silva (Garrido, 2018). Também no PT, encontramos a figura de Hamilton Cardoso, outra liderança negra. Abdias do Nascimento, próximo de Leonel Brizola, passa a integrar o Partido Democrático Trabalhista (PDT) pelo qual se elege deputado federal e mais tarde será senador como suplente de Darcy Ribeiro (Custódio, 2011).

A redemocratização do país surgia no horizonte e com ela cresciam as expectativas por uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC). O MNU se adiantou e desde meados da década de 1980, articulava-se para a participação na ANC:

“Paralelamente à atuação partidária e institucional o Movimento Negro estava atento às articulações em torno da convocação e formato da ANC. Já no ano de 1984, 600 ativistas reuniram-se em Uberaba – MG e encaminharam resoluções do encontro à Tancredo Neves. Entre as reivindicações havia proposta de uma convocação de ANC “livre, soberana, precedida de ampla liberdade de expressão e associação”. No mesmo ano promoveu-se o encontro “O Negro e a Constituinte” na Assembleia Legislativa na cidade de Belo Horizonte que contou com a participação de diversas entidades negras e representantes de 40 municípios mineiros.” (Santos, 2015)

Também ocorreram encontros, assembleias e reuniões por todo o país nos anos seguintes. Os veículos de imprensa negra destacavam a importância da participação negra na ANC e advogavam pela presença de um negro na Comissão Provisória de Estudos Constitucionais²². Graças à intervenção de lideranças negras, Hélio Santos foi indicado para a comissão, o que serviu de forte incentivo para um engajamento ainda maior da militância nos preparativos para a ANC (Santos,

²² Também conhecida como “Comissão Afonso Arinos” ou “Comissão de Notáveis”, foi a comissão responsável pela elaboração de um anteprojeto para a nova constituição.

2015).

Apesar da presença constante do quilombo no imaginário e no léxico da militância como sinônimo de resistência e liberdade, até 1988 o Movimento Negro nacional dava pouco atenção para a questão agrária. As demandas territoriais das comunidades das então chamadas “comunidades negras rurais” entraram na pauta do Movimento Negro a partir do trabalhos de militantes negros do Maranhão e do Pará, que pela primeira vez levaram a questão da distribuição de terras no país para o centro do debate racial (Fiabani, 2008). Nos dois estados, ambos marcados por conflitos fundiários, já havia um movimento organizado de comunidades negras rurais, que a partir dos anos 1980 começa a estreitar laços com o Movimento Negro.

No Maranhão, destacava-se o Centro de Cultura Negra do Maranhão - CCN, fundado em 1979 e que tinha em Mundinha Araújo uma de suas principais lideranças. Logo após sua fundação, militantes do CCN aproximaram-se de comunidades negras no interior do Estado que desde meados da década encontravam-se em conflito com invasores (Araújo, M in Alberti e Pereira, 2007). Desde 1974, a Comunidade Negra Rural de Frechal encontrava-se em conflito com grileiros de terras, criando uma associação no ano de 1985 e tecendo uma rede de contatos que contava com a igreja, sindicatos e outras entidade de apoio. A partir dos contatos com militantes do CCN e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos foi construído um processo judicial que culminou na constituição da Reserva Extrativista de Frechal em 1992²³.

Quando se iniciam as mobilizações para a participação do Movimento Negro na ANC, o CCN em articulação com as associações de comunidades negras rurais organiza, no ano de 1986, dois encontros²⁴ nos quais a questão das comunidade negras rurais foi objeto de debates. Segundo o CCN, é desses encontros que surge a proposta de inclusão de direitos territoriais para a população negra na futura constituição do país. Em entrevista a Adelmir Fiabani (2008), Mundinha Araújo destaca que a proposta encaminhada pelo MN maranhense aos espaços de debate nacional referia-se a “comunidades negras rurais”, sem usar o termo quilombo. A nomenclatura utilizada à época correspondia a disputa então vigente sobre o conceito de quilombo, que no léxico da historiografia daquele momento ainda se vinculava fortemente à noção do quilombo histórico, formado por escravos fugidos. Como explica Fiabani, a ideia de quilombo contemporâneo ainda não havia sido desenvolvida e a maioria das comunidades negras rurais não se encaixava perfeitamente no modelo tradicional.

No Pará, mais de 20 comunidades negras rurais, concentradas no município de Oriximiná no

23 Disponível em <<http://www.social.org.br/artigos/artigo003.htm>>. Acessado em 15 de janeiro de 2019.

24 O “I Encontro da Comunidade Negra Maranhense” realizado entre 18 e 19 de outubro de 1986 e o “I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão” (Fiabani, 2008).

Noroeste do estado, sofriam os impactos de grandes projetos sobre o Rio Trombetas desenvolvidos pela Mineração Rio do Norte (Alberti e Pereira, 2007). Em 1985, comunidades da região se articularam para realizar o “Encontro Raízes Negras do Baixo Amazonas”, que resultaria posteriormente na criação da Coordenação Regional das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Baixo Amazonas (Fiabani, 2008). Ali também a luta das comunidades atraiu a atenção dos militantes do Movimento Negro, que no Pará organizava-se principalmente em torno do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará, o CEDENPA. A organização havia sido criada em 1980 para representar a comunidade negra paraense nas discussões de criação do Memorial Zumbi dos Palmares, na Serra da Barriga – AL²⁵. Assim, a partir das demandas das comunidades rurais, Zélia Amador, representante do CEDENPA, e Mundinha Araújo, do CCN, levaram para o movimento nacional a proposta de inclusão das “terras de preto” na Constituição.

Em 1986, foi realizada em Brasília a Convenção Nacional sobre o “Negro e a Constituinte”, coordenada pelo MNU e aberta para todas as entidades do Movimento Negro no país. Com representantes de 55 entidades espalhadas por 16 estados, incluindo os já citados CEDENPA e CCN, a Convenção encaminhou para o Congresso Nacional suas resoluções na forma da Sugestão Nº 2.886. Dentre as propostas constavam: a) Inclusão do crime de racismo nas disposições constitucionais; b) a criação de um tribunal especial para julgar crimes de discriminação racial; c) a caracterização da tortura física ou psicológica como crime contra a humanidade; d) Unificação das polícias civil e militar além de medidas de combate contra a violência policial; e) extensão da licença maternidade para seis meses; f) Descriminalização do aborto; g) extinção das Casa de Detenção de Menores; h) Educação gratuita com ensino de História da África e História do Negro no Brasil; i) Reconhecimento do caráter multirracial da Cultura Brasileira e declaração do dia 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra; j) Jornada de Trabalho de 6 horas; l) Garantia de propriedade do solo urbano e rural para populações pobres e m) a titulação da terra às comunidades descendentes de quilombos, tanto no meio rural quanto urbano. Dentre várias outras sugestões. É perceptível nas propostas que a intersecção entre raça, gênero e classe estava presente na retórica do MNU, e diversos pontos não se vinculam estritamente ao âmbito do que se convencionou chamar de *políticas identitárias*.

Os trabalhos da ANC se iniciaram no ano seguinte, em 1º de fevereiro de 1987. Os deputados e deputadas dividiram-se em subcomissões temáticas para discutir o Anteprojeto Constitucional, redigido pela Comissão Afonso Arinos e formular uma versão final para a votação. Assim, os diversos temas tratados na sugestão enviada pelo MNU, por exemplo, foram repartidos entre diferente subcomissões. A temática negra, especificamente, ficou a cargo da intitulada

25 Disponível em <<http://www.cedenpa.org.br/Historico>> Acessado em 18 de janeiro de 2019.

“Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”, integrante da VII Comissão da Ordem Social. Os membros da subcomissão reuniram-se em 16 ocasiões, entretanto, apenas dois encontros (7ª e 10ª reunião, dias 28 de abril e 04 de maio de 1987, respectivamente) foram destinadas às discussões sobre a questão do negro e, ainda assim, de forma não-exclusiva.

Entre os deputados constituintes na subcomissão estava Benedita da Silva, eleita deputada Federal pelo Estado do Rio de Janeiro em 1986. Também estiveram presentes nas reuniões representantes do movimento negro de destaque, como Lélia Gonzalez, Helena Theodoro e Januário Garcia, dentre outros. Na época, Lélia era integrante do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres (Garrido, 2018), submetido ao Ministério da Justiça, e foi a primeira a fazer uso da fala na 7ª reunião da Subcomissão, realizada em 28 de abril de 1987. Seu discurso enfatizou:

a negação da importância do negro na construção da sociedade; a prioridade histórica dada aos brancos na imigração como forma de embranquecimento da população brasileira; uma conduta política e cultural das instituições e da sociedade baseada na teoria positivista e darwinista social; a existência de uma sociedade hierárquica que atinge o negro, mas em especial, a mulher negra e a hierarquização dos valores que tendem a tratar a cultura negra e indígena como folclore; uma cultura em que domina a história europeia, mas pouco conhece dos povos pré-colombianos e africanos; a política como instrumento de manutenção do negro como trabalhador não qualificado; e a consequente marginalização do negro no que concerne ao trabalho, acesso à terra, sistema carcerário, prostituição, dentro desse processo de preterimento. (Garrido, 2018)

Após a fala de Lélia, seguiram-se as exposições de outros especialistas e militantes negros, que reforçaram os pontos levantados por ela, destacando ainda a necessidade de uma nova redistribuição de poder na estrutura social nacional, com a inclusão da população negra, historicamente alijada dos processos decisórios (referência 7ª reunião). A reação dos deputados constituintes foi, em primeiro lugar de surpresa e, inicialmente de resistência ao que se apresentava. Alcení Guerra, deputado constituinte relator da Subcomissão, é o primeiro a falar após as exposições do Movimento Negro, usa, por exemplo, anedotas de sua vida pessoal para aventar a hipótese de que a discriminação racial seria um conflito geracional ou geograficamente localizado.

Apesar de afirmar a necessidade de que os constituintes se vejam “obrigados a abrir o coração e fazer com que essas palavras nos toquem”, Guerra afirma a convicção de que o texto constitucional não deveria conter “qualquer artigo que propiciasse o favorecimento a qualquer segmento racial. Nem ao negro, nem ao branco, nem ao amarelo, nem ao índio”, arrematando que “A situação do negro no Brasil não é um problema de Constituição, é um problema de educação”. O constituinte chega, inclusive a propor que a afirmação contundente da importância da cultura negra na formação

da consciência nacional, presente nas falas do MN, seria o “anverso da medalha” dos supremacistas brancos e sua defesa de um apartheid institucionalizado.

A resposta de Lélia ao constituinte é dura: “dizer que a questão do negro no Brasil não é uma questão de Constituição, mas de educação – e que depois a cultura vem – é desconhecer o que é cultura, em primeiro lugar; em segundo lugar, é ter uma visão muito atrasada, muito de senso comum a respeito do que seja a cultura”. Lélia aponta que a igualdade formal, meramente afirmada no texto constitucional, é uma realidade deste ordenamento constitucional de 1934, e que jamais se traduziu em verdadeira inclusão. À igualdade defendida por Guerra, Lélia contrapõe o princípio da isonomia para advogar por políticas positivas que garantam igualdade de oportunidades aos negros no “trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde e vai por aí fora”. Helena Teodoro emenda a seguir pontuando que a abolição da escravidão foi em realidade uma modificação de regime econômico que pouco alterou as condições reais da maioria da população negra, mantida à margem do sistema econômico que se consolidava no país.

Ressalte-se que o Constituinte Alceni Guerra afirma que suas colocações foram feitas à guisa de “provocação” e responde às críticas afirmando um compromisso de materializar na constituição o princípio da isonomia defendido por Lélia. A questão da isonomia torna-se, de fato, o centro dos debates da Subcomissão em relação aos negros, não havendo constituintes que neguem a existência da discriminação racial em si. José Carlos Sabóia, por exemplo, afirma duvidar da capacidade de uma Constituição de modificar a estrutura racista da sociedade – que não discorda existir. Hélio Costa, outro constituinte, rebate a preocupação de Sabóia lembrando a existência de experiências internacionais de medidas de combate institucionalizado ao racismo, citando expressamente o sistema de cotas no emprego existente nos Estados Unidos.

Na segunda parte da 10ª reunião da Subcomissão, realizada em 4 de maio de 1987, retoma-se a discussão envolvendo a questão da isonomia no tratamento das diferenças raciais. Nas falas de representantes do MN foram abordados o acesso a educação, cultura e tecnologia para a população negra; a reforma dos currículos escolares para a inclusão de disciplinas sobre história e cultura negras – que só seria incluída no ordenamento em 2003 com a Lei nº 10.639; o caráter plurirracial e multicultural do país; a discriminação no mercado de trabalho; perseguição a religiões de matriz africana. Os quilombos aparecem na fala do militante João Jorge pela primeira vez nas reuniões da Subcomissão, a partir de seu aspecto simbólico-organizativo próprio do Movimento Negro nacional: “Vim dizer que queremos mudar este País! Vamos mudá-lo pela educação, pela ação cultural mas já temos a resposta pronta. Felizmente, negros e índios já têm a resposta pronta, já têm a forma de como este País precisa ser; já deu, com os Quilombos, essa amostra”.

No total, um dia e meio de reuniões é dedicado pela Subcomissão a discutir a questão do negro no

Brasil. O tema específico das demandas territoriais de comunidades quilombolas não é objeto direto de discussão em momento algum. Uma possível explicação para a ausência do tema é o distanciamento entre o Movimento Negro nacional e as articulações de comunidades rurais negras, contato então localizado nos estados do Maranhão e Pará – que não contaram com representantes nas reuniões da Subcomissão – apesar de constar como um dos pontos da sugestão levada ao Congresso Nacional pelo MNU na fase preparatória da ANC. Apesar de sua ausência nos debates, o direito territorial quilombola foi incluído no art 7º do anteprojeto confeccionado pela Subcomissão: “O Estado garantirá o título de propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos Quilombos.”. Não há, tampouco, referência a esse tema nos comentários que acompanham o anteprojeto.

Uma única emenda, de autoria da constituinte Abigail Feitosa, foi apresentada, para incluir no artigo que trata dos quilombos a fixação do 20 de novembro como data nacional do negro brasileiro, que não foi aceita. Dessa forma, o substitutivo manteve a redação da versão anterior e foi encaminhado para a Comissão de Sistematização. Ali, o processo de inclusão da territorialidade quilombola foi atravessado pelo que Dimas Salustiano da Silva (1997) trata como “golpe parlamentar”: forças conservadoras no parlamento, capitaneadas pela União Democrática Ruralista, formam o chamado Centrão e votam uma mudança regimental²⁶ no transcurso do processo de elaboração da Constituição.

A partir de maio de 1988, a bancada ruralista reunida no Centrão assume uma posição abertamente contrária à inclusão dos Direitos quilombolas na Constituição (Gomes, 2013). O dispositivo referente às terras quilombolas, até então aprovado pela Comissão de Sistematização, foi rejeitado no capítulo sobre cultura. Sendo reapresentado ao fim das discussões constitucionais, o dispositivo foi finalmente aprovado no bojo do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Silva, 1997). O imbróglio regimental explica em parte a posição atípica do que se tornou o art. 68 do ADCT. Apesar de constar em um corpo normativo de regras transitórias, a disposição do art. 68 não contém qualquer cláusula de temporalidade ou circunstancial, estabelecendo direitos que se pretendem

26 Segundo o desenho regimental inicial da ANC, os anteprojeto redigidos pelas subcomissões temáticas seria levado à Comissão de Sistematização, cuja função seria reunir as disposições apresentadas em um texto coeso com poucas possibilidades de alteração em plenário. As forças conservadoras no Parlamento, insatisfeitas com o resultado na Comissão de Sistematização, rebelam-se em 3 de dezembro de 1987 e angariam 290 votos de constituintes para alterar o regimento da ANC de modo a incluir uma inversão procedimental: os dispositivos do anteprojeto da Comissão de Sistematização que sofressem destaques para discussão em plenário deveriam então ser aprovados por maioria absoluta dos constituintes para que fossem mantidos. Com essa alteração, as alas mais à direita do Congresso garantiram a manutenção do regime presidencialista, a fixação da jornada de trabalho em 44 horas e a rejeição da desapropriação de propriedades produtivas para fins de reforma agrária (Munhoz, 2011).

permanentes, o que leva Silva (1997) a defender que a interpretação do artigo deve ser feita à luz dos arts. 215 e 216 da CF/88 que dispõem sobre a proteção aos direitos culturais materiais e imateriais e comunidades indígenas e afro-brasileiras. A inclusão do direito territorial quilombola no ADCT, entretanto, resultará em discussões que serão enfrentadas adiante, nas quais a contemporaneidade e dinamicidade do conceito de quilombo serão centrais.

Após a promulgação da nova Constituição Federal, em outubro de 1988, os conflitos territoriais envolvendo comunidades quilombolas ganham expressão nacional. No início dos anos 1990, conflitos no Piauí, Pará, Rio de Janeiro e Bahia chega à atenção de parlamentares que denunciam as violações de direitos humanos e a inércia estatal em discursos ao plenário. Em 1995, o Deputado Federal Alcides Modesto (PT/BA) e a Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), apresentaram nas suas respectivas casas legislativas projetos de regulamentação do art. 68 do ADCT (Silva, 1997).

O primeiro é o Projeto de Lei (PL) nº 627 de 1995, de autoria do Deputado Alcides Modesto (PT/BA), que define como remanescentes dos quilombos “aquelas populações que guardem vínculo histórico e social com antigas comunidades formadas por escravos fugidos, que lograram manter-se livres durante a vigência das leis escravistas do país”. O PL detalha ainda os procedimentos de reconhecimento, identificação e delimitação, estes a cargo da Fundação Cultural Palmares, e os separa da fase de desapropriação, demarcação e expedição de títulos, que ficariam passariam a ser de competência do INCRA. O PL inclui ainda medidas de proteção ambiental e à identidade cultural das comunidades. Como inovação, estava prevista a possibilidade tanto de titulação individual, para remanescentes de quilombos que não vivessem em comunidades, ou coletiva, caso que demandaria a constituição de uma Associação (Silva, 1997).

Menos detalhado, o Projeto de Lei do Senado (PLS) nº129 de 1995, de autoria da Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), em seus oito artigos, buscava estabelecer o prazo de 90 dias após sua promulgação para que o Estado Brasileiro, por intermédio do INCRA, realizasse a identificação e demarcação das terras quilombolas em todo o território nacional. Em seu art. 2º, o PLS definia como remanescentes dos quilombos “os descendentes dos primeiros ocupantes dessas comunidades, em cujas terras mantenham morada habitual”. No art. 4º, estavam estabelecidos como critérios para o gozo do direito de propriedade a presença de características étnicas e raciais, a apresentação de um histórico da ocupação e elementos comprobatórios de posse, “ressalvadas as hipóteses de reconhecimento universal e incontestável” (Silva, 1997).

Posteriormente, PLS 129/95 receberia um substitutivo na Câmara dos Deputados, o PL 3207/97. Outras iniciativas de regulamentação do art. 68 do ADCT pelo Senado viriam de senadores ligados à militância histórica negra, como Abdias do Nascimento (PDT/RJ) e Paulo Paim (PT/RS). A proposta de Abdias do Nascimento pretendia igualar os direitos territoriais de indígenas e

quilombolas, porém foi arquivada (Gomes, 2013). De especial importância para a titulação dos territórios quilombolas foi o Estatuto da Igualdade Racial, de autoria de Paulo Paim. Tendo a tramitação iniciada na Câmara dos Deputados quando Paim era Deputado Federal, a proposta foi reapresentada no Senado, incorporando apensamentos recebidos na proposta inicial, como PLS 3.198/2000. A proposta legislativa contava com a seguinte definição:

“Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins desta lei, os grupos etnicorraciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (PLS 213/2003)

Durante a tramitação na Câmara dos Deputados, o substitutivo sofreu diversas modificações em relação ao uso da categoria *raça* e o dispositivos que oferecia uma definição das comunidades remanescentes dos quilombos foi suprimida. Restou, assim, no Estatuto da Igualdade Racial, em relação às demandas territoriais de comunidades quilombolas, a simples repetição do disposto no art. 68 do ADCT. O Senador Paulo Paim ainda tentaria apresentar o PLS 418/2012 com o objetivo de incluir no Estatuto os dispositivos suprimidos (Gomes, 2013), porém ao fim da legislatura de 2015-2018 o PLS foi arquivado.

Na Câmara dos Deputados, Gomes (2013) lista onze propostas de regulamentação do art. 68 do ADCT, sendo seis delas restritivas aos direitos quilombolas. Gomes aponta duas tendências nos projetos apresentados na Câmara: entre 1995 e 2001, são apresentadas propostas voltadas para o reconhecimento da territorialidade quilombola. A partir de 2007, provavelmente como uma tentativa de mitigar os efeitos dos Decreto 4.887/2003 e 4.883/2003, surge uma segunda tendência no sentido de restringir os direitos das comunidades remanescentes dos quilombos. Destacam-se ainda as PECs 161/2007 e 215/2000, que buscam reduzir o papel do Poder Executivo na titulação de terras quilombolas, transferindo competências para o Congresso Nacional (Gomes, 2013).

No âmbito do poder executivo, a primeira regulamentação ao art. 68 do ADCT veio na forma da Portaria nº 307, de 22 de novembro de 1995, do INCRA. A portaria tratava de uma regulamentação genérica para possibilitar que “áreas públicas federais arrecadas ou obtidas por processo de desapropriação” fossem direcionadas para a titulação de territórios quilombolas. Em 1999, a Medida Provisória 1.911-11, transferiu para o Ministério da Cultura a competência genérica de “cumprimento do disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, competência que seria delegada no mesmo ano para a FCP (Souza, 2013).

Em 2001, a Subchefia de Assuntos Jurídicos (SAJ), da Presidência da República, produz o Parecer SAJ, n.º 1.490, de 10 de setembro de 2001, em que propõe uma interpretação do art. 68 do ADCT segundo a qual o Poder Constituinte originário teria apenas reconhecido a posse prolongada e

pacífica de comunidades remanescentes em territórios de ocupação tradicional (Souza, 2013). Com base no parecer, foi editado o Decreto 3.912/2001, que em seu art. 1º, o Decreto define:

“Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares – FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas.
Parágrafo único. Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que:
I eram ocupadas por quilombos em 1888 e;
II estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 05 de outubro de 1988.”

Dois elementos da regulamentação jurídica do art. 68 nesse período chamam a atenção: Em primeiro lugar, a inclusão da demarcação e titulação das terras quilombolas entre as competências da FCP representa um retrocesso para a efetivação do direito territorial, haja vista que a instituição não dispunha da estrutura e recursos de pessoal técnico em número suficiente para realizar a função, muito mais adequada ao INCRA que já acumulava décadas de experiência em processos de regularização fundiária (Brandão e Jorge, 2016). Outro ponto de destaque é a inclusão do chamado *marco temporal*, que impõe uma delimitação restritiva sobre as comunidades titulares do direito a terra, estabelecendo como critério de titulação a comprovação de uma continuidade da ocupação do território entre 1888 e 1988.

O Decreto nº 3.912/2001 evoca por meio do marco temporal, uma definição de quilombo alinhada com a perspectiva da historiografia tradicional, já ultrapassada, que identifica os quilombos a formações históricas específicas, caracterizadas por sua relação de contraposição ao sistema escravista extinto. Essa delimitação do termo reduz a experiência múltipla de formação dos quilombos e fixa as comunidades na posição de uma relíquia do passado, anacronicamente situadas no presente e destituídas de outro futuro que não o desaparecimento. O uso dessa definição é facilitado pelo uso da expressão “remanescentes dos quilombos” no texto do art. 68 do ADCT, em substituição à expressão “comunidades negras rurais”, defendido à época das reuniões preparativas do MN para a ANC por entidades representativas de estados do Norte e Nordeste do Brasil (Alberti e Pereira, 2007).

Bastante criticado pelo efeito restritivo sobre a titulação de terras quilombolas (Souza, 2013), o Decreto 3.912/2001 foi revogado e substituído pelo Decreto 4.887/03, que abandona o critério do marco temporal. Nos termos da legislação hoje vigente, a identidade coletiva como remanescente de quilombo é autoatribuída, mediante processo de reconhecimento junto à FCP. O critério de autodefinição está em consonância com o disposto no item 2, art. 1º, da Convenção 169 da OIT, assinada pelo Brasil e incorporada ao ordenamento pátrio pelo Decreto nº 5.051/2004: “2. A

consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”. Esse dispositivo desloca o poder de atribuição das identidades étnicas do Estado para as comunidades.

Nos termos da legislação vigente, portanto, o processo de titulação das terras quilombolas pode ser didaticamente dividido em três fases:

- 1) Autorreconhecimento: nessa fase a comunidade deve formar uma associação e encaminhar à FCP o pedido de certificação como comunidade quilombola, cabendo ao órgão a emissão da Certidão de Autorreconhecimento;
- 2) Certificação: após emitida a certidão de autorreconhecimento, a comunidade deve formalizar o pedido de titulação do território junto à Superintendência Regional do INCRA de seu estado, que deve, então, iniciar os estudos para a confecção do RTID. Feita a coleta de dados e o relatório final, o INCRA publica portaria declarando os limites da terra quilombola, ao que se procedem então procedimentos de desapropriação e desintrusão (remoção de não-quilombolas) quando necessário e
- 3) Titulação: finalmente, realizada a regularização fundiária, o título das terras é emitido em nome da associação de moradores do quilombo. Esse título é inalienável e indivisível.

À guisa de conclusão

Como visto no início do capítulo, o conceito de quilombo e a realidade das comunidades quilombolas, seguiram caminhos independentes durante o século XX. Objeto de disputas e reinterpretções nos círculos acadêmicos até os anos 1980, o conceito de quilombo é recuperado no contexto do ressurgimento do Movimento Negro a partir de meados dos anos 1970. No vocabulário da militância negra do período, o quilombo torna-se sinônimo de resistência e de afirmação identitária, mas também é visto como modelo organizativo capaz de orientar um novo horizonte político para a superação das desigualdades sociais.

Paralelamente, as ciências sociais brasileiras voltam os olhos para a experiência de comunidades negras rurais, espalhadas por todo o Brasil. Apesar da resistência inicial da Academia, que evitava o termo quilombo – visto como excessivamente ideológico – o trabalho de Beatriz Nascimento, Lélia González e outras cientistas sociais foi fundamental para traçar a continuidade histórica que une os quilombos históricos e os quilombos atuais, abrindo caminho para as novas concepções de quilombos desenvolvidas nos estudos antropológicos contemporâneos. Fora dos meios acadêmicos, a organização das próprias comunidades quilombolas, sob ataques de grileiros e invasores, criou as condições para que suas demandas territoriais alcançassem projeção nacional e ganhassem espaço nos debates constitucionais da redemocratização do país.

A seguir, exploro os significados e repercussões do processo constituinte de 1987 sobre nova ordem normativa brasileira e o novo cenário hermenêutico que dele emerge. Adiante, retornaremos ao conflito em torno da Comunidade de Rio dos Macacos, com a análise das decisões judiciais e da dupla atuação do Poder Executivo Federal.

Capítulo 3. Entraves estruturais aos direitos étnicos

O processo constituinte que resultou na CF/88 não tem par na história brasileira. Apesar dos entraves apresentados por forças conservadoras, pela primeira vez a Constituição contou com a participação de amplos setores da sociedade civil em sua construção. Como resultado, a nova ordem constitucional incluiu novos sujeitos como titulares de direitos específicos. Até então, os direitos e garantias fundamentais presumiam-se em sua quase totalidade serem titularizados por um sujeito abstrato e universal, despido de gênero, raça, etnia, etc. Até 1988, o único sujeito constitucional era a figura mítica do *Povo*.

Como aponta Michel Rosenfeld (2003), a noção de unidade presente na categoria *povo* esconde uma realidade que é fragmentária e conflituosa. A massa populacional que se pretende diluir na unidade do *Povo* é trespassada por relações de classe, raça, gênero e outras que fazem emergir identidades específicas, associadas a interesses e demandas também específicos. Em nossa história constitucional, entretanto, as identidades, interesses e demandas de imensas parcelas da população foram alijadas dos processos constituintes quando estes ocorreram. Não obstante, como um aparente paradoxo, todas as constituições republicanas no Brasil evocaram a figura do *Povo* como detentor do Poder Soberano – na sua forma de Poder Constituinte.

A noção de *Povo*, em tese, reúne em seu bojo tanto os Constituintes quanto aqueles submetidos à Constituição, constrói uma identidade monolítica que reúne governantes e governados da qual se poderia extrair algo próximo da idéia rousseuiana de *Vontade Geral*, um vontade única emergente da multiplicidade de indivíduos (Rosenfeld, 2003). A prática político-constitucional brasileira, entretanto, aponta no sentido diverso. Sejam outorgadas ou promulgadas, as Constituições brasileiras antes de 1988 foram todas escritas por representantes das elites econômicas nacionais, sempre a partir de uma perspectiva branca, masculina e proprietária. Como resultado, a figura mítica do sujeito constitucional serve para escamotear a realidade de um sistema jurídico projetado para atender as demandas de um sujeito branco, masculino e proprietário.

Ao tratar das discrepâncias históricas entre a ideia de *povo* e a realidade da ordem constitucional nos Estados Unidos, Rosenfeld (2003) vê a possibilidade de compreendermos o sujeito constitucional como um espaço vazio, destituído de substancialidade fixa. Com isso, não espera Rosenfeld que a categoria seja abandonada. Pelo contrário: a contingencialidade histórica do conceito implica a possibilidade de sua abertura para o futuro. Sempre passível de ser reconstruída, a identidade do sujeito constitucional não pode se confundir com outras identidades sem abrir mão de sua universalidade. No entanto, como explica Rosenfeld (2003), “por outro lado, a identidade constitucional não pode simplesmente dispor dessas outras identidades, devendo então lutar para

incorporar e transformar alguns elementos tomados de empréstimo”. Dessa forma, a identidade do sujeito constitucional deve manter um equilíbrio entre assimilação e rejeição que permita às identidades que compõem o corpo político verem-se refletidas na ordem constitucional sem esgotarem elas mesmas o sentido de *povo* (Rosenfeld, 2003).

O contexto da abertura democrática vivida pelo Brasil no fim dos anos 1980 e o processo de formação da Assembleia Nacional Constituinte, aberto por princípio à participação da sociedade civil, criaram as condições para que grupos historicamente marginalizados no país pudessem se organizar, articular suas demandas e participar efetivamente do processo constituinte. Dessa mobilização novos sujeitos emergiram como titulares de direitos constitucionais e, tão importante quanto, como identidades relevantes a demandarem a reconstrução do sujeito constitucional.

Contudo, a ascensão de novos sujeitos constitucionais e a criação de novos direitos a partir de demandas anteriormente sufocadas não implica necessariamente na efetivação desses direitos ou mesmo na alteração significativa das estruturas de poder político no país. Conflitos como o de Rio dos Macaco subsistem e a estrutura hierárquica referida por Lélia Gonzalez diante da ANC²⁷ permanece, em suas estruturas fundamentais, de pé.

Historicidade da Constituição e os novos sujeitos constitucionais

A Constituição Federal de 1988 é um marco histórico porque tanto em seu conteúdo, quanto no processo de seu desenho, o Estado Brasileiro reconhece e, no âmbito normativo, enfrenta sua própria historicidade. Grupos sociais historicamente excluídos da produção do direito tiveram participação ativa no processo constituinte e, com graus variados de sucesso, puderam inscrever demandas históricas no rol de direitos garantidos na nova ordem constitucional. Até então, os sistemas constitucionais brasileiros seguiam com raras exceções um formato que se fundava na existência de um sujeito de direitos abstrato, uma figura metafísica que, pressupunha-se, serviria como um espaço vazio que poderia ser ocupado por qualquer indivíduo.

²⁷ “É uma sociedade hierárquica que temos, sociedade onde cada um reconhece o seu lugar; é a sociedade do “você sabe com quem está falando”? Ou uma sociedade cuja língua aponta para esta hierarquia porque nossos representantes têm de chamar-se mutuamente de Excelência. Aqueles que se encontram numa hierarquia superior, temos que “mudar o tratamento, porque esta história de tu e você só com os nossos iguais. Vejam que a própria língua aponta para essas diferenças, para essas desigualdades que se estabelecem numa sociedade hierárquica como a nossa. Hierárquica do ponto de vista das relações de classe; hierárquica do ponto de vista das relações sexuais, porque sabemos o papel da mulher dentro desta sociedade, fundamentalmente da mulher negra; e hierárquica do ponto de vista social. Porque se no vértice superior desta sociedade, que detêm o poder econômico, político e social, de comunicação, educação e cultural, neste vértice superior se encontra o homem branco ocidental, no seu vértice inferior vamos encontrar, de um lado, o índio e, do outro lado, o negro.” (Lélia Gonzalez. 7ª Reunião, pg 121)

A postura metodológica que busca as explicações dos fenômenos sociais em termos das ações individuais, chamada de individualismo metodológico, é própria do liberalismo, tanto em sua fase clássica quanto na versão atualizado do *neoliberalismo* (Paulani, 1999). Aplicada ao campo do Direito Constitucional, essa postura parte da compreensão da sociedade como um agregado de indivíduos homogêneo do ponto de vista do direito, de forma que todos os direitos são direcionados a um sujeito abstrato que pode ser incorporado por qualquer pessoa a qualquer momento. Essa formulação seria, nos termos desse quadro ideológico, a garantia da equidade.

Contudo, como já apontado, o sujeito descorporificado do constitucionalismo liberal existe em um mundo concreto onde o sistema político é perpassado por hierarquias baseadas na cor, no gênero, na classe social e diversos outros marcadores. A modernidade trazia consigo a promessa de que essas hierarquias seriam dissolvidas diante do discurso legal da igualdade formal. No entanto, a relação dialética entre o direito e a política possibilitou que as hierarquias constituintes da estrutura social nacional se reproduzissem no âmbito do aparato jurídico. A invisibilização das violências fundadoras da sociedade brasileira no âmbito constitucional, possibilitou sua manutenção na realidade. O direito do sujeito abstrato revelou-se como o direito da elite branca e masculina que buscava manter a estrutura de poder fundada nas relações coloniais.

O que a abertura democrática e o processo constituinte permitiram foi que mulheres, povos indígenas, crianças, a população negra, e muitos outros grupos sociais, pudessem apontar as incongruências de um sistema que por ignorá-los expressamente, permitia a manutenção de sua posição subalterna. Organizados, os grupos sociais marginalizados puderam elaborar demandas coletivas para além dos sofrimentos individuais. Participando da Constituinte, puderam inserir na nova ordem constitucional disposições que atendessem demandas historicamente sufocadas. A chegada de novos sujeitos na arena discursiva trouxe também novas narrativas sobre história, cultura e identidades nacionais.

Tomemos como exemplo os debates realizados na 7ª e na 10ª reuniões da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias da ANC. As falas dos representantes do Movimento Negro raramente resumiam-se a descrever a situação contemporânea da população negra. Na abertura de sua primeira fala à ANC, Lélia Gonzalez afirma que

“Colocar a questão do negro numa sociedade como a nossa é falar de um período histórico de construção de uma sociedade, construção essa que resultou em um grande País como o nosso e que, em última instância, resultou, também, para os construtores deste País, num processo de marginalização e discriminação.”

E, de fato, retomar a narrativa histórica para destacar a presença e o papel do negro na construção do país, assim como o histórico de opressões raciais, será um instrumento frequente em suas

intervenções na Constituinte. Elena Teodoro resume brevemente o fio condutor que liga passado e presente das relações raciais no Brasil nos seguintes termos: “Violência e história estão muito ligadas e mais do que nunca ligadas ao poder político”. Preocupação semelhante pode ser encontrada na ata da 8ª reunião da subcomissão, que discutiu assuntos ligados às populações indígenas. O primeiro convidado a palestrar aos constituintes naquele dia fora Dom Erwin Krautler, representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que inicia sua fala afirmando a postura de autocrítica da entidade em relação ao passado missionário da Igreja Católica e seu impacto sobre as populações indígenas do Brasil no processo de colonização do território. Na mesma linha do religioso, os demais palestrantes também destacam em suas falas a violência do processo colonizatório sobre os indígenas e a longa duração de seus efeitos.

Dizer que o Estado brasileiro encara sua historicidade nesse momento significa que a violência constitutiva de Estado e Sociedade torna-se visível e pode ser elaborada. Esse conceito de historicidade retoma as contribuições da fenomenologia de Martin Heidegger, que entende a historicidade como uma “temporalização de sua temporalidade” (Araujo, 2013). Os aportes de Heidegger sobre a temporalidade são um desdobramento de suas reflexões sobre a condição ontológica do ser humano, fixado sempre em um ponto entre nascimento e morte. A totalidade dos movimentos percorridos por Heidegger, não cabe ao escopo dessa tese. Porém, em breve síntese, no escopo de sua obra *Ser e Tempo* (2005), Heidegger investiga o sentido do ser a partir da chave metodológica da fenomenologia, tomando como objeto inicial de reflexão a própria entidade que realiza o ato de questionar o ser. A esse ente que pensa sobre o ser, e portanto pensa sobre si, Heidegger dá o nome de Dasein.

Para aproximar-se da questão do ser, desvelar a essência do ser, Heidegger parte da reflexão sobre o próprio Dasein enquanto fenômeno, ou seja enquanto aquilo que se mostra por si, realizando-se em sua existência (Heidegger, 2005). Na busca por determinar o complexo de estruturas que possibilitam a existência do Dasein, o filósofo engloba em sua fenomenologia o estudo não apenas do ser-em-si, mas também dos entes que se apresentam a nós, ou que são acessíveis à práxis. A compreensão do Dasein, propõe Heidegger, demanda sua compreensão enquanto um ser-no-mundo: “Pertence essencialmente à pre-sença²⁸ ser em um mundo. Assim, a compreensão do ser, própria da pre-sença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo” (Heidegger, 2005). O envolvimento do ente com o mundo implica em uma abertura para o futuro, sempre, no entanto determinado pela consciência de seu próprio fim. O Dasein como ser-no-mundo localiza-se sempre, e se descobre a cada instante, entre seu nascimento e sua morte.

28 Tradução para o português da palavra *Dasein* na versão da Editora Vozes.

Assim, o Dasein localiza-se no tempo. Como explica Benedito Nunes (2002), “o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação; o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão”. É por retomar o passado na construção do futuro que o Dasein cria o presente e experimenta a *temporalidade*. Sem a retroversão ao passado e a antecipação do futuro, a experiência do Dasein seria a de um tempo estático, um eterno presente. A partir da temporalidade, Heidegger propõe a ideia de acontecimento, na existência do Dasein, como “a movimentação específica deste *estender-se na extensão*” (Heidegger, 2005). Os acontecimentos são, portanto, ocorrências que levam à atualização da existência do Dasein no tempo. A autoconsciência do Dasein sobre esses movimentos depende nos termos de Heidegger, de uma “temporalização específica da temporalidade”.

Heidegger critica a noção que identifica *história e passado*, “‘Passado’ aqui significa aqui não ser mais simplesmente dado ou então ainda ser simplesmente dado, embora ‘sem efeito’ sobre o ‘presente’” (Heidegger, 2005). Essa visão, tratada por Heidegger como uma “compreensão vulgar”, encontra reverberações no discurso político marcado pela colonialidade do saber/poder, que, se por um lado, constrói de si mesmo uma narrativa histórica mitificada, negando sempre a violência constitutiva dos processos históricos das nações pós-coloniais, por outro, descreve a persistência de saberes e culturas não-hegemônicos como refugos de um passado estéril de contribuições atuais. Os efeitos jurídicos dessa concepção de passado não são desprezíveis: retornando à questão das terras quilombolas no Brasil, o tratamento dado às comunidades pelo texto constitucional, que as descreve como “remanescentes de quilombos”, é apropriado argumentativamente para sugerir uma fixação dessas comunidades ao passado.

Afastando-se dessa compreensão vulgar, Heidegger pensa a *história* a partir da noção de *destino*. Para o filósofo, no entanto, a ideia de destino tem caráter imanente, sendo fruto das decisões do próprio Dasein, por meio das qual ele transmite-se a si mesmo uma possibilidade herdada, mas escolhida por ele mesmo (Heidegger, 2005). A autoconsciência desse movimento é o que Heidegger chama de *historicidade própria*, a percepção do entrelaçamento entre passado e futuro no presente, em oposição à *historicidade imprópria*, na qual o ente apenas se perceber localizado no tempo, sem consciência do caráter constitutivo da temporalidade (Araujo, 2013). Essa diferença é fundamental ao explicitarmos o significado do movimento do Estado brasileiro em direção ao reconhecimento de sua própria historicidade.

Como aponta Evandro Duarte (2011), os ordenamentos constitucionais sucessivos no Brasil mantiveram-se alheios a representação de diferenças, sobretudo culturais. Não obstante, a cultura jurídico-política nacional mantinha-se sob hegemonia de uma ideologia afirmativa de uma diferença constitutiva da sociedade brasileira: “do país miscigenado, da democracia racial, da história sem

revoluções, do povo cordial etc.” (Duarte, 2011). Esse padrão desafiado quando a denúncia do caráter mítico dessa ideologia ganhou reverberação social a partir da ascensão do Movimento Negro nos anos 1970 e encontrou canais de incidência sobre o poder público na forma da Assembleia Nacional Constituinte. Somente então a nova ordem constitucional abriu-se ao reconhecimento das diferenças imanentes à sociedade brasileira.

No momento histórico da redemocratização brasileira, Duarte (2011) vê

“uma coincidência entre a crise da ideologia da diferença nacional - defendida nos períodos autoritários de nossa trajetória política -, o influxo de uma ampla coalizão em defesa do valor das instituições democráticas e dos direitos fundamentais, e o distanciamento do texto da constituição brasileira da cópia ou da glosa das constituições européias e americana.”

a atuação militante da sociedade civil foi determinante para a abertura do sistema político a processos democráticos de decisão. Porém, é a enunciação dos processos históricos de violência e dominação que termina por promover uma reestruturação da ordem normativa a partir de um novo conceito de povo, mais abrangente e referenciado na pluralidade constitutiva da sociedade brasileira. Naquele momento, a demanda por reconhecimento constitucional parecia a coroação de uma história de resistências.

No entanto, passadas três décadas desde a promulgação do que foi conhecida como a Constituição cidadã, seguimos com dois problemas que se interligam. em primeiro lugar a produção teórica e dogmática dos juristas brasileiros pouco avançou na produção de uma teoria do sujeito que responda às mudanças produzidas na ordem constitucional. Ainda pensamos o sujeito de direitos como um ente abstrato e, portanto homogêneo. A resistência, tanto na academia quanto nos tribunais, aos avanços legislativos no reconhecimento da diferença, assim como a incapacidade de se produzir um discurso no senso comum alinhado com as novas demandas constitucionais, são sintomas disso.

Por outro lado, a pluralidade de novos sujeitos - e, portanto, de novos direitos - reconhecidos pela Constituição não foi acompanhada de uma refundação das instituições que formam o Estado brasileiro. É inegável que avanços existem e diversos mecanismos foram criados para possibilitar a expressão dos novos sujeitos. Porém, as mutações institucionais resultantes do processo constituinte de 1988 foram insuficientes para alterar de forma profunda as estruturas hierárquicas tradicionais da sociedade brasileira, como mostram as evidências relativas à posição social dos grupos já apontados. Não se pode dizer que as instituições estatais se mantiveram as mesmas na Nova República. Apesar disso, relações sociais fundadas na violência subsistem de formas que não podem ser consideradas marginais. A questão que se coloca, portanto, é como, e mediante quais estratégias, o Estado Brasileiro pode mudar sem sair do lugar.

Avanços normativos e anacronismos institucionais

O ordenamento jurídico brasileiro conta hoje com um amplo instrumental de proteção às comunidades quilombolas. No âmbito constitucional, além do art. 64 do ADCT, as comunidades quilombolas também são alcançadas pela proteção dos arts. 215 e 216 da CF/88, que reconhecem as práticas sócio-culturais das comunidades quilombolas como patrimônio cultural nacional a ser protegido pelo Estado. A formulação do inciso 1, do art. 215, da CF/88, inédita em nossa história constitucional, além de constituir um dever estatal de proteção das manifestações culturais de grupos minoritários, explicitamente reconhece esses grupos como participantes do *processo civilizatório nacional*²⁹.

A escolha de palavras no dispositivo chama a atenção. Estranho ao Direito, é preciso investigar as raízes sócio-antropológicas do conceito de *processo civilizatório* para que possamos explorar os sentidos possíveis da disposição constitucional. No Brasil, historicamente, noções como *civilização*, *civilidade* e *processo civilizatório* foram e são acionadas no contexto de uma ideologia hegemônica de identidade nacional referenciada na cultura e sociedade europeias, para afirmar sua superioridade hierárquica em relação aos povos não europeus. Na asserção de Norbert Elias, o conceito de *civilização*

“expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.”

Dessa forma, o conceito de *civilização* pode ser operacionalizado para demarcar as fronteiras entre o Eu e o Outro, uma demarcação que resulta não apenas em diferenciação, mas na ordenação hierárquica das sociedades a partir de sua adesão, ou não, aos valores identificados com o ocidente. Dessa forma, a própria concepção de *Civilização Ocidental*, além de funcionar como discurso de justificação do domínio colonial e imperial, carregava consigo – na forma de uma imaginária missão civilizatória – “o profundo desejo de não apenas conquistar o outro, mas ser desejado por ele” (Duara, 2011).

A formulação do art. 215, entretanto, afasta-se dessa concepção oitocentista. É significativo, por exemplo, que o constituinte originário tenha optado por usar a expressão *processo civilizatório nacional*, aberta à interpretação como um processo em andamento, ao invés da forma mais estática

29 “Art. 215, § 1o - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.”

civilização. Expressamente, o dispositivo reconhece a população afro-indígena brasileira como partícipe deste processo. É a primeira vez na história constitucional brasileira em que esses grupos são designados como sujeitos históricos e não apenas como objeto da gestão e exercício do poder.

Uma aproximação mais adequada da ideia expressa pelo art. 215 pode ser feita a partir da noção de *processo civilizatório* proposta por Darcy Ribeiro no livro homônimo de 1968.

Ali, Ribeiro (1987) apresenta o conceito, em sua acepção global, como “a apreciação dos fenômenos de desenvolvimento progressivo da cultura humana tendentes a homogeneizar configurações culturais”. Essa perspectiva, construída a partir da leitura heterodoxa de Marx feita por Darcy Ribeiro, pretende oferecer uma chave categorial para a análise diacrônica das sociedades humanas desvinculada do eurocentrismo próprio das ciências sociais de seu tempo. Ao invés de compreender a *civilização* como uma imagem estática das sociedades ocidentais, o degrau máximo de desenvolvimento dos valores, formas políticas, sociais e econômicas das comunidades humanas, Ribeiro propõe a existência de múltiplos processos de desenvolvimento possível, resultando em uma diversidade de formações sociais distintas (Ribeiro, 1987).

A multiplicidade de formações sociais reconhecidas no pensamento de Ribeiro desafia o binarismo próprio do olhar eurocêntrico e põe em questão a pretensão de universalidade que sustenta a colonialidade do poder/saber. A abertura possibilitada assim, emprestaria um caráter inovador à disposição do art. 215, que dessa forma implica no reconhecimento de um processo de desenvolvimento histórico próprio do Brasil, que contou com fundamental participação das populações afro-indígenas. Além disso, como observa Duarte (2011), no interesse de oferecer garantias positivas para o exercício dos direitos culturais de populações marginalizadas, a Constituição estabelece no artigo ferramentas para a identificação de novos grupos no futuro a partir de “um modelo de interação definido como processo”.

Ao contrário dos projetos de integração nacional típicos de nossa história republicana, a inclusão das expressões culturais afro-indígenas no bojo da CF/88 não faz referência a uma identidade homogeneizante da brasilidade. Pelo contrário, o art. 216 define como patrimônio cultural nacional:

“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.” (grifo nosso).

Indo além do art. 215, este dispositivo inclui na ordem constitucional o reconhecimento da

pluralidade de sujeitos atuantes no processo de formação nacional e coloca-os todos em um patamar de virtual igualdade. Fundamenta a especificidade nacional na diversidade interna. “a ordem constitucional da cultura foi capaz de integrar conceitualmente a complexidade e a especificidade das diferenças” (Duarte, 2011). Essa inovação, entretanto, não pode ser sem consequências. A visibilidade conquistada por populações historicamente marginalizadas significa também a emergência das violências contra essas populações.

Na medida em que grupos historicamente marginalizados passam a ocupar uma nova esfera pública desbloqueada pela redemocratização, seus anseios e necessidades, transformados em demandas concretas por direitos obrigam o Estado a enfrentar a permanência de processos violentos de despossessão sofridos por esses grupos. Primeiro porque ganha ressonância a ideia de que violência estrutural que experimentam hoje resulta dos mesmos processos históricos constitutivos do Estado e da acumulação de Capital no Brasil. Em segundo lugar porque a continuidade das estruturas de poder, ainda marcadas pela colonialidade, impõe ao Estado a tarefa de atuar sobre essas estruturas a fim de materializar a diversidade de expressões presumida na ordem constitucional como definidora da Nação.

A atuação militante desses grupos por décadas teve como efeito minar a ideologia homogeneizante de brasilidade que sustentou durante o período republicano a ordem jurídica e o Estado brasileiros. Ideias como democracia racial ou integração indígena foram rejeitadas nos círculos acadêmicos e virtualmente passaram a fazer parte do passado nas Ciências Sociais no Brasil. Entretanto, a retórica própria da ideologia de tons freyrianos que dominou a intelectualidade nacional por boa parte do século XX subsiste entre integrantes de elites políticas importantes no país³⁰. Essa cisão ideológica marca também uma fratura no interior do Estado.

Por outro lado, um conjunto de concessões realizadas no processo de redemocratização permite que as forças sociais e políticas na linha de frente da violência contra essas populações, garantam sua posição privilegiada na estrutura de poder. Mudanças estruturais na sociedade brasileira, como a reforma agrária e a redução da autonomia das Forças Armadas foram minimizadas. Dessa forma, os conflitos que em primeiro lugar deram origem à mobilização que resultou no reconhecimento de novos sujeitos permaneceram em seus elementos essenciais intocados. Poucos anos após a promulgação da nova Constituição já se ouviam discursos parlamentares, como já citado,

30 Durante a campanha eleitoral de 2018, por exemplo, o General Hamilton Mourão causou polêmica ao, em uma circunstância referir-se ao seu neto como resultado do “branqueamento da raça”, e em outra, ao atribuir o subdesenvolvimento nacional à “indolência” dos indígenas e à “malandragem” dos negros. Disponível em <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/mourao-diz-que-pais-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-negro/>> e <<https://oglobo.globo.com/brasil/mourao-diz-que-neto-branqueamento-da-raca-23134844>>. Acessado em 18 de janeiro de 2019.

reclamando a inefetividade das disposições constitucionais relativas aos quilombos.

A manutenção das estruturas de acesso e manutenção do poder, como o sistema eleitoral-partidário permitiu que a regulamentação das normas constitucionais relativas aos novos sujeitos constitucionais fosse manobrada – especialmente por representantes da elite latifundiária no país – de forma a reduzir a eficácia desses direitos, como visto no capítulo 2. Porém, casos como o conflito em Rio dos Macacos sugerem que os entraves ao gozo de direitos étnicos não provêm unicamente da resistência parlamentar contra sua efetivação. Em Rio dos Macacos, determinações legais são repetidamente violadas e os direitos étnicos ignorados inclusive pelo próprio poder judiciário.

No caso desta comunidade, podemos ver operando alguns mecanismos a partir dos quais podem-se acessar as estratégias de bloqueio contra o direito quilombola. Esses mecanismos entretanto são próprio de uma articulação ampla que sustenta a colonialidade do saber/poder: a) Instituições destinadas a garantir e efetivar direitos de comunidades tradicionais e grupos minoritários são secundarizadas na estrutura do Estado, com competências reduzidas, baixos orçamentos e pouco poder de barganha político; b) o próprio Poder Judiciário, garantidor da ordem jurídica, é refratário às demandas dos novos sujeitos constitucionais e sua atuação esbarra no desconhecimento e mesmo na ação consciente de seus integrantes contra o exercício desses direitos e c) a operação do racismo estrutural que se materializa na constituição de mecanismos de exclusão a partir de critérios étnico-raciais e dá sustentação ao processo de desumanização e exploração de populações não-europeias. Certamente estes não são os únicos entraves à efetivação dos direitos étnicos e nem mesmo dos direitos quilombolas. A diversidade de conflitos envolvendo territórios tradicionais significa também uma diversidade de elementos e tensões que podem se expressar. Os itens citados, entretanto, são comuns a conflitos dessa ordem e põem em relevo o papel do próprio Estado como agente violador de direitos. É partindo deles, portanto, que se pretende, a seguir, refletir sobre os movimentos ambíguos do Estado em relação aos novos sujeitos constitucionais.

Estado: Periferia e centro

No desenrolar do conflito estudado no Quilombo de Rio dos Macacos, desde a primeira ação reivindicatória ajuizada pela AGU por provocação da Marinha do Brasil, pode-se perceber o papel ambíguo das instituições estatais em face do pleito da comunidade. O Estado brasileiro não apenas ocupa o papel de garantidor e violador de direitos ao mesmo tempo. Como visto no capítulo 1, durante todo o processo de negociações envolvendo a comunidade, são frequentes os choques entre representantes de órgãos diferentes do poder estatal. Como exemplo, de um lado, Marinha do Brasil, AGU e Poder Judiciário colocam-se em alinhamento contrapondo a ação da FCP e do Inbra.

O próprio Incra, por razões ignoradas, segura a publicação do RTID por anos, até ser obrigado a fazê-lo mediante ordem judicial.

A análise das ambiguidades presentes na ação estatal no caso de Rio dos Macacos demanda um marco teórico que seja capaz de lidar com o Estado enquanto um fenômeno complexo que se expressa por uma miríade de instituições que conservam algum grau de autonomia entre si. Neste trabalho, meu ponto de partida será a obra *O Estado, o poder e o socialismo* (1985), de Nicos Poulantzas, que reflete sobre as relações entre Estado, poder e classes sociais em busca de uma atualização para a teoria marxiana do Estado. Na obra, Poulantzas propõe uma crítica ao que entende como teoria política tradicional, que reduz o Estado a uma instância de dominação, “no sentido em que cada classe dominante produziria seu próprio Estado, à sua medida e à sua conveniência, e manipulá-lo-ia à sua vontade, segundo seus interesses” (Poulantzas, 1985). Todo Estado, segundo essa chave de compreensão, redundaria em uma ditadura de classe.

Para Poulantzas, essa formulação que entende o Estado como mero instrumento da classe dominante, falha em captar dimensões importantes do Estado enquanto um fenômeno concreto. Primordialmente, para o autor, a questão que desafia essa concepção instrumental é que, assumindo o caráter de dominação de classe do Estado, por que as classes dominantes constituiriam este Estado, nacional-popular, organizado em sistemas representativos? Em outras palavras, como explicar o fato de que a maioria dos países capitalistas de então organizavam-se na forma de democracias liberais, permitindo a existência de conflitos de interesses no interior do próprio Estado?

As contradições internas ao Estado, presentes em qualquer sistema social capitalista, são evidências da insuficiência de teorias que percebam o Estado como uma entidade monolítica, unitária, que age de acordo com um conjunto de interesses coerentes. No caso da teoria política do marxismo tradicional, a concepção puramente instrumental é entendida por Poulantzas(1985) como uma redução incorreta do *aparelho de Estado* ao *poder de Estado*. O conceito de aparelho de Estado é emprestado da reflexão gramsciana sobre hegemonia e luta de classes. Na concepção de Gramsci, o poder estatal é exercido com uma combinação de força e consenso: além do Estado em sentido estrito, formado pelo que Gramsci chama de *aparelhos repressivos*, o exercício do poder estatal depende da formação de um consenso sobre sua própria legitimidade (Coutinho, 1989).

A formação desse consenso é a produção da hegemonia, a difusão de uma ideologia que sustenta a legitimidade do Estado. No entanto, para Gramsci os principais agentes de produção e difusão da ideologia hegemônica são agentes formalmente privados – como escolas, igrejas, jornais, etc. Tecnicamente, estes agentes não fazem parte do Estado, mas cumprem uma função em nome dele. Gramsci reúne todas essas instituições, às quais ele também se refere como *sociedade civil*, no

conceito de *aparelho hegemônico*. Atuando juntos, no exercício da força e na produção de consenso, o aparelho repressivo e o hegemônico formam o que Gramsci chama de *Estado ampliado* (Liguori e Voza, 2017).

Poulantzas incorpora em parte as categorias Gramscianas, especialmente a noção de que a construção de um consenso ideológico sobre a legitimação do Estado é essencial nos países capitalistas, não podendo o poder do Estado sustentar-se unicamente em mecanismos de coerção. Contudo, para Poulantzas a concepção de separação entre aparelhos ideológicos e repressivos é limitada e não deve ser entendida como uma fronteira fixa; pelo contrário, “de acordo com as formas de Estado e regime e de acordo com as fases de reprodução do capitalismo, certos aparelhos podem deslocar-se de uma esfera a outra, acumular ou permutar funções” (Poulantzas, 1985). Assim, Poulantzas assume que a produção do consenso social é realizada não apenas pelos agentes formalmente privados citados por Gramsci, mas também no interior do próprio Estado em sentido estrito.

Para construir esse consenso, o Estado não pode apoiar-se apenas na coerção. É preciso fazer concessões, incluir as classes subalternas na estrutura estatal, ainda que mantendo sua posição de subordinação. É preciso também que o Estado capitalista expanda seus campos de atuação, de forma a incidir positivamente sobre a produção de subjetividades úteis à reprodução do Capital e próprio Estado (Poulantzas, 1985). Isso explica, por exemplo, o funcionamento de ramos do Estado dedicados à escolarização, docilização e assistência social mínima para a classe trabalhadora. Dessa forma, o que Poulantzas chama de *aparelho de Estado* cumpre a dupla função de repressão/convencimento abrindo-se para a reprodução dos conflitos de classe em seu interior. *Aparelho de Estado* não se confunde, portanto com o *poder de Estado*, exercido sempre sem nome e na defesa dos interesses de longo prazo da burguesia.

O *poder de Estado*, não se expressa na forma de uma instituição específica ou pelo controle direto do Estado pela classe dominante. Pelo contrário, ele perpassa toda a estrutura do Estado, chamada por Poulantzas de *ossatura material do Estado* e a molda conforme as necessidades impostas concretamente pela luta de classes. Portanto, segundo Poulantzas,

“O Estado apresenta uma ossatura material própria que não pode de maneira alguma ser reduzida à simples dominação política. O aparelho de Estado, essa coisa de especial e por consequência temível, não se esgota no poder do Estado. Mas a dominação política está ela própria inscrita na materialidade institucional do Estado. Se o Estado não é integralmente produzido pelas classes dominantes, não o é também por elas monopolizado: o poder do Estado (o da burguesia no caso do Estado capitalista) está inscrito nesta materialidade.” (Poulantzas, 1985)

O Estado, na obra tardia de Poulantzas é descrito, portanto, como um lócus de expressão da luta de

classes. Ao invés de atuar como agente autônomo sobre os conflitos de classes, o Estado capitalista absorve os conflitos em sua ossatura material, evitando que escalem em mudanças estruturais na sociedade. Dessa forma, ele é capaz de compreender os embates no interior do Estado como expressão de uma luta política que atravessa as instituições estatais.

Pela mesma razão, Poulantzas rejeita o enquadramento das relações entre Estado e classes sociais no binômio estrutura/superestrutura, que tende a reduzir as formas de exercício do poder político a um epifenômeno das relações de produção. Fosse assim, provoca Poulantzas, as formas políticas e as estruturas econômicas seriam permutáveis entre si (Poulantzas, 1985). A observação dos processos históricos das sociedades capitalistas, entretanto, sugere o contrário: há um profundo embrincamento entre a forma do Estado Nacional e os sistemas econômicos capitalistas. A autovalorização do Capital privado, caractere central da economia capitalista exige um conjunto de pré-condições que são fornecidas pelo Estado.

Como demonstra Marx em *O Capital* (2011), o capitalismo depende fundamentalmente da generalização da forma mercadoria, que oculta as relações humanas e ilusoriamente as transmuta em relações entre mercadorias. Esse é o processo que Marx identifica como *fetichismo de mercadoria*, a projeção de um poder quase místico sobre um objeto. No caso, a ideia de que as mercadorias possuem um valor em si. A forma mercadoria permite a extrapolação da lógica de mercado para a distribuição de qualquer bem, incluindo a própria força de trabalho dos indivíduos. Porém, a forma mercadoria só pode ganhar materialidade a partir de um substrato jurídico-político que lhe dê concretude. Essa é a função do Estado quando atua como garantidor da propriedade privada e das relações contratuais, mas também quando age na constituição de subjetividades aptas à produção, ao consumo e que internalizem a disciplina do trabalho necessária para a extração de mais-valia.

Portanto a constituição dos Estados Modernos se dá de forma simbiótica em relação à ascensão das economias capitalistas. Como consequência, a forma Estado não deve ser entendida como um fenômeno externo à sua estrutura econômica. Contudo, Estado e economia no sistema capitalista não se confundem. Um dos traços distintivos do capitalismo é justamente a autonomia relativa do Estado em relação Mercado. A explicação de Poulantzas é que a burguesia também não forma um bloco unitário, sendo composta por uma diversidade de frações cujos interesses de curto e médio prazo podem ser conflitantes. Para mediar os conflitos entre as frações adversárias no interior das elites nacionais, os Estado precisam manter certo grau de autonomia em relação a cada um dos grupos que compõem essas elites (Poulantzas, 1985).

O Estado funciona, portanto, como uma arena na qual os conflitos sociais ganham ressonância e uma instância mediadora para a ação política. Isso significa que o *poder de Estado* será sempre

exercido em nome dos interesses da classe dominante, porém as classes subalternas ainda são capazes de impor derrotas à burguesia e forçar a realização de concessões por meio de políticas públicas como, por exemplo, previdência social ou direitos trabalhistas. Contudo, significa também que a ossatura material do Estado pode ser rearranjada em resposta às derrotas políticas impostas pela classe trabalhadora. Uma estratégia possível de reação ao fortalecimento da posição da classe trabalhadora é a *periferização* das instituições estatais que reverberam suas demandas.

No caso brasileiro, a ascensão de novos sujeitos constitucionais foi contraposta por movimentos frequentes de limitação das competências dos órgãos destinados à sua proteção. A posição subordinada de órgãos como o Incra, a FCP e a Funai contrasta com a autonomia garantida a outros como as Forças Armadas. As disparidades de força entre órgãos governamentais criam uma relação análoga à cisão centro/periferia no interior do Estado, garantindo que em situação de conflito entre as instituições, os órgãos representativos dos interesses das elites tenha maior capacidade de agir. As fronteiras dessa geografia interna do Estado são trançadas segundo a distribuição dos fatores reais e sempre de forma a sustentar a hegemonia da classe dominante.

Outros exemplos das tentativas de reduzir o poder relativo das instituições alinhadas a demandas dos novos sujeitos constitucionais são a transferência das competências da demarcação de terras quilombolas do Incra para a FCP – que não conta com a estrutura e expertise do primeiro – promovida pelo Decreto 3.912/2001. Como aponta o antropólogo Alfredo Wagner Berna (2011), "Inexistindo uma reforma do Estado, coadunada com as novas disposições constitucionais, a solução burocrática foi pensada sempre com o propósito de articulá-las com as estruturas administrativas preexistentes, acrescentando à sua capacidade operacional atributos étnicos". Ainda mais explícitas no intento são as propostas legislativas citadas anteriormente, para transferir as competências de demarcação de terras indígenas e quilombolas do Poder Executivo federal para o Congresso Nacional – mais vulnerável ao lobby de latifundiários, madeireiras, mineradoras e especuladores imobiliários. Exemplo mais recente foi promovido por meio da MP 870/2019, que transfere para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) – historicamente ligado aos interesses da elite agrária nacional – a competência para decidir sobre “reforma agrária, regularização fundiária de áreas rurais, Amazônia Legal, terras indígenas e quilombolas”.

No mesmo ato, a Funai, antes integrante do Ministério da Justiça, foi transferida para a estrutura do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos – pasta com um menor poder de negociação no âmbito da Administração Pública Federal. Além disso, o órgão foi destituído de uma de suas principais funções, que é a demarcação de terras indígenas. Além de criar um obstáculo prático à efetivação dos direitos constitucionais, a disposição de competências prevista na MP 870/2019 fragiliza a posição do direito ao território no conjunto dos direitos fundamentais

titularizados pelas comunidades tradicionais. A inclusão dos territórios de povos tradicionais na alçada do MAPA responde a uma lógica de aproveitamento econômico da terra que diverge da noção de territorialidade inscrita no projeto político da Constituição de 1988, calcado no reconhecimento da diferença e da diversidade étnico-racial.

O desequilíbrio de poderes entre as instituições do Estado é visível no desenrolar do conflito entre a Marinha do Brasil e a Comunidade de Rio dos Macacos. A restrição de acesso imposta pelo comando da BNA aos técnicos do Incra, por exemplo, sinaliza a capacidade das Forças Armadas de impor seus interesses mesmo contra o exercício regular das competências do órgão responsável pela demarcação do território quilombola. No sentido oposto, as evidências de que a resistência do Incra na publicação do RTID seriam resultado de pressões externas sugerem a fragilidade do órgão em face de outras instituições do Estado.

Portanto, a garantia de direitos aos novos sujeitos constitucionais depende não apenas da constitucionalização de seus direitos, mas na reestruturação do Estado de forma a fortalecer a posição relativa das instituições responsáveis por promover a defesa dos interesses desses novos sujeitos. Tal fortalecimento se dá pela defesa da autonomia dessas instituições no âmbito de suas competências e pelo alargamento dessas competências, de modo a garantir que tenham todos os instrumentos necessários para fornecer aos povos tradicionais as condições materiais necessárias para sua reprodução sociocultural com a manutenção de suas especificidades étnico-raciais.

Contudo, o redesenho das instituições estatais de modo a tornar ineficazes as normas constitucionais é apenas uma forma pela qual as estruturas tradicionais de poder podem garantir seu prestígio relativo mesmo com a ascensão de grupos marginalizados à posição de sujeitos de direitos. No processo de aplicação da norma, a estrutura estatal também atua de modo a mitigar os avanços no sentido de um efetivo reconhecimento dos povos tradicionais como parte da comunidade política nacional mantendo suas singularidades.

A impermeabilidade do Poder Judiciário aos Direitos Étnicos

O modelo de análise do Estado proposto por Poulantzas encontra um análogo e precursor nas reflexões de Evgeny Pachukanis (2017) sobre a relação entre Direito, Capitalismo e classes sociais. Contemporâneo ao processo revolucionário soviético, as investigações de Pachukanis sobre o desenvolvimento do sistema jurídico sob o regime socialista o levaram a uma crítica da estrutura e ideologia do Direito a partir do materialismo marxiano. A teoria geral do Direito, percebe Pachukanis, é composta por uma constelação de categorias jurídicas fundamentais, como *norma jurídica*, *relação jurídica* e *sujeito de direito*. Esses conceitos, argumenta, são construídos a partir da “elaboração lógica das normas de direito positivo” (Pachukanis, 2017), uma abstração posterior,

portanto, ao fenômeno concreto das relações sociais e das próprias normas de direito positivo. Não obstante, aponta Pachukanis (2017), juristas neokantianos insistem em encarar as categorias jurídicas fundamentais como formas autônomas e condições de possibilidade do conhecimento sobre o direito.

Pachukanis não nega a existência de categorias fundamentais do Direito, expressas nos ordenamento e nos comentários a ele; suas ressalvas referem-se à autonomia das ciências jurídicas como disciplina teórica. Por isso, assim como a leitura materialista de Marx levou à elaboração teórica da economia política a partir de questões práticas, Pachukanis assume a tarefa de analisar as definições fundamentais da forma jurídica a partir de sua materialidade. Contudo, sua crítica não se limita ao idealismo dos neokantianos: Pachukanis ataca também as teorias psicológicas e sociológicas do Direito, que buscam explicações para os fenômenos jurídicos apenas nas lutas por interesses políticos, como manifestações da coerção estatal ou como representações da psiquê humana. Para o jurista soviético, essas leituras não consideram em sua formulação a “forma do direito enquanto tal”, e, por isso, ignoram de todo a questão³¹.

Podemos propor aqui questão semelhante àquela enfrentada por Nicos Poulantzas na análise do Estado capitalista: Verifica-se facilmente que o direito pode ser manobrado segundo os interesses de classe do grupo dominante e que com frequência as normas jurídicas favorecem a manutenção de relações de opressão e violência. Porém, se for o caso de o direito servir como mera correia de transmissão dos interesses da burguesia, caso tenha um caráter apenas instrumental, como explicar o comportamento dinâmico do ordenamento jurídico, pontuado por distensões e reacomodações de interesses? Como explicar os frequentes exemplos de demandas populares por direitos e que são capazes de alcançar relativo grau de sucesso? Por que o direito nas sociedade capitalistas assume essa forma específica e não qualquer outra?

Para iniciar a resposta dessas questões, a teoria marxista, na compreensão de Pachukanis, não pode limitar-se a investigar o conteúdo material das normas jurídicas, mas “oferecer uma interpretação materialista da própria regulamentação jurídica como uma forma histórica determinada”. Ou seja, a função da crítica marxista ao Direito é explicitar a articulação entre os elementos fundamentais da teoria geral do direito contemporânea e o substrato de relações sociais concretas. Como já referido anteriormente, no âmbito do pensamento marxiano a generalização da forma mercadoria como meio fundamental de produção e circulação de valores é um dos elementos definidores da estrutura

31 A questão da forma jurídica para Pachukanis é imprescindível para o desenvolvimento da teoria do Direito. Sem ela, afirma Pachukanis, “o resultado que obtemos é uma história das formas econômicas com um colorido jurídico mais ou menos acentuado ou uma história das instituições, mas de modo nenhum uma teoria geral do direito” (Pachukanis, 2017).

econômica subjacente às expressões da cultura humana nas sociedades capitalistas. Entretanto, a forma mercadoria não é completamente autônoma nem externa aos elementos superestruturais que formam o Estado e o Direito.

Em sua *Crítica do programa de Gotha* (2012), Marx mostra que para gerar seus efeitos econômicos – em especial a autovalorização do valor – a forma mercadoria depende de um conjunto de condições. Para que uma economia de mercado se mantenha, ao menos dois sujeitos precisam

“estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica” (Marx, 2011)

A generalização da forma mercadoria demanda, portanto, que os sujeitos envolvidos nas trocas de mercadorias o façam obedecendo a um *princípio de equivalência*, como sujeitos que dispõem da propriedade de um bem e o trocam consensualmente por propriedades de outro sujeito. Os sistemas jurídicos capitalistas se desenvolveram historicamente para construir a ossatura normativa – o quadro de categorias jurídicas e normas positivas que são sua condição de possibilidade – do sujeito que otimiza a reprodução das relações capitalistas, a quem a teoria do direito chama de *sujeito de direito*.

A partir da relação ideal entre agentes de mercado, os sistemas jurídicos modernos dão origem à categoria do *sujeito de direito*, que guarda, portanto, os caracteres de sua origem: o sujeito de direito é em seus fundamentos o livre proprietário privado, homem e branco. Sua condição de proprietário, o vínculo de exclusividade que se estabelece entre ele e sua propriedade, é garantido pelo Estado, logo, é um vínculo jurídico. No exercício de sua vontade, os sujeitos de direitos podem dispor de suas propriedades entre si. O vínculo criado entre os sujeitos proprietários ganha proteção estatal na forma do contrato. Essa lógica de estruturação das relações sociais própria das relações mercantis torna-se a estrutura fundamental de todas as relações jurídicas.

No mundo do trabalho, o conceito de *sujeito de direito* possibilita que as relações de trabalho sejam descritas como relações de troca submetidas ao princípio da equivalência: na forma de um contrato, os trabalhadores, proprietários de sua própria força de trabalho, a vendem livremente em troca de um salário aos donos dos meios de produção, proprietários das máquinas, ferramentas, insumos, recursos financeiros, etc. A estrutura produtiva das sociedades capitalistas têm, portanto, um substrato jurídico que as estabiliza e justifica. Portanto, para Pachukanis, assim como a forma mercadoria é a categoria fundamental do sistema econômico capitalista, o sujeito de direito é a

forma específica do direito moderno³².

Todas as categorias jurídicas fundamentais, argumenta, Pachukanis derivam da noção de *sujeito de direito* e, assim, compartilham de seus pressupostos, regulamentando as ações de um sujeito que interage com o mundo a partir da lógica de interação mercantil. Essas categorias construídas teoricamente a partir de relações concretas são incorporadas no teoria geral do direito burguesa e naturalizadas. De regulamentações posteriores de relações sociais, as categorias jurídicas tornam-se, na forma das teorias neokantianas criticadas por Pachukanis, condições de possibilidade do conhecimento sobre o direito e o sentido do processo histórico se inverte na ideologia hegemônica dos juristas: as categorias abstratas do direito passam a ser vistas como a origem das relações sociais.

Em relação ao processo de naturalização das categorias jurídicas, destaca-se a questão da relação complicada entre os juristas e a reflexão histórica sobre o direito. Segundo o historiador português, António Manuel Hespanha, a história do direito cumpre, no âmbito das disciplinas dogmáticas, a função de fundamentar o pressuposto implícito e acrítico de que o direito contemporâneo é racional, necessário, definitivo. A atenção que o campo jurídico dá à sua própria história fica, portanto, limitada à dimensão funcional do estudo, sendo com frequência manejada como instrumento de legitimação do direito estabelecido (Hespanha, 2005). A mistificação da história do direito permite que a inversão idealista sobre as categorias fundamentais seja ocultada e incorporada no ensino jurídico, tornando-se o paradigma da reflexão jurídica.

Quando o processo constituinte que resultou na CF/88 incorporou novos agentes como sujeitos do direito constitucional, abriu o ordenamento jurídico para as demandas próprias desses novos sujeitos. Porém, as questões enfrentadas pelos novos sujeitos, em especial por populações tradicionais, desafiam os limites da forma jurídica: a inclusão no sistema constitucional de um direito fundamental à diferença étnico-cultural abre o ordenamento jurídico ao reconhecimento de organizações sociais e relações sociais que não são redutíveis às categorias jurídicas tradicionais. Como resultado, há um descompasso entre as promessas de garantias de direitos inscritas no texto constitucional e a rede de conceitos que formam a ideologia dos juristas.

32 Refiro-me aos sistemas jurídicos derivados das tradições civilistas continentais e anglo-saxãs, cujo processo de desenvolvimento histórico na Modernidade acompanhou de forma simbiótica o desenvolvimento dos Estados-Nacionais e do sistema capitalista global. O uso da nomenclatura *direito capitalista*, considerando o marco teórico escolhido na tese, seria pleonástico – todo o fenômeno a que chamamos direito, argumenta Pachukanis, foi construído como mecanismo de reprodução da dinâmica capitalista. Não caberia, portanto, falar de um direito socialista, já que a forma jurídica, o direito como o conhecemos, não teria razão de existir sem a economia e o Estado capitalistas.

Novas³³ formas de conflitos, e novas formas de relações sociais demandam a construção de novos conceitos. No entanto, os desdobramentos conceituais da inserção do art. 215 da CF e suas implicações jurídicas foram recebidos por parte dos constitucionalistas com incompreensão, como mostra Evandro Duarte(2011) ao apontar as dificuldades de José Afonso da Silva para encontrar um lugar para os direitos indígenas em seu sistema de classificação das normas constitucionais. Ao tratar dos direitos sociais, José Afonso da Silva exclui do rol os direitos dos povos indígenas e confessa a inadequação de suas categorias para a classificação dessas normas. Essa inadequação, sugere Duarte, decorre da incompreensão de Silva em relação às especificidades dos direitos étnico-culturais.

Em primeiro lugar, os grupos sociais representado na forma dos novos sujeitos constitucionais não se definem por serem posições nas relações de consumo e produção³⁴. Além disso, as situações de desprivilegio a serem enfrentadas pelos direitos étnicos não se limitam a desigualdades econômicas. A inserção de novos sujeitos também abre “uma dimensão da liberdade vinculada ao igual respeito e consideração no uso da liberdade de criação, de invenção, de memória pública de determinados grupos sociais”(Duarte, 2011) de forma que o reconhecimento social implica também no reconhecimento desses grupos como instâncias criadoras do próprio ordenamento jurídico. Contudo, as potencialidades que se abrem ao direito a partir da ideia de um direito fundamental à diferença étnico-racial, são obstadas pela refratariedade dos operadores do direito aos pressupostos que sustentam esse direito.

O paradigma de vida comunitária comum a tantas comunidades tradicionais manifesta-se na forma de uma rede de relações sociais tanto entre seres humanos, quanto entre estes e o mundo a sua volta, que são incompatíveis com as categorias jurídicas tradicionais. Em relação ao caso de Rio dos Macacos, a forma específica de territorialidade da comunidade – de interação com seu território – visivelmente entra em choque com as categorias jurídicas relativas a propriedade. Formalmente, essa seria uma falsa questão, posto que o ordenamento jurídico, como visto, conta com instrumentos de reconhecimento e garantia da territorialidade quilombola. O que se verifica no caso concreto, entretanto, é uma realidade bastante diferente.

Com base no artigo 1.228 do Código Civil, o magistrado responsável pela ação reivindicatória que

33 Novos do ponto de vista do sistema jurídico, que até a promulgação da CF/88 descaracterizam os processos de coerção violenta experimentados pelos povos tradicionais pelo silêncio legislativo ou mesmo pela legitimação jurídica da violência.

34 José Afonso da Silva propõe duas formas de categorização dos direitos sociais: a primeira, baseada no direito constitucional positivo, inclui os direitos arrolados no art. 6º da CF/88, excluídos os direitos indígenas. A segunda, de natureza didática, divide os direitos sociais entre direitos sociais do homem como produtor e como consumidor, novamente excluindo os direitos indígenas.

deu início à escalada do conflito confere à Marinha do Brasil tratamento equiparável ao de um proprietário privado e defere pedido de tutela antecipada para determinar a retirada, compulsória se necessário, dos membros da comunidade. O status da comunidades como remanescente de quilombo não é apontada pela AGU na petição inicial e conseqüentemente é desconsiderada no julgamento da tutela preventiva. De sua parte, mesmo tendo sido informada pela própria comunidade sobre sua especificidade étnico-racial, a DPU ignora o fato e sequer recorre da decisão que determina a desocupação da comunidade (Chaves, 2017).

De fato, a identidade quilombola dos integrantes da comunidade é completamente ignorada pelo poder judiciário em todo o andamento da ação reivindicatória. Todo o quadro de categorias manejado pelas instituições jurídicas no processo refere-se ao disciplinamento civil das relações de propriedade privada. A questão dos direitos étnicos ao território só chega a afetar a ação reivindicatória de forma transversal, na medida em que o cumprimento da ordem de despejo das famílias sofre sucessivos adiamentos graças à articulação política da comunidade, em especial junto a órgãos do poder executivo. É destacado o apoio de entidades do poder público vinculadas à temática da diversidade étnico-racial como o Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra – CDCN, órgão articulador de programas e políticas públicas de enfrentamento às desigualdades etnicorraciais da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia – SEPROMI e a FCP.

O entrecruzamento entre processo judicial e mobilização política é uma estratégia recorrente nas lutas de movimentos sociais no Brasil. Analisando processos de luta social na cidade de Recife na década de 1980, Boaventura de Sousa Santos(1995) descreve um conjunto de estratégias utilizadas por movimentos sociais para integrar a atuação jurídica a uma ampla mobilização política, incrementando as possibilidades de êxito nas ações judiciais. Para atuar frente a um poder judiciário refratário às demandas populares, os movimentos sociais mobilizam recursos legais (e por vezes ilegais), políticos e ideológicos para “redefinir o conflito de forma a redistribuir suas legalidades e ilegalidades em favor dos residentes” (Santos, 1995). Nesse processo, fazem avançar interpretações inovadoras das normas jurídicas que, incorporadas pelas instituições, recriam elementos do próprio direito.

Essa perspectiva sociológica destaca o caráter criativo das estratégias de luta social, que permitem a evolução do direito face ao incremento de complexidade da sociedade. A partir desse enquadramento as instituições do Estado, seus procedimentos e códigos, em especial os órgãos do poder judiciário e correlatos, podem ser entendidos como arenas onde a disputa política também se desenrola – seguindo códigos próprios, evidentemente. No entanto, estes espaços na estrutura do Estado não são lugares de poder neutros: como visto na seção sobre as contribuições de Pachukanis,

a estrutura de antagonismo social que molda as relações humanas em uma sociedade são inscritas na ossatura material de suas instituições.

Desde a promulgação da CF/88, apesar de novos dispositivos legais que visam a proteção de grupos étnico-raciais minoritários, nenhum movimento de projeção nacional foi feito no sentido de adequar a linguagem e as categorias do direito à realidade dos novos sujeitos constitucionais – com suas concepções próprias de propriedade, território, comunidade, trabalho, etc. Na visão de Alfredo Wagner Berna, os avanços em direção à efetivação do direito às diferenças étnico-culturais ou étnico-raciais

"[...] que levaram alguns juristas a falar em um ‘Estado Pluriétnico’ ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma política étnica e nem tampouco em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica."

As instituições jurídicas, em especial, cumprem papel fundamental na eficácia (ou falta dela) da Lei fundamental em razão de sua função constitucional na garantia do exercício dos direitos fundamentais mesmo em face de violações perpetradas pelo Estado. No entanto, as estruturas mais básicas que formam as instituições jurídicas permaneceram praticamente inalteradas mesmo diante do cenário de uma nova ordem constitucional. O ensino jurídico, por exemplo, não recebeu modificações nesse sentido, de forma que os direitos relativos à diferença étnico-racial não fazem parte dos currículos universitários.

A dogmática constitucional, principal fonte de formação dos juristas brasileiros, também não foi capaz de incorporar as mudanças do ordenamento jurídico pós-88. No processo de produção desta tese foram consultados 101 manuais de direito constitucional, conjunto que até dezembro de 2018 compreendia todas as obras do gênero disponíveis nas bibliotecas do Senado Federal e da Câmara dos Deputados. Em nenhum deles foi encontrado tópico ou subtópico referente ao art. 64 do ADCT ou qualquer referência ao direito territorial quilombola. Os direitos indígenas, que contam com um capítulo próprio no texto constitucional, constavam em todos os manuais, porém com comentários breves resumindo o próprio texto do capítulo VIII da CF/88. Em nenhum dos livros consultados foi encontrada referência aos conceitos de *direitos originários*, *etnicidade* ou *Estado Pluriétnico*.

Assim, podemos afirmar que apesar de incorporados à ordem constitucional, os novos sujeitos e as reverberações do seu reconhecimento são ignorados no cotidiano do ensino jurídico. Essa falha na formação dos juristas pode explicar em parte as dificuldades de juízes, defensores públicos e membro do MP em compreender e aplicar as normas relativas a quilombolas, indígenas e outros grupos. Os mecanismos de admissão nas carreiras jurídicas também reforçam essa tendência

privilegiando a contratação de profissionais provenientes das camadas dominantes da população e desconectados dos conflitos reais envolvendo comunidades não-hegemônicas. A articulação de todos esses elementos estruturantes do campo jurídico resulta em um aparato estatal que independente das intenções de seus agentes permite a reprodução de relações sociais fundadas na violência e na despossessão.

Uma questão final para a reflexão sobre os obstáculos à efetivação do direitos étnicos é a seletividade na manifestação da violência. Considerando o pano-de-fundo da violência colonial que marca todo o processo civilizatório nacional, a seguir, discorro sobre como a hierarquização social baseada em critérios raciais molda e se expressa nas instituições jurídicas e políticas.

Racismo estrutural: Colonialismo e Capitalismo

Por meio século a ideia de democracia racial derivada do pensamento de Gilberto Freyre dominou o discurso público sobre raça no Brasil e foi alçado mesmo a narrativa oficial do Estado: identidade nacional e miscigenação racial foram de tal forma identificados à noção de brasilidade que questionamentos aos pressupostos da democracia racial eram tratados como riscos ao próprio Estado. Por isso a luta antirracista foi tratada pela maior parte de nossa história republicana como um sectarismo danoso à ordem social. Por isso, “desde a década de 1930 ocorreu uma atuação repressiva às associações de afro-descendentes, sustentada por uma visão policial que classificava essas associações como ‘introdutoras’ da questão racial no Brasil e, por consequência, geradoras de conflitos que poderiam desestabilizar a ‘democracia racial brasileira’.” (Kössling, 2008).

Nesse cenário de sufocamento da militância antirracista, consolidou-se no imaginário social brasileiro a noção de racismo como prática individual, expressa pela discriminação aberta contra determinado sujeito. Tanto no senso comum quanto implicitamente na análise de cientistas sociais, o racismo é descrito como um fenômeno ideológico ou uma crença individual (Bonilla-silva, 2015). Essa chave de compreensão do racismo molda inclusive as estratégias de combate ao racismo incorporadas pelo direito brasileiro, como a lei 7.716/89. Diploma de natureza penal, a lei presume sempre a existência de um indivíduo que age motivado pelo dolo – no caso, a realidade psíquica do preconceito racial.

A atuação de importantes figuras do Movimento Negro dentro e fora da Academia a partir do fim da década de 1970 foi fundamental para que as reflexões sobre raça e racismo no Brasil pudessem tomar como ponto de partida a crítica das estruturas sociais que reproduzem desigualdades sociais de forma racializada e independente das intenções dos indivíduos que as compõem. Nesse sentido, podemos nos aproveitar do trabalho de Eduardo Bonilla-Silva (2015) que propõe uma perspectiva institucional para a compreensão do racismo: ao invés de pensar a racismo segundo suas expressões

individuais, Bonilla-Silva propõe o conceito de *sistemas sociais racializados* como uma alternativa para referir-se a “sociedades em que os níveis econômico, político, social e ideológico são parcialmente estruturados pela distribuição dos sujeitos em categorias ou raças”³⁵.

Sociedades desse tipo, argumenta Bonilla-Silva, só podem existir quando um discurso sobre a raça é articulado com práticas sociais de subordinação e dominação entre grupos raciais distintos. Por isso, as formações sociais baseadas em hierarquias raciais só emergem depois da expansão imperialista europeia sobre as Américas e a África (Bonilla-silva, 2015). Para entender como as relações raciais hierarquizadas passam a determinar a estrutura normativa das instituições e logo sua atuação, é preciso voltar à questão da relação entre norma e fato social já vista na leitura da obra de Pachukanis. As formas sociais, expressas nas relações concretas são temporal e logicamente anteriores aos ordenamentos normativos, assim, as relações reais de poder se inscrevem na estrutura institucionais de toda sociedade. Dessa forma, O caráter racial da ordem social vigente nas sociedade pós-coloniais refletido em todos os seus subsistemas, o que leva Bonilla-Silva à conclusão de que em uma formação social racializada, a dinâmica de funcionamento considerada normal das instituições incluirá sempre um componente racial (Bonilla-silva, 2015).

O desenvolvimento conceitual do racismo institucional remete ao trabalho de militantes negros nos Estados Unidos da década de 1960, como Kwame Turé e Charles Hamilton, que na obra *Black Power: The politics of liberation*, comparam a opressão racial nos Estados Unidos ao domínio colonial na época ainda exercido por países europeus sobre territórios no continente africano (Souza, 2011). Nos anos 1990, o conceito ganha nova projeção ao ser recuperado e reformulado no âmbito das investigações sobre a morte do jovem negro, Stephen Lawrence, por um grupo supremacista branco em 1993. O relatório final sobre o caso, que analisou a atuação das instituições públicas, em especial da polícia, traz como uma das definições de racismo institucional o seguinte:

“Racismo institucional tem sido definido como o conjunto de leis, costumes e práticas estabelecidas que sistematicamente refletem e produzem desigualdades raciais na sociedade. Se consequências racistas se somam às leis, costumes e práticas institucionais, a instituição em si é racista, quer os indivíduos mantendo essas práticas tenham intenções racistas ou não³⁶.”

O que caracteriza o racismo institucional, portanto, é o fato de que o racismo constitui o funcionamento normal das instituições, prescindindo de intencionalidade dos indivíduos, para a

35 “I propose the more general concept of racialized social systems as the starting point for an alternative framework. This term refers to societies in which economic, political, social, and ideological levels are partially structured by the placement of actors in racial categories or races.”

36 “Institutional racism has been defined as those established laws, customs, and practices which systematically reflect and produce racial inequalities in society. If racist consequences accrue to institutional laws, customs or practices, the institution is racist whether or not the individuals maintaining those practices have racial intentions.”

geração do resultado discriminatório (Almeida, 2018). O racismo institucional se expressa, por exemplo, na presença desproporcional de pessoas negras entre a população carcerária, na disparidade entre brancos e negros vítimas da violência policial ou na subrepresentação da população negra nos espaços universitários. Em todos esses casos, a desigualdade racial surge como produto da operação das instituições a despeito dos caracteres ideológicos e psicológicos dos agentes que as integram.

A dinâmica das relações raciais não se dá em um contexto puramente discursivo; o conjunto de fenômenos que evidenciam a cristalização de hierarquias raciais resultam de práticas de governo, regulamentações jurídicas, desenhos institucionais, além de representações culturais que, todos juntos, atribuem impositivamente a determinados grupos sociais uma normatividade específica. Uma deontologia, explícita ou implícita, que sobredetermina os corpos desses indivíduos vinculando-os a comportamentos, epistemologias, posições sociais e espaços físicos. É certo que essa sobredeterminação é contrafactual; as subjetividades subalternas impõe constantes resistências à pressão homogeneizante exercida por meio da multitude de aparatos de poder.

Portanto, qualquer análise sobre relações raciais deve levar em consideração que a categoria *raça* não pode ser tratada simplesmente como um descritor estático da realidade. Como aponta Eduardo Bonilla-Silva, há um consenso entre as ciências sociais de que o conceito de *raça* é determinado socialmente e não por caracteres biológicos. Contudo, apesar de ser assumida como premissa no campo acadêmico, a ideia da *raça* como construção social raramente recebe alguma elaboração. Em primeiro lugar, importa destacar que a natureza contingente das categorias raciais não implica na negação de sua realidade. Bonilla-Silva aborda a questão de forma didática:

“Agentes em posições raciais não ocupam essas posições porque pertencem a *raça* X ou Y, mas porque X ou Y foi socialmente definido como *raça*. As características fenotípicas (ou seja, biologicamente herdadas) dos sujeitos, como a cor da pele e a cor e textura do cabelo, são comumente, ainda que nem sempre, usadas para denotar distinções raciais³⁷” (Bonilla-silva, 2015).

Dizer que as categorias raciais são socialmente determinadas nos leva a duas conclusões que são apenas aparentemente contraditórias: a) o conteúdo das distintas categorias raciais não é externo as relações sociais, políticas e econômicas de uma sociedade e b) os sistemas sociais racializados geram efeitos discriminatórios que são reais e mensuráveis.

A materialidade das relações raciais é hoje objeto privilegiado de estudos dos chamados novos

37 “Actors in racial positions do not occupy those positions because they are of X or Y race, but because X or Y has been socially defined as a race. Actors' phenotypical (i.e., biologically inherited) characteristics, such as skin tone and hair color and texture, are usually, although not always (Barth 1969; Miles 1993), used to denote racial distinctions.”

materialismos, que influenciados pelos aportes de Gilles Deleuze, Bruno Latour e Donna Haraway questionam “o privilégio dado ao ser humano no binarismo humano/não-humano, além da ênfase na mente e na subjetividade e na construção da matéria como passiva e inerte, assim, no núcleo desta última virada teórica está uma preocupação com as propriedades agenciais da própria matéria³⁸”. (Ellenzweig e Zammito, 2017). Dessa forma, o estudo das relações raciais pode buscar os fundamentos da ordem racial na articulação entre elementos humanos e não-humanos para a constituição das categorias raciais. Esse ponto de vista, é diametralmente oposto às expressões do social-construcionismo que descreve as classificações raciais como ficções arbitrárias criadas para encobrir relações de poder. A superação das relações reais de opressão dependeriam, nesse sentido, da denúncia do caráter ficcional da raça e seu conseqüente abandono em favor de um universalismo estratégico, no exercício de um pensamento pós-racial³⁹.

Após a *virada linguística*, promovida por expoentes do pós-modernismo francês como Jacques Derrida e Julia Kristeva, o modelo de relação significante/significado proposto para a teoria da linguística de Saussure foi incorporado pela teoria social por influência dos autores pós-modernos (Saldanha, 2006). Na concepção saussuriana, a relação entre significantes e significados é contingente, ou seja, dependente de um “sistema formal de diferenças arbitrárias” que lhe dê um conteúdo de significado. No âmbito da virada linguística, o construcionismo linguístico de Saussure é aplicado às categorias de estratificação social, sob o pressuposto de que a sociedade opera de forma análoga aos signos saussurianos (Saldanha, 2006).

Sob essa perspectiva, experiências de opressão no interior de sistemas sociais estratificados seriam resultado da exclusão discursiva do Outro. A resistência desse Outro à sobredeterminação de sua identidade seria, dessa forma, a expressão mais imediata da ação política. A política nesses termos, argumenta Saldanha(2006), passa a referir-se apenas à “formação de coalizões heterogêneas entre os excluídos para combater os significantes vindos dos dominadores”⁴⁰. Para os neo-materialistas⁴¹, os elementos constituintes do que chamamos de raça, não interagem entre si na forma de significantes-significados. Ao invés disso, interagem materialmente, como engrenagens em uma máquina; a *assemblage* de um conjunto potencialmente infinito de elementos que constroem a

38 “What is taken to constitute the “new materialism” is typically said to question the privilege given to the human being in the human/nonhuman binary, along with the emphasis on mind and subjectivity and the construal of matter as passive and inert, so at the core of this latest turn in theory is a preoccupation with the agential properties of matter itself.”

39 Semelhante, por exemplo, ao humanismo global de Paul Gilroy em (2000) e (2004).

40 “Politics is then about the formation of heterogeneous coalitions amongst the disenfranchised to wrestle signifiers from the dominant”

41 Cf. (Fox e Alldred, 2017), (Ellenzweig e Zammito, 2017) e (Tuin e Dolphijn, 2010).

experiência vivida do pertencimento racial.

Enquanto a concepção social-construcionista busca e enfrenta as manifestações da raça na ordem do discurso, a perspectiva neomaterialista toma como seu objeto de reflexão as articulações concretas entre os corpos, as coisas e os lugares. Importa saber como os indivíduos corporificados vivem, comem, amam, trabalham, etc. Nessas interações cotidianas entre si e com o mundo, os indivíduos são inseridos em assemblages formadas por pessoas, conceitos, ferramentas, tecnologias (Warmington, 2009). Assim, *agência* deixa de ser um caractere exclusivamente humano, agora também compartilhado por essas redes complexas de sujeitos, objeto e ideias que são as assemblages. Saldanha (2006) oferece como exemplo a noção de branquitude nos Estados Unidos como uma conexão viscosa entre propriedade, privilégio e o fenótipo caucasiano.

A ideia de viscosidade é proposta por Saldanha para referir-se à relação dinâmica que pode existir entre os elementos de uma assemblage. Segundo o autor,

“Viscosidade significa que as características físicas de uma substância explicam seu movimentos característicos. Há espessamentos locais e temporários de corpos em interação, que então coletivamente tornam-se pegajosos, capazes de capturar outros corpos como eles: um bolor emergente. Sob as devidas circunstâncias, a coletividade se dissolve, os corpos que a constituem fluando livres novamente. O mundo é uma imensa massa de viscosidades, ficando mais espesso aqui, mais tênue ali⁴².” (Saldanha, 2006)

Trata-se de um fluxo contínuo no qual os elementos da assemblage podem se conectar ou se desagregar com o passar do tempo. Entretanto, esse fluxo não é destituído de pontos rígidos. De fato, na recombinação contínua de seus elementos, a fixidez da assemblage emerge do fluxo, diante de determinadas condições (Saldanha, 2006). Essa perspectiva é apropriada para pensarmos a raça se entendermos que os elementos que a constituem não são estáveis e muito menos derivam de uma essência dos sujeitos. Os corpos podem se agregar ou desagregar em categorias diferenciais em função da operação de dispositivos, sempre irregular e caótica. Na articulação entre positivities de um poder que pretende enquadrar os corpos e as resistências a ele, as linha de força que incidem sobre os corpos podem aumentar ou diminuir a viscosidade dos agregados que compõem a raça. É uma postura epistemológica bastante diferente da tentativa de pensar as diferentes raças como unidades discretas passíveis de classificação taxonômica.

A questão do racismo é deslocada, assim, para as práticas e relações que constituem a raça, que

42 “Viscosity means that the physical characteristics of a substance explain its unique movements. There are local and temporary thickenings of interacting bodies, which then collectively become sticky, capable of capturing more bodies like them: an emergent slime mold. Under certain circumstances, the collectivity dissolves, the constituent bodies flowing freely again. The world is an immense mass of viscosities, becoming thicker here, and thinner there.”

articulam os elementos formadores dessa assemblage que é o conceito de raça. Ao descarregarmos a noção de raça da pura discursividade, podemos compreender como o racismo pode operar mesmo quando ele é marginalizado no discurso público, ou mesmo quando é rejeitado como fundamento explícito da normatividade. A opressão racial pode se manifestar na subjugação direta de sujeitos essencializados como no apartheid, mas pode também se manifestar pela operação sutil de mecanismos que mantêm a viscosidade das categorias raciais. Voltando ao exemplo de Saldanha sobre a branquitude, poderíamos pensar na operação quase invisível do Estado e do Mercado para que o trinômio Propriedade/Privilégio/Eurodescendência mantenha-se, ao máximo possível, conectado. Esses processos maquínicos envolvem a operacionalização de dispositivos que variam conforme os contextos sociais e políticos locais. A raça seria, assim, um fenômeno emergente da viscosidade entre elementos plurais e por vezes aparentemente inofensivos.

Ao retirar de cena preocupações de ordem psíquica ou moral, a abordagem materialista permite analisar os processos de reprodução das estratificações raciais mesmo em sistemas nos quais as categorias raciais, apesar de operantes, são raramente explicitadas, como é o caso brasileiro. Ainda que as categorias raciais não sejam explicitamente acionadas pelo Estado no Quilombo de Rio dos Macacos, a racialização da comunidade se opera em muitos níveis, transcendendo temporalmente o próprio conflito. A situação contemporânea de vulnerabilidade experimentada pelos quilombolas resulta em si de uma geografia do trabalho compulsório que incide sobre as vidas dos moradores da comunidade hoje desde os corpos de seus antepassados.

O racismo no Brasil é produto de um processo de longa duração, no qual a ordem racial contemporânea foi lentamente constituída primeiro a partir de um sistema escravista que reduzia a multiplicidade de formas culturais e identidades sequestrada de África em subjetividades adaptadas ao trabalho compulsório e à vida desenraizada. Para que o sistema escravista transatlântico funcionasse, era preciso, antes de tudo, criar o escravo. O navio negreiro, o engenho, o pelourinho, são todas tecnologias de produção de subjetividades que promovem a redução característica da escravidão moderna: a constituição da raça e a identificação entre negro e escravo.

A partir da escravidão a Europa definiu para si a negritude. Os traços diferenciais dos povos africanos, foram colapsados em uma imagem ideal dos corpos negros sob os quais o olhar do colonizador projetava a bestialidade imaginada que justificava seu domínio. Desumanizados, esses corpos puderam ser capturados como elementos inertes da assemblage que formava a estrutura econômica dos impérios coloniais. Evidentemente, esses processos de sujeitamento não eram recebidos sem resistência. De inúmeras formas, seguindo diversas estratégias de luta, as populações escravizadas no Atlântico encontraram espaços, às vezes temporários, em outras mais permanentes, para o exercício de uma autonomia que resultou nas identidades diaspóricas.

Para exemplificar os processos de racialização pelos quais passa a comunidade de Rio dos Macacos, podemos, em primeiro lugar, analisar o processo de ocupação histórica do território. Oriunda do regime escravista, a população da comunidade ocupa uma posição específica na economia local. Por décadas, mesmo após o fim da escravidão, a presença dos quilombolas no território significou a disponibilidade contínua de uma mão-de-obra barata e apta ao trabalho no campo. A utilidade dessa mão-de-obra pode explicar em partes a permanência da comunidade no território por décadas, mesmo depois da instalação da Marinha, que segundo relatos da comunidade empregou o trabalho de quilombolas em diversas atividades ao longo do tempo.

Em âmbito nacional, após o fim da figura jurídica da escravidão, a capoeira, o samba, a religiosidades e outras expressões cultura das populações negras no Brasil, foram criminalizadas. Transferindo-se os elementos constituintes de identidades periféricas – indígenas, LGBTs, negros, trabalhadores – para o campo da ilegalidade, o aparato repressivo do Estado pôde tomar parte como um mecanismo central de produção das categoriais raciais, incidindo desproporcionalmente sobre corpos negros, capturando-os em um sistema carcerário estigmatizante e violento. As formas contemporâneas da guerra às drogas são, por exemplo, uma atualização dessa função constitutiva das forças policiais.

Os mecanismos e práticas de reprodução da estratificação racial não se mantêm os mesmos no decorrer do tempo e podem ter expressões bastante distintas entre si. Enquanto a guerra às drogas ou o encarceramento são em si assemblages criadas para capturar vidas negras e integra-las a um sistema de subordinação, podemos perceber que as práticas de controle do espaço impostas pela Marinha do Brasil contra a comunidade de Rio dos Macacos, apesar de distintas em conteúdo geram resultados semelhantes em escala local. A restrição ao acesso à água, à mobilidade, ao trabalho e à terra significam o fim do modo de vida de uma comunidade. Nessa série de decisões aparentemente desconexas, pode-se perceber a montagem de um processo maquínico de destruição dos laços identitários. Destruídos esses laços, fica o território disponível para a apropriação do Estado e ficam os corpos disponíveis para captura por outras assemblages racializadoras constitutivas da sociedade brasileira.

Lembremos agora que o Estado e o direito são formas sociais historicamente específicas do sistema capitalista, o que significa que na modernidade, economia, política e direito passa por um processo conjunto de desenvolvimento histórico. Usando uma linguagem própria da teoria dos sistemas, podemos dizer que enquanto esses subsistemas se complexificam e se diferenciam funcionalmente, eles se comunicam e se adaptam entre si, formando uma rede de subsistemas codependentes. Por isso a forma econômica capitalista depende dos sujeitos de direito, dos direitos de propriedade, do contratos. Ou seja, do direito, como o entendemos hoje. E este, por sua parte, ganha concretude na

capacidade impositiva do Estado que, por fim, encontra seu fundamento de legitimidade na ordem constitucional, no direito.

Em uma sociedade pós-colonial como a brasileira, a análise do desenvolvimento dos sistemas sociais deve levar em consideração que eles se desenvolvem não apenas para estruturar o sistema capitalista, mas também para dar concretude à ordem racial subjacente a essas formações históricas. Como mostra Abdias do Nascimento em *Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), por toda a história do país, mecanismos políticos, jurídicos e econômicos foram utilizados para fixar as identidades e corpos negros em posições sociais de subalternidade. O contraponto suplementar entre inferioridade dos povos negros/colonizados e a superioridade dos povos eurodescendentes/colonizadores⁴³, não é externa ao Estado, ao direito ou à dinâmica de reprodução do Capital.

A ordem racial também não pode ser vista como uma reminiscência do passado ou como a permanência atávica de uma estrutura pré-moderna. A racialização de grupos sociais corresponde à consolidação de estruturas reais de dominação, tecnologias de controle social lentamente desenvolvidas no exercício da prática colonialista. Ou como coloca Aníbal Quijano (2007):

“aquela estrutura de poder colonial específica produziu discriminações sociais posteriormente codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, de acordo com os tempos, os agentes e as populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produto do domínio colonial eurocentrado foram mesmo assumidas como categorias ‘objetivas’ e ‘científicas’, e, portanto, de significância histórica. Isto é, um fenômeno natural, sem referir-se à história do poder. Essa estrutura de poder era, e ainda é, o quadro categorial no qual operam as outras relações sociais entre classes e Estados⁴⁴”.

Portanto, assim como a forma jurídica do sujeito proprietário individual está inscrita em nossa forma de pensar o direito e de nossas instituições jurídicas, operando inclusive sem a intenção de seus agentes, a lógica de estratificação racial perpassa todos os sistemas sociais resistindo a transformações sociais mais profundas. Mesmo aquelas tecnicamente impostas pelo ordenamento constitucional.

43 Frantz Fanon já apontava que essa dicotomia era construída a partir do fato da dominação e se expressava no desenho das cidades, na distribuição das terras, no contato com as instituições públicas e privadas, etc. Cf. (Fanon, 2008a) e (Fanon, 1968).

44 "However, that specific colonial structure of power produced the specific social discriminations which later were codified as ‘racial’, ‘ethnic’, ‘anthropological’ or ‘national’, according to the times, agents, and populations involved. These intersubjective constructions, product of Eurocentered colonial domination were even assumed to be ‘objective’, ‘scientific’, categories, then of a historical significance. That is, as natural phenomena, not referring to the history of power. This power structure was, and still is, the framework within which operate the other social relations of classes or estates."

Capítulo 4. Exceção e Colonialidade do poder

A morosidade do Estado brasileiro na efetivação do disposto no art. 68 do ADCT afeta comunidades quilombolas por todo o país e os obstáculos estruturais analisados no capítulo anterior são comuns à experiência de todas elas. O conflito que se desenrola em Rio dos Macacos, no entanto, como já citado, tem como especificidade a dupla atuação do Estado, ao mesmo tempo como instância mediadora e como agente violador de direitos. No centro do conflito de interesses com a comunidade quilombola temos a Marinha do Brasil, uma das instituições centrais do aparato repressivo do Estado.

A participação dos *navais* no conflito, põe em cena um conjunto de questões relevantes para o debate sobre a efetivação das normas constitucionais. No âmbito da ação reivindicatória, a Marinha age como um proprietário privado e sustenta seu pleito sobre dois argumentos principais: a) o fato jurídico da cadeia dominial que lhe outorga o direito de propriedade e b) a retirada das famílias e implementação da infraestrutura planejada pela Marinha seriam necessidades de segurança nacional. O segundo item é o que dá a especificidade de Rio dos Macacos.

Respondendo a solicitação de informações sobre a área em disputa feita pela Superintendência Regional do Incra, o 2º Comando Naval, responsável pela VNB, descreve o território como “de importante interesse estratégico para esta Força”⁴⁵. A natureza deste interesse estratégico é explicada no mesmo ofício:

“compete destacar os motivos pelos quais o Tombo 16.072.0⁴⁶ é estratégico, não podendo a MB prescindir dele, sem grave comprometimento da organização, funcionamento e desenvolvimento das atividades militares, indispensáveis ao cumprimento da sua missão constitucional.

Conforme já explanado, esse imóvel foi adquirido pela MB com o objetivo de se construir uma barragem artificial que possibilitasse o abastecimento de água da BNA, tendo o terreno sido erigido à categoria de área de preservação de mananciais. Ressalte-se que uma das finalidades da construção da barragem relaciona-se à autonomia do abastecimento da BNA e à garantia da continuidade do serviço, além da integridade e inviolabilidade da água.”

O interesse estratégico imediato, portanto, estaria no controle sobre os recursos hídricos da barragem de Rio dos Macacos, os quais a Marinha alega estarem sob risco devido à ação antrópica dos moradores da comunidade. A alegação sustenta-se em relatório técnico produzido pelo Ibama em fevereiro de 2012, no qual os funcionários do órgão atestam que

“As degradações sócio-ambientais apontadas pelo Comando da Base Naval são confirmadas por estes Analistas Ambientais durante a inspeção. No entanto,

45 (RTID, v.4, p.129)

46 Número de tomo referente à área ocupada pela VNB.

entendemos que não se trata apenas de uma questão de cunho social, onde famílias carentes se abrigam em residências precárias, edificadas sem as mínimas condições sanitárias! Sendo uma questão que envolve a Segurança Nacional, entendemos que a delicada situação deve ser tratada de forma conjunta e imediata, pelo princípio da interinstitucionalidade com a inclusão dos segmentos sócio-jurídico, cultural e ambiental da União, Estado e Município.”

A despeito da cautela sugerida pelo relatório do órgão ambiental, os representantes da Marinha apoiam-se na conclusão parcial sobre o dano ambiental para reforçar a alegada necessidade de remoção dos membros da comunidade. Ressalte-se que os técnicos do Ibama atestam a existência das “degradações sócio-ambientais apontadas pelo Comando da Base Naval”, mas não afirmam que o dano ambiental seria causado pelos quilombolas. No âmbito dos estudos para constituição do RTID, o Incra manifestou-se sobre o mesmo tema, indicando que “os moradores da comunidade mantêm o local em perfeito estado de conservação não representando perigo à ordem ambiental, não sendo, pois, considerados potenciais causadores de poluição ambiental que mereça a sua expulsão do local”⁴⁷. Ainda nas fases iniciais de produção do RTID, o corpo técnico do INCRA sugeriu que o IBAMA fosse consultado a se manifestar sobre a possibilidade de execução de um Projeto de Recuperação de Áreas Degradadas junto à comunidade quilombola, de forma a garantir o aproveitamento sustentável dos recursos locais⁴⁸. Não há, no entanto, registro na documentação do RTID de que a consulta tenha sido realizada, nem qualquer resposta.

Mesmo diante da controvérsia sobre os agentes causadores da degradação ambiental na área⁴⁹, a Marinha segue sustentando a tese de que o uso compartilhado da barragem seria incompatível com as necessidades de Defesa Nacional do Estado Brasileiro. Nos termos utilizados pela Marinha, Defesa Nacional refere-se ao “conjunto de ações do Estado, com ênfase na aplicação da expressão militar, para a proteção do território, da soberania e dos interesses nacionais contra ameaças externas”. É a partir da noção de Defesa Nacional que o Estado brasileiro passa a identificar seus próprios interesses em contraposição às demandas da comunidade e desenhar o antagonismo que caracteriza o conflito.

47 (RTID, v.3, p.191)

48 “Em vista do relatório técnico do IBAMA sugerimos que seja feita consulta ao mesmo questionando se há algum óbice para a elaboração de um Projeto de Recuperação de Áreas Degradadas (PRAD) com a comunidade quilombola de Rio dos Macacos, uma vez ocorrendo a regularização fundiária em favor da comunidade.” (RTID, v.2, p.60)

49 No Laudo Agrônomo de Caracterização, componente do RTID, o corpo técnico do INCRA chega a apontar os moradores da VNB como agentes causadores de danos ambientais encontrados: “Diferentemente, da comunidade quilombola em questão, foi verificado que os moradores da Vila Naval da Barragem é que causam significativos impactos ambientais com seus dejetos e restos de material orgânico e inorgânico [...]” (RTID, v.3, p. 193).

A determinação de quais são os interesses do Estado brasileiro é uma questão fundamental pois, a conciliação entre interesses do Estado e da comunidade é um dos requisitos legais para a titulação do território quilombola, como se vê no art. 11 do decreto 4.887/03:

“Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às **áreas de segurança nacional**, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, **conciliando o interesse do Estado**” (grifei).

Segundo o art. 91, §1º, III, que confere ao Conselho de Defesa Nacional (CDN) a competência de “propor os critérios e condições de utilização de áreas indispensáveis à segurança do território nacional e opinar sobre seu efetivo uso, especialmente na faixa de fronteira e nas relacionadas com a preservação e a exploração dos recursos naturais de qualquer tipo”. O CDN é um órgão consultivo vinculado à Presidência da República, cuja função é aconselhar a chefia do Executivo nos assuntos relacionados com a soberania nacional e a defesa do Estado democrático⁵⁰.

Dado o caráter consultivo do CDN, em relação aos procedimentos de demarcação de Terras Indígenas, o STF já se manifestou no sentido de que “A manifestação do Conselho de Defesa Nacional não é requisito de validade da demarcação de terras indígenas, mesmo daquelas situadas em região de fronteira”, cabendo ao Presidente a competência de homologação da demarcação. Não há, portanto, definição jurídica do que caracteriza e quais são as *áreas de segurança nacional*. Essas áreas, nas quais o *interesse do Estado* pode limitar a eficácia dos direitos étnico-culturais ao território, são em última instância determinadas por meio de um ato decisório do Poder Executivo⁵¹.

50 “Art. 91. O Conselho de Defesa Nacional é órgão de consulta do Presidente da República nos assuntos relacionados com a soberania nacional e a defesa do Estado democrático, e dele participam como membros natos:

I - o Vice-Presidente da República;

II - o Presidente da Câmara dos Deputados;

III - o Presidente do Senado Federal;

IV - o Ministro da Justiça;

V - os Ministros militares;

V - o Ministro de Estado da Defesa; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 23, de 1999)

VI - o Ministro das Relações Exteriores;

VII - o Ministro do Planejamento.

VIII - os Comandantes da Marinha, do Exército e da Aeronáutica. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 23, de 1999)”

51 Exemplo da operação desse poder discricionário é a decisão de 28 de fevereiro de 2019, na qual o CDN declarou a construção da linha de transmissão interligando Boa Vista, capital de Roraima, ao Sistema Integrado Nacional de energia elétrica, conhecida como linha Manaus - Boa Vista, como “Alternativa Energética Estratégica para

No caso de Rio dos Macacos, não houve manifestação do CDN ou da Presidência da República em relação à delimitação dos interesses do Estado sobre o território. O que se vê nos processos e na negociação institucional que se vê documentada no RTID é que a Marinha do Brasil toma para si a função de decidir sobre o conteúdo do interesse do Estado na Defesa Nacional. A atuação da Marinha, tanto no processo judicial e interinstitucional, quanto sobre condições materiais de vida dos quilombolas, levanta questões sobre quem tem o poder de decidir sobre o significado de Defesa Nacional, quais são os interesses do Estado e em que medida sua proteção pode justificar a supressão dos direitos étnico-culturais.

Por isso, parte fundamental desta pesquisa será a delimitação precisa do fenômeno que será englobado aqui pelo conceito de *discurso de segurança*. Trata-se de um conceito, inspirado nos trabalhos do filósofo italiano Giorgio Agamben, utilizado para referir às razões e argumentos que buscam em noções de segurança, ordem, salvação nacional e outras ideias correlatas, o fundamento para promover a suspensão de direitos e garantias fundamentais. Agamben propõe uma análise crítica das democracias ocidentais contemporâneas, investigando os efeitos da obsessão por segurança sobre a vida política no interior destes regimes.

Fenômenos diversos chamam a atenção do filósofo, que os localiza em uma constelação de indícios que parecem sugerir mudanças profundas nas formas de gestão da sociedade contemporânea: a figura do imigrante ou dos presos em Guantánamo. A situação específica do tratamento oferecido pelos Estados centrais a sujeitos como esses oferece, segundo Agamben, elementos para a

soberania e Defesa Nacional”, segundo comunicação do Ministério de Minas e Energia (<https://bit.ly/2FzgE4z>). Segundo o entendimento do governo, a decisão do CDN possibilitaria aplicar a salvaguarda “V” definida pelo Supremo Tribunal Federal, no acórdão proferido no julgamento da PET 3.388/RR:

“(V) o usufruto dos índios não se sobrepõe ao interesse da política de defesa nacional; a instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares, a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico, a critério dos órgãos competentes (Ministério da Defesa e Conselho de Defesa Nacional), serão implementados independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas ou à FUNAI.”

Assim, estaria dispensada a consulta prévia, prevista no artigo 6º da convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, promulgada pelo Decreto n. 5.051/04.

Cabe considerar que no julgamento da PET 3.388/RR, que decidiu sobre a demarcação da TI Raposa-Serra do Sol, os ministros do STF manifestaram-se majoritariamente no sentido de que as condicionantes aplicadas ao caso não tinha caráter e vinculante e limitavam-se ao caso de Raposa-Serra do Sol. Em 2017, a AGU publicou o parecer nº. 0001/2017/GAB/CGU/AGU, aprovado pelo Presidente Michel Temer, determinando a observância das condicionantes estabelecidas na PET 3.388/RR em todos os processos administrativos de demarcação de Terras indígenas. O licenciamento do linhão Manaus-Boa Vista, entretanto, não é abrangido pelo parecer, já que se trata de um processo de licenciamento socioambiental, e não de demarcação de terras.

compreensão de formas muito mais pervasivas de governo, que paulatinamente passam a ser percebidas como elementos normais do funcionamento do Estado. Sobre os corpos desses sujeitos o poder do Estado incide sem as amarras do ordenamento jurídico. Destituídos de todo o direito, eles tornam-se vida nua, disponível ao exercício do poder estatal.

Exceção e Democracia

Na tradição constitucional liberal, a Constituição é descrita como produto do exercício do poder soberano em um movimento de auto-limitação. O problema da soberania é central para as propostas de separação de poderes no constitucionalismo nascente, que tem como expoentes o pensamento de Montesquieu e Locke (Costa, 2011). Diluir o poder soberano com vistas a tornar impossíveis os abusos cometidos pelos reis absolutistas era o objetivo declarado dos fundadores do constitucionalismo, que propunham a submissão do poder estatal ao ordenamento jurídico e a adoção de *freios e contrapesos* projetados para que a própria estrutura estatal evitasse o exercício do poder ilimitado por um de seus agentes.

Porém, a experiência constitucional do século XX mostra que os sistemas constitucionais liberais não prescindem de mecanismos temporários que suspendam as limitações ao exercício do poder, como o famoso art. 48 da Constituição da República liberal de Weimar, centro dos debates entre Carl Schmitt e Hans Kelsen sobre o poder soberano. Na breve história da República de Weimar, os poderes emergenciais do art. 48 foram acionados mais de 250 vezes (Scheppelle, 2004).

A noção da suspensão limitada do ordenamento jurídico não é uma ideia nova. Carl Schmitt mostra como o conceito de ditadura nasce da prática política romana de estabelecer um magistrado extraordinário, que centraliza o poder e exerce o *imperium* de forma ilimitada durante momentos de crise que ponham em risco a sobrevivência do corpo político (Schmitt, 2014a). Essa tradição do Direito Romano foi apropriada pelos pensadores clássicos da Modernidade, como Rousseau que em seu *Do Contrato Social* (2010) afirmava que a salvação nacional e a proteção da segurança pública seriam as únicas justificativas para a suspensão do poder das leis. O instituto moderno do estado de exceção remete ao decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte Francesa, que cria distinções entre *estado de paz*, *estado de guerra* e *estado de sítio*. No primeiro, autoridade militar e autoridade civil atuam de forma autônoma em suas respectivas competências, no segundo, a autoridade civil deveria agir em acordo com a autoridade militar. Por fim, no estado de sítio todas as funções da autoridade civil passam para o comando militar (Agamben, 2004).

O instituto permaneceu no interior das democracias constitucionais contemporâneas na forma dos diversos dispositivos referente a estados de emergência ou de sítio, nos quais a autoridade executiva acumula poderes temporários para garantir a salvação nacional. Nessas situações emergenciais, o

funcionamento normal da constituição é suspenso, substituído pelo poder decisório excepcional. Assim, na duração desse período, a aplicação da norma é substituída provisoriamente pela vontade de um agente político. O estado de exceção localiza-se na fronteira entre o ato jurídico e o fato político ou, como Giorgio Agamben (2004) descreve: “as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” .

A figura do estado de exceção coloca, portanto, a questão das fronteiras entre direito e política, em especial o problema da legitimidade da autoridade. O ato de declarar a suspensão do direito implica em primeiro lugar em um ato decisório sobre a própria existência de uma crise que instaure um estado de necessidade. A autoridade competente para fazer esse julgamento coloca-se, portanto, em uma posição ambígua, sendo constituída pelo direito, porém capaz de agir em uma zona além do direito onde lei e decisão tornam-se indiferenciadas. Esse poder levou Carl Schmitt a afirmar que “soberano é aquele que decide sobre a exceção” (Schmitt, 2005).

A novidade apontada por Agamben seria a utilização do estado de exceção não mais como um momento temporário de quebra da normalidade legal e sim como estratégia regular de gestão da sociedade. Ele dá como paradigma dessa forma de governo o regime nazista, que adquiriu caracteres excepcionais a partir do dia 28 de fevereiro de 1933 com a promulgação do *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, centralizando poderes no governo federal alemão e suspendendo a maioria das liberdades civis e políticas previstas na constituição de Weimar. O decreto nunca foi revogado enquanto durou o Terceiro Reich, portanto, de 1933 até o fim da II Guerra Mundial, em 1945, o governo Alemão funcionou sob um regime de exceção (Agamben, 2004).

No mesmo período, floresceu nos círculos acadêmicos europeus o debate sobre a chamada “ditadura constitucional”, que esteve no centro da formulação da teoria do estado de exceção. Iniciado na Alemanha pelos estudos de Carl Schmitt, as análises sobre o estado de exceção no período dão conta da expansão progressiva dos poderes do executivo, a erosão dos poderes legislativos e, como consequência, da transformação do estado de exceção, de uma medida excepcional para uma técnica de governo permanente (Agamben, 2004). E para que a forma jurídica do estado de exceção – projetado para o enfrentamento de crises temporárias – seja acionada de forma permanente, é necessário que as crises também sejam permanentes. Guerra ao terror, guerra às drogas ou a ameaça dos imigrantes à integridade cultural do povo. O conflito em si é pouco importante nessa forma de exercício do poder. A resposta à crise é o verdadeiro determinante. Construindo uma narrativa que defina um inimigo público sobre o qual se possa projetar uma ameaça ao corpo político, o Estado pode projetar seu controle sobre os sujeitos declarados perigosos dependendo apenas dos critérios propostos pelo próprio Estado. Como vimos, a raiz do poder do Estado, argumenta Agamben, está

em sua capacidade de incidir sobre uma vida despida de toda proteção do direito, uma *vida nua*.

A arqueologia conceitual proposta por Agamben, no entanto, recebe importantes críticas relacionadas ao eurocentrismo constitutivo de seu pensamento, que o impede de apreender o fenômeno do estado de exceção para além de suas expressões no continente europeu a partir das primeiras décadas do século XX. Como resume Walter Mignolo(2007), a escolha de Agamben por “partir dos refugiados da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto significa ignorar os 400 anos de história moderno/colonial, na qual os refugiados o holocausto nazista são apenas um momento mais na longa cadeia de descartabilidade da vida humana⁵²”. O viés epistêmico de Agamben faz com que a Europa seja ponto de partida e chegada da teoria, de forma que a arqueologia do estado de exceção em Agamben aparece como um diálogo entre autores europeus sobre problemas europeus. O fracasso em olhar além das fronteiras continentais faz com que Agamben ignore, por exemplo, a ligação entre a experiência do fascismo no interior Europa e as práticas coloniais aplicadas em seu exterior, que já havia sido apontada por Aimé Césaire em seu *Discurso sobre o colonialismo*(1978):

“Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não se perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialista a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros de África estavam subordinados”.

O argumento exposto por Césaire é que tecnologias de controle dos corpos, como o campo de concentração, foram desenvolvidas e aplicadas pelas nações europeias como técnicas de governo sobre os povos colonizados, mas tornaram-se objeto de interesse da intelectualidade europeia apenas quando essas mesmas tecnologias foram aplicada sobre corpos europeus. A verdadeira novidade, propõe Mignolo(2007), é que populações européias pudessem ser vítimas da absoluta despossessão a que Agamben chama de vida nua.

Buscando evitar os vieses da teoria do estado de exceção europeia, Achille Mbembe(2016) procura na experiência histórica dos estados pós-coloniais os elementos que contemporaneamente constituem “formas de soberania cujo central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e

52 “Partir de los refugiados de la segunda guerra mundial y del holocausto significa ignorar los cuatrocientos años de historia moderno/colonial en la que los refugiados y el holocausto nazi son tan sólo un momento más en la larga cadena de desechabilidad de la vida humana.”

populações””. Mais especificamente, é em sua reflexão sobre a soberania que se expressa como direito de matar que busco suas contribuições aos objetivos desta tese. Mbembe relaciona o conceito foucaultiano de biopoder e as formas excepcionais de governo para examinar as “trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar” e assim tematiza os embrincamentos entre as estruturas de produção da raça e o controle social nas sociedades pós-coloniais.

A ideia de raça, sustenta, tem um papel proeminente na racionalidade própria ao biopoder (Mbembe, 2016). Essa forma específica de governabilidade é tomada dos trabalhos de Foucault, para quem, na leitura de Mbembe(2016), o biopoder

“parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros.”

Assim, as divisões segundo linhas raciais são projetadas sobre uma população. E é esse processo de classificação dos corpos que Foucault chama de racismo. O que Mbembe sugere é que a ideia de raça sempre esteve presente no pensamento e na prática política europeia em especial quando se tratou da gestão de territórios não-europeus, que rapidamente se traduziu na gestão das ditas raças não-europeias. Por isso, Mbembe(2016) trata o racismo como uma “tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder”, que possibilita e regula a distribuição da morte pelo Estado.

O entrecruzamento entre biopoder e estado de exceção significa uma extrapolação biológica do conceito de inimigo político, contra quem se desenrola o conflito definidor da própria política, segundo a teoria do estado de exceção. A relação de antagonismo a que Foucault refere-se como uma relação militar, ou guerreira, na qual “se você quer viver, é preciso fazer com que o outro morra” é substituída por uma relação de tipo biológico, na qual o vigor e a potência da espécie demandam a morte dos elementos considerados degenerados (Foucault, 2010). Assim, o exercício do biopoder não se manifesta apenas em uma violência para eliminar adversários políticos, mas para neutralizar um inimigo cuja existência em si representa um perigo, e cuja morte levaria a um fortalecimento do corpo político.

Cabe apontar, entretanto, que a consolidação da raça como técnica de governabilidade é posterior, histórica e logicamente, ao fato do domínio colonial. No século XV, os primeiros contatos entre navegadores europeus e as populações autóctones das Américas impulsionou uma reformulação dos quadros categoriais pelos quais os europeus compreendiam o mundo e seu lugar nele. As novas delineações de uma geografia global e o contato com culturas e povos, até então, completamente

desconhecidos pela cristandade ocidental, resultaram na reorganização do universo teológico, jurídico e político medievais⁵³. Uma das primeiras controvérsias sobre a natureza da diferença entre os povos europeus e os habitantes do novo continente são os famosos debates de Valladolid, nos quais uma junta de intelectuais convocados pela coroa espanhola – dentre os quais o religioso Bartolomé de Las Casas e o jurista Juan Gines de Sepúlveda representavam os pólos da discussão – reuniu-se para decidir sobre o estatuto ontológico dos povos indígenas das Américas⁵⁴ (Schwarcz, 1996).

A controvérsia de Valladolid, que tinha como uma das principais questões a legitimidade da guerra de conquista e cristianização dos povos americanos, é hoje vista na historiografia da colonização como fundadora da dicotomia entre civilização e barbarismo que está na gênese da estrutura jurídico-político pela qual as sociedades europeias regularão suas relações entre si e com os povos não-europeus (Hernandez, 2001). A partir das noções de guerra justa desenvolvidas no âmbito da controvérsia, todo o imaginário geopolítico das nações europeias se reajustou a uma nova realidade territorial. A descoberta de um novo continente significou a reorganização de todo o espaço e das representações sobre ele. Essa é parte do argumento desenvolvido por Carl Schmitt no livro *O nomos da terra*(2014b), no qual propõe que a ordem territorial medieval, definida pela oposição entre a cristandade – ou a *Resública Christiana* – ocupando o espaço geográfico da Europa e os não-cristãos, contra os quais a guerra de conquista e conversão era legítima, foi desestabilizada pelo alargamento do mundo, sendo substituída pelo que mais tarde se tornaria o *Ius Publicum Europaeum*.

O direito, argumenta Schmitt, encontra sua unidade fundadora nos regimes de apropriação do território que fundam uma comunidade política. O direito inicial é a regulação de quem governa sobre o quê, e sob que forma a soberania se expressa. Por isso, a ordem jurídica e política moderna pode ser considerada como um fruto do rearranjo imposto pelo fato da conquista das Américas, que demandou uma readequação do conceito de guerra justa e da relação entre as nações europeias e os territórios não-europeus. Em especial, foi definidor da ordem jurídico-política moderna o consenso entre os Estados nacionais europeus de encarar as terras não-europeias como “como um espaço livre, como um campo livre para a ocupação e expansão europeia” (Schmitt, 2014b). Esse consenso tinha como contrapartida o reconhecimento mútuo dos Estados nacionais como corpos soberanos sobre seus respectivos solos na Europa.

53 Os impactos da conquista das Américas sobre as sociedades europeias foi tão profundo que leva alguns autores a afirmarem a própria modernidade como fruto do processo de colonização do continente americano.

54 Ou, tomando como referência a afirmação de Todorov(1983), enquanto os indígenas afogavam europeus em lagos para inquirir se se tratavam de homens ou deuses, os europeus discutiam se os indígenas eram animais ou humanos.

Esse ordenamento geopolítico constituiu o chamado *Ius Publicum Europaeum*, que possibilitou circunscrever a guerra no continente europeu. Circunscrever a guerra significa ordená-la, torná-la uma medição controlada de forças. Para isso e por isso, o espaço geográfico europeu assume no *Ius Publicum Europaeum* o caráter de um espaço onde a soberania é expressa nos termos de uma ordenação jurídica: o solo europeu é o espaço da ordem, onde a norma jurídica impõe limites ao exercício da soberania em benefício de um equilíbrio instável de forças entre potências soberanas (Schmitt, 2014b). Em oposição, os solos não-europeus, não estando submetidos a governos soberanos legítimos – a legitimidade confundindo-se com o reconhecimento no interior da ordem do *Ius Publicum Europaeum* – eram considerados espaços livres e vazios, disponíveis portanto para a conquista por meio da força despida de qualquer direito (Schmitt, 2014b).

Essa ordenação espacial criava, assim, territórios com status jurídicos diferenciados, dando origem também a formas diferenciadas de exercício da soberania. O governo por meio das instituições jurídicas e da soberania limitada pelas normas no solo Europeu, era mantido diante do pano-de-fundo de uma soberania expressa nas colônias pelo uso da força liberado de restrições jurídicas. A constituição dos territórios colonizados como zona de um exercício irrestrito da violência foi condição de possibilidade para o desenvolvimento das técnicas de biopoder modernas, vinculadas à gestão excepcional da vida e da morte.

Portanto, quando filósofos iluministas como Montaigne e Rousseau, já no século XVIII, refletiam sobre as desigualdades ou diferenças entre os povos, o governo dos Estados europeus sobre grandes territórios nas Américas já era uma realidade em avançado estágio de consolidação. Apenas tardiamente, já no século XIX, surgiria um discurso científico sobre as diferenças raciais, a justificar a existência das linhas que distinguem o status jurídico das terras dentro e fora da Europa⁵⁵. De meados do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial, a ideia de raça, respaldada pelo discurso científico será o conceito central na atividade estatal de controle de populações por todo o ocidente. Do projeto de branqueamento que guiou a política migratória

55 Essas teorias pretensamente científicas dividiam-se de modo geral em evolucionistas e a poligenistas. Os primeiros, representados por Lewis Morgan, James Frazer e Edward Tylor, buscavam inspiração nas teorias de Charles Darwin sobre evolução das espécies para afirmar, simultaneamente, a superioridade da sociedade européia – como estado avançado da evolução social – e uma unidade ontológica dos seres humanos. Assim, esse grupo de autores, hoje considerados fundadores da antropologia como disciplina, concebiam o “desenvolvimento humano a partir de etapas futas e pré-determinadas, e vinculava de maneira mecânica elementos culturais, tecnológicos e sociais” (Schwarcz, 1996) em uma espécie de evolucionismo social. Os poligenistas, por outro lado, dentre os quais destacam-se Arthur de Gobineau e Gustave Le Bon, assumiam os princípios de Darwin sobre evolução da espécie, porém afirmavam que as cisões entre as raças humanas seriam tão ancestrais e profundas que se manifestariam como realidades ontológicas (Schwarcz, 1996).

brasileira, passando por políticas de controle demográfico fundadas em princípios eugenistas até culminar na obsessão do Estado Nazista pela purificação racial da nação.

É, portanto, o papel definidor que a ideia de *raça* teve no imaginário político europeu que leva Mbembe a afirmar que

“A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minhas vida e segurança, sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade.” (Mbembe, 2016)

E a escravidão, afirma, é uma das primeiras instâncias de experimentação do poder biopolítico. Dado que o sujeito escravizado ganha um valor e um preço apenas como medida de sua utilidade enquanto objeto, ou propriedade de outro, ele seria a figura perfeita da desumanização produzida pelo biopoder⁵⁶. Porém, é na colônia e nos regimes de *apartheid*, que o exercício do biopoder articula-se ao estado de exceção para produzir uma ordem social racialmente marcada. É nesses regimes, argumenta Mbembe, que a racionalidade burocrática é primeiramente posta em função de produzir o massacre. Destes regimes de governo colonial vêm também os primeiros casos de seleção de raças, proibição de casamentos mistos, esterilização forçada e até mesmo de extermínio sistemático de populações (Mbembe, 2016).

O que a experiência histórica do colonialismo mostra, portanto, é que, tanto no pensamento político e filosófico europeus, quanto na prática das relações de governo, “a colônia representa 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’” (Mbembe, 2016). Para as colônias, a ocupação significava na prática a inscrição do poder colonial no território, pela constituição de fronteiras, delimitação de zonas e barreiras, formação de guetos, subversão dos regimes tradicionais de propriedade, categorização dos sujeitos em uma ordem social racializada. O governo colonial se materializava cotidianamente na tentativa de inscrever sobre o território um novo conjunto de relações sociais e econômicas (Mbembe, 2016).

Essa nova constituição do território, recortado e redistribuído de forma a reforçar o poder da metrópole colonial cria realidades distintas, a cidade do colonizado e a cidade do colonizador de que trata Fanon (Fanon, 1968). E são os imaginários culturais produzidos na realidade cindida do

56 O caráter paradoxal da escravidão é que, apesar disso, o sujeito escravizado “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 e também na prática e no imaginário político capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro” (Mbembe, 2016).

colonialismo dão sentido à instituição, dentro de um mesmo espaço territorial, de categorias distintas de direitos, a serem gozados, ou não, por sujeitos distintos (Mbembe, 2016). E como mostra a história dos Estados pós-coloniais, o fim da relação jurídica de subordinação à MetrÓpole não significa o desaparecimento das estruturas de controle biopolítico que constituem a ossatura do estado e da sociedade.

O tecido urbano cindido, a distribuição desigual de terras, a concentração do poder econômico e/ou estatal nas mãos dos antigos colonizadores ou de seus descendentes e a manutenção de um aparato repressivo dedicado a manter e reforçar as hierarquias sociais resultam em uma realocação de poder tímida após os processos de descolonização. Assim, as condições materiais de subjugação das populações marginalizadas, como indígenas e negros, são mantidas. Porém, não mais em face de uma potência externa conquistadora, mas do próprio Estado Nacional, atuando como representante das elites nacionais, sucessoras dos colonizadores. Para destacar a continuidade de uma estratificação social baseada nas categorias e técnicas de governo colonial, Casanova (2003) propõe o conceito de *colonialismo interno*, que opera a partir de novas técnicas de gestão do território e da raça para manter um sistema capitalista racializado.

Segundo o autor, os Estados nacionais que sucederam as estruturas administrativas coloniais, assumiram a tarefa de manter a estratificação social, econômica e racial que caracteriza as sociedades coloniais. Isso significou a manutenção dos processos violentos de despossessão e controle impostos sobre as populações afro-ameríndias, e, portanto, da sobrevivência das técnicas de controle biopolítico no interior dos Estados pós-coloniais com novas roupagens. Casanova argumenta que

“os acordo mais ou menos livres ou forçados das velhas e novas classes dominantes criaram mesclas das antigas e das novas formas de dominação e apropriação do excedente e deram lugar a formações sociais nas quais foi prevalecendo cada vez mais o trabalho assalariado frente ao trabalho servil, sem que este, nem a figura do escravo, desaparecessem⁵⁷” (Casanova, 2003).

Com o esgotamento da ordem global fundada na forma jurídica do colonialismo, as fronteiras que delimitam as duas formas de soberania inauguradas no *Ius Publicum Europaeum* são internalizadas tanto pelas ex-colônias quanto pelas antigas metrÓpoles. Com a expansão das capacidades técnicas do Estado e o desenvolvimento de novas tecnologias para a apreensão dos território e inscrição das relações de poder, essa fronteiras tornam-se cada vez mais dinâmicas e a gestão indiscriminada de

57 “Los acuerdos más o menos libres o forçados de las viejas y nuevas clases dominantes crearon mezclas de las antiguas y las nuevas formas de dominación y apropiación del excedente y dieron lugar a formaciones sociales en las que fue prevaleciendo cada vez más el trabajo asalariado frente al trabajo servil, sin que éste y el esclavo desaparecieran”.

grandes territórios e populações pode dar lugar, paulatinamente, ao microgerenciamento do cotidiano de pequenas comunidades e até de indivíduos.

O desenvolvimento das técnicas de produção da violência e morte após as duas guerras mundiais que marcaram o século XX atingiu patamares que permitem o genocídio em escala industrial. Contudo, o trauma coletivo gerado pela demonstração prática dessa capacidade impulsionou a consolidação de uma ideologia jurídico-político fundada no ideal de direitos humanos universais. Além disso, o *Ius Publicum Europaeum* foi substituído por um sistema de soberanias limitadas internamente pelo ordenamento constitucional e externamente por um sistema internacional organizado (supostamente) em torno de uma igualdade fundamental entre as nações. No Brasil, o como apontado no capítulo 2, o fim da ditadura militar e processo de redemocratização de meados dos anos 1980 vieram acompanhados também de uma intensa mobilização política e social que lograram inscrever no sistema jurídico disposições que previam a inclusão das populações afro-indígenas e outros grupos marginalizados como partícipes de uma soberania ampliada.

Como evidenciam as inúmeras instâncias de exercício do biopoder⁵⁸ que seguiram em operação mesmo após as tentativas de consolidar um sistema global de direitos, no entanto, o desenvolvimento técnico contemporâneo possibilitou o advento de tecnologias e estratégias para racionalizar a distribuição e execução do poder estatal de matar, a despeito dos contestados e parcos avanços normativos. As estratégias de ação da Marinha do Brasil, no caso de Rio dos Macacos, que podem ser percebidas em distintos níveis do conflito – a gestão espacial do território, o processo judicial e a negociação interinstitucional – são exemplares de como a soberania expressa como necropolítica pode gerar a morte prescindindo de aplicações espetaculares⁵⁹ de força.

Como visto no capítulo 3, o racismo estruturante das relações sociais no contexto brasileiro opera no sentido de produzir corpos racialmente marcados e fixá-los em uma ordem social estratificada. A produção da raça pela afirmação da submissão e da inferioridade (cultural, religiosa, bélica, etc) fundamenta discursiva e concretamente a negação da condição humana dos sujeitos racializados. Assim, os quilombolas são jogados em uma zona de não-direito – na qual seus direitos podem ser simplesmente ignorados. Resta entender, portanto, os arranjos que permitem à Marinha agir de forma

58 Tome-se como exemplo a situação dos refugiados que se dirigem à Europa Ocidental (Davies, Isakjee e Dhesi, 2017) ou dos prisioneiros de guerra norte-americanos detidos em guantánamo (Pease, 2003), (Gregory, 2006). Analogamente, o genocídio da juventude negra nas periferias do Brasil (Flores, 2018), e (Flauzina, 2006), a destruição dos meios de sobrevivência de povos indígenas e quilombolas (Santos, 2015) e a corrosão da soberania de Estados africanos (Mbembe, 2016) são expressões do biopoder fora dos centros do capitalismo global.

59 Uso o termo *espetáculo* aqui em referência à violência encenada publicamente dos suplícios, como narrada por Michel Foucault (1987). A dimensão pública do suplício, argumenta Foucault, vincula-se ao objetivo implícito da punição – a afirmação do poder soberano como poder de fazer cessar a vida, de fazer morrer.

análoga à figura do soberano, se entendido, à maneira Schmittiana, como o portador do poder discricionário de decidir sobre a exceção.

Autonomia das Forças Armadas e redemocratização

O processo de redemocratização do sistema político brasileiro logrou alçar à posição de sujeitos de direito, diversos grupos historicamente aliados dos espaços de decisão. Contudo, a transferência do Poder Executivo das instituições militares para o poder civil foi, no Brasil, um movimento lento e bastante limitado, o que leva Jorge Zaverucha(1994), a definir o regime brasileiro como uma *democracia tutelada*. A relação de cooperação não-democrática estabelecida entre a Presidência da República e a cúpula dos militares nos primeiros governos da redemocratização, permitiu que as Forças Armadas abandonassem o governo mas mantivessem áreas autônomas de poder político (enclaves autoritários) à margem da fiscalização das instituições democráticas (Zaverucha, 1994). O que permitiria chamar esse momento histórico como uma democracia tutelada, para Zaverucha, é fato de que apesar de afastados do governo, “os militares continuaram predeterminando alguns resultados ex ante ao intimidar os civis ou ainda controlam alguns resultados ex post, prejudicando o processo de consolidação democrática” (Zaverucha, 1994).

A intervenção direta dos militares no processo de transição democrática resultou na manutenção de uma série de prerrogativas vindas da ordem constitucional autoritária anterior e mesmo na criação de novas prerrogativas (Zaverucha, 2010). Institucionalmente, as Forças Armadas mantiveram alto grau de autonomia em face do poder civil, além do status de garantidoras “dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem”. Nessa condição, os militares, que historicamente assumem o papel de autoproclamados fiadores da República⁶⁰, podem atuar como organizadores da vida política nacional de uma forma que pode tornar-se incompatível com a dimensão democrática da Constituição (Zaverucha, 2010).

Ao contrário de outros países latino-americanos, nos quais os regimes militares ditatoriais foram seguidos por governos democráticos que em maior ou menor grau implementaram reformas visando fortalecer a subordinação das Forças Armadas ao poder civil, no Brasil, o processo de transição pouco afetou a autonomia militar (Pion-Berlin, 1992). No campo das relações civil-militares, o termo *autonomia militar* desdobra-se em *autonomia institucional* e *autonomia política*. A primeira refere-se à “independência e exclusividade profissionais dos militares. No interesse de seu próprio desenvolvimento profissional, os militares afirmam sua autonomia corporativa mantendo um ‘senso de unidade e consciência orgânicas’ que os diferenciam de outras instituições⁶¹” (Pion-Berlin,

60 Sobre a participação dos militares na vida política brasileira durante a República, Cf. (Castro, 1995).

61 “Institutional autonomy refers to the military’s professional independence and exclusivity. In the interests of its own

1992).

A autonomia institucional das Forças Armadas é fortalecida na medida em que podem se blindar de influências exteriores na normatização de suas carreiras, orçamentos, doutrinas e quadros. Quanto maior o controle sobre a socialização dos recrutas, sobre os currículos das academias militares e sobre os meios de circulação de informações, maior o grau de autonomia das Forças Armadas e maior a sua capacidade de estabelecer suas próprias doutrinas de defesa/segurança (Pion-Berlin, 1992).

Já a *autonomia política militar*, refere-se à

“aversão dos militares em relação ao controle civil ou mesmo seu desafio. Ainda que sejam parte do Estado, os militares com frequência agem como se estivesse acima e além da autoridade constitucional do governo. O grau de autonomia política é uma medida da inclinação dos militares a despir os civis de suas prerrogativas políticas e clamá-las para si⁶²” (Pion-Berlin, 1992).

Na ordem constitucional pós-88, as Forças Armadas conseguiram manter uma série de prerrogativas que fortaleciam sua autonomia institucional, como regimes jurídicos diferenciados, submissão quase exclusiva à justiça militar, controle sobre a nomeação de oficiais, controle sobre os currículos de formação do oficialato, dentre outros (Zaverucha, 2010). Esse isolamento institucional dá lugar à formação de um sentido de unidade corporativa e de projeto político-ideológicos autônomos, que também graças ao papel tutelar das Forças Armadas inscrito na própria constituição, faz pairar a ameaça constante de ruptura da normalidade institucional, dado o histórico de intervenções militares na história republicana brasileira.

Os projetos políticos militares

Devido ao papel que assumiram na construção do Estado, desde sua formação as Forças Armadas brasileiras contam com instituições de ensino e pesquisa e com canais internos de difusão de informações. Nas escolas de formação de oficiais, ideais sobre as forças armadas e seu papel em relação à sociedade brasileira são repassados aos futuros oficiais em acordo com os ideais das gerações anteriores⁶³. Por meio das revistas que circulam entre as unidades militares, oficiais

professional development, the military asserts its corporate autonomy by maintaining a "sense of organic unity and consciousness" that set itself apart from lay institutions”

62 “[Political autonomy] refers to the military's aversion towards or even defiance of civilian control. While it is part of the state, the military often acts as if it were above and beyond the constitutional authority of the government. The degree of political autonomy is a measure of the military's determination to strip civilians of their political prerogatives and claim these for itself”.

63 Sobre a formação de oficiais, Cf. (Lima, 2012): “Resta, pois, que ainda temos um sistema de formação de oficiais com nuances fascistas e fortemente antidemocrático. Os governos recentes ainda não atentaram para essa condição potencialmente problemática e vão permitindo que esse resíduo da ditadura permaneça incólume”.

escrevem artigos nos quais refletem sobre as próprias instituições militares e sobre a sociedade brasileira⁶⁴. A circulação controlada de ideias e a formação de quadros intelectuais em um ambiente relativamente fechado permitem a formação de uma ideologia institucional que não é monolítica nem imutável, porém que permite o delineamento autônomo de um projeto político-social para o país

Mas quais os elementos que formam o discurso das Forças Armadas no Brasil? Em primeiro lugar é necessário estabelecer um método para identificar o discurso no interior das instituições militares. Quem o elabora? A partir de que premissas? Como ele é posto a circular e como ele é recebido pelos indivíduos integrantes da instituição? Essas foram algumas questões enfrentadas por Kleber Gesteira e Matos (2010) em estudo sobre o discurso indigenista do Exército Brasileiro. Matos recolhe pronunciamentos de oficiais frente a outras instituições do Estado, materiais de formação interna e revistas de circulação entre os militares para mostrar que apesar de não ser unificado e de sofrer modificações no tempo, existe algo como um discurso indigenista do Exército e que mantém seus princípios norteadores por todo o século XX e localiza as populações indígenas em um projeto de sociedade.

Desde a formação de instituições militares no Brasil, a manutenção da integridade territorial do país foi a missão principal dessas instituições. A função mantenedora do poder centralizado no território pode se verificar, por exemplo, nas narrativas que as Forças publicamente divulgam sobre sua história. O exército brasileiro cria um mito de origem próprio na Batalha dos Guararapes (Castro, 2002), que uniu forças locais diversas contra o invasor holandês. Outro exemplo está no Patrono escolhido pelo Exército: Duque de Caxias, que ganhou a alcunha de Pacificador pelos serviços prestados ao Estado brasileiro combatendo revoltas provinciais (Castro, 2000). De sua parte, a Marinha do Brasil destaca como feitos históricos da instituição a expulsão dos franceses da costa brasileira no século XVII e a atuação da Esquadra nacional na Guerra da Cisplatina⁶⁵.

64 Sobre o papel das revistas de circulação interna na formação das doutrinas militares, Cf. (Matos, 2010) e (Garcia, 2008).

65 A expulsão dos franceses é registrada na narrativa histórica da Marinha como ponto de origem de uma força naval multiétnica da qual a Marinha é sucessora espiritual:

“Em ambos os casos, contudo, a repulsão do invasor foi levada a cabo por forças navais, integradas por portugueses, indígenas e brasileiros natos, sendo que, no episódio da expulsão dos franceses do Maranhão, o brasileiro Jerônimo de Albuquerque comandou uma parcela da esquadra, tornando-se, no longínquo ano de 1615, o primeiro comandante naval brasileiro”.

Com a criação de uma armada propriamente nacional durante o processo de independência, a Marinha do Brasil tem como sua primeira missão a garantia da integridade territorial da nação que surgia:

“Regressando ao Rio de Janeiro, os navios embarcaram tropas e rumaram para Salvador, que estava dominada pelo exército do General Madeira de Melo e pela esquadra do Almirante João

Não surpreende, portanto, que a defesa territorial seja um elemento recorrente nas doutrinas de defesa/segurança das Forças Armadas brasileiras ao longo das décadas. Mais especificamente, a defesa da integridade territorial inclusive contra os habitantes do território não é novidade para as instituições militares no Brasil. Em relação aos indígenas, essa disposição dos militares em relação ao território significou que por vezes eles eram vistos como aliados na manutenção das fronteiras do Estado, mas por vezes eram vistos como um risco à segurança nacional (Matos, 2010).

O projeto político-social implementado pelos militares brasileiros a partir de 1964 foi gestado no interior da Escola Superior de Guerra, segundo os princípios da Doutrina de Segurança Nacional (DSN). Importada dos Estados Unidos e expandida no Brasil, a DSN encontra seus fundamentos na noção de segurança hemisférica subjacente à Doutrina Monroe. Ela afirma a existência de um estado de guerra total e permanente contra o inimigo – que no contexto da guerra fria era o comunismo soviético – que demanda a submissão de todas às atividades da nação à sua política de segurança (Borges, Ferreira e Delgado, 2003)

Golbery do Couto e Silva, um dos principais formuladores da DSN no Brasil, deixava claro que o projeto político dos militares correspondia aos princípios de uma geopolítica,

“uma arte que se filia à política e, em particular, à estratégia ou política de segurança nacional. A geopolítica adota sempre um ponto de vista único e privativo - o do espaço físico. Este deve ser o elemento, não exclusivo por certo, mas sim dominante, da paisagem que ela procura interpretar, com a finalidade prática de aí discernir a margem de possibilidades e aproveitar na construção de maior grandeza, do processo crescente e da segurança interna e externa do Estado, beneficiando-se das vantagens positivas que a terra oferece e neutralizando, na medida do possível, os aspectos negativos que ela apresenta em sua imparcialidade inmovível” (Silva, 1967)

Feliz Pereira Campos. Nossa força naval estava sob a chefia de Lord Thomas Cochrane, almirante inglês, contratado juntamente com outros oficiais e 500 marinheiros, para guarnecer os navios de nossa recém-criada Marinha. O grito do Ipiranga produziu ecos em quase todo o território brasileiro, mas nas Províncias do Norte, Nordeste e na Cisplatina, as Juntas de Governo continuavam leais às Cortes de Lisboa.

Foi necessária, então, a ação da Marinha para evitar a fragmentação do país e garantir a consolidação da Independência. Assim, a 14 de novembro de 1822, dois meses após sua proclamação, fazia-se ao mar a primeira esquadra brasileira, rumo a Montevideú, com a missão de expulsar as forças que lutavam para manter a Província Cisplatina sob o domínio português”

Para o ideólogo da ditadura, a baixa densidade demográfica associada à presença limitada do Estado brasileiro tornariam as regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil vulneráveis à ataques externos que poderiam ameaçar a integridade do território nacional. Por esta razão, a ocupação do espaço físico e a integração da porção noroeste do país seriam estratégicas para a garantia da soberania nacional (Assis e Carvalho, 2016). Para isso, a partir da instalação do regime militar em 1964, as Forças Armadas passam a implementar um projeto amplo de integração da Amazônia, encarada no discurso oficial da época como um *grande vazio demográfico*. A colonização do território amazônico representava para os militares brasileiros, “o esforço necessário à solução dos dois problemas: o homem sem terras no Nordeste e o da terra sem homens na Amazônia (...)” (Pereira, 2014), acreditava-se que os deslocamentos populacionais do Nordeste reduziriam os conflitos da região, permitindo, ao mesmo tempo, a transformação da Amazônia em polo fornecedor de alimentos e consumidor de produtos do centro-sul.

O discurso sobre a Amazônia como uma “terra sem homens” ignorava as mais de 170 etnias indígenas, além de ribeirinhos, quilombolas, posseiros, garimpeiros e outros indivíduos que povoavam a região. Entretanto, transformado em política do governo, a noção de espaço vazio permite silenciar sobre os índios e invisibilizar os processos violentos de extermínio que produzem o espaço vazio. O projeto de ocupação dos militares apostava no desenvolvimento econômico capitalista, induzido por grandes obras de infraestrutura como a rodovia Transamazônica e a Cuiabá-Santarém, como motor da ocupação demográfica no território. Ocupado e integrado, o território poderia ser protegido. Para as populações da região, portanto, restaria o destino de serem integradas – isto é, abandonarem sua especificidade étnica e cultural – ou desaparecerem.

Neste sentido, o projeto de desenvolvimento da Amazônia era um projeto de conquista, no qual o território deveria ser enquadrado, tornado produtivo. Ainda durante o regime militar, o projeto de colonização da Amazônia começou a demonstrar sua inviabilidade, com a falência e subseqüente abandono dos pequenos produtores rurais instalados como colonos e o ritmo quase inexistente das obras de infraestrutura. Os governos militares abandonaram a política federal de colonização amazônica, depois de enormes custos econômicos e humanos. Porém, a ideologia que a sustentava seguiu como parte de retórica militar sobre território e povos tradicionais.

Já depois do fim da ditadura, as Forças Armadas patrocinaram o Projeto Calha Norte⁶⁶ como uma alternativa de ocupação da fronteira norte do país. A participação de setores militares contra a demarcação da Terra Indígena Yanomami⁶⁷, e da Terra Indígena Raposa Serra do Sol⁶⁸. também

66 Cf. (Monteiro, 2011)

67 Cf. (Albert, 1991)

68 Cf. (SILVA, 2012)

evidenciam a permanência de um pensamento político-social que vê na diferença étnico-cultural uma ameaça potencial à segurança e à soberania nacionais. Nesse contexto, podemos ver ganhar sentido as estratégias de atuação da Marinha do Brasil no caso de Rio dos Macacos, como a recusa em reconhecer o estatuto jurídico da comunidade como remanescente de quilombo:

“a posição deste Comando é no sentido de que não há no Tombo 16.072.0, da VNB, uma Comunidade remanescente de quilombo, nos termos do art. 68, do ADCT, mas sim uma ocupação irregular, que é objeto de Ação Reivindicatória, na qual existe decisão reconhecendo o domínio da União e determinando a desocupação da área.” (RTID, v.4, p 136)

com isso, a Marinha pode produzir uma realidade própria, negando não a presença dos sujeitos, mas a condição étnico-racial que os torna portadores de um direito. E apesar de reconhecidos como quilombolas pelo próprio Estado, o *faz-de-conta* da Marinha é assumido como verdade por outras instituições, como o poder judiciário, e resulta na efetiva suspensão dos direitos étnicos.

Em dissertação sobre os processos de autodemarcação de terras protagonizados pelo povo Munduruku, Luísa Molina (2017), retoma a ideia de *faz-de-conta do Estado*, formulação que aparece em uma das cartas de autodemarcação produzidas pelos Munduruku de Alto Tapajós para descrever as estratégias governamentais de negação de direitos. Na II carta da Demarcação⁶⁹, os indígenas Munduruku denunciam o jogo mantido pelo Estado de fingir a inexistência do grupo ou de seu vínculo com a terra, ocultação que permite implementar seus projetos de desenvolvimento a despeito dos custos para a comunidade. Quando os indígenas usam expressões como “Todo mundo sabe”, “O governo fala” ou “mesmo a gente sabendo”, acusam a existência de uma dinâmica de poder que permite a um lado fingir a inexistência do outro. Ao expor o jogo do governo, os Munduruku põem em evidência a posição radicalmente desigual na qual o Estado tem o poder apagar as vidas indígenas, apagamento discursivo que engendra a destruição das condições de vida da comunidade e seus integrantes (Molina, 2017).

No caso de Rio dos Macacos, o *faz-de-conta* do Estado também serve a um fim biopolítico: faz-de-conta que os moradores da comunidade não são quilombolas, faz-de-conta que a presença deles é recente, faz-de-conta que os interesses do Estado são os da Marinha e que eles inconciliáveis com a presença da comunidade. Esse jogo no qual as identidades e vidas de povos tradicionais são ocultadas, esconde a cisão entre prática estatal e discurso constitucional: a narrativa do vazio demográfico, das terras sem homens, encobre as relações concretas de violência que o Estado brasileiro trava com os povos tradicionais. Violência que não se limita necessariamente ao extermínio físico do indivíduo, mas inclui o sufocamento progressivo da cultura pela destruição de

69 Cf. Anexo IV.

seus suporte materiais – como terra para a produção de alimentos ou água.

A recusa dos Navais ao compartilhamento da água reflete a concepção que instrumentaliza os recursos e forças sociais em benefício da segurança nacional – definida autonomamente nos termos da própria força militar. O racismo estrutural, que fixa os corpos quilombolas como vulneráveis, disponíveis ao uso da violência, permite que a sobreposição entre área militar e território quilombola seja transformada em um espaço de suspensão do direito – garantido pela autonomia institucional e poder relativo da Marinha frente a outras instituições do Estado.

Por isso, argumento que o conflito que opõe quilombolas e navais não é apenas entre princípios jurídicos, mas entre projetos político-sociais. Um baseado no exercício necropolítico da soberania para inscrever os povos negros e indígenas em uma ordem territorial estruturada segundo o capital e o Estado, e outro que propõe uma nova concepção de soberania, mais alinhado com a abertura assumida na constituição de 88, a ser analisado a seguir.

Tensões entre direitos ou entre projetos políticos?

A territorialidade negra surge no Brasil como afirmação da liberdade frente ao sistema escravista. Mesmo após o fim da escravidão, a ocupação das terras em todo o Brasil seguiu uma lógica de expulsão dos indígenas e dos negros, baseada na afirmação da propriedade privada em oposição às formas tradicionais – tipicamente coletivas – e apossamento da terra. Portanto, desde o início, a territorialidade negra no Brasil é “engendrada pelas e nas situações de tensão e conflito” (Leite, 2008). A própria mobilização que resultou na constitucionalização dos direitos quilombolas tem sua gênese nos conflitos fundiários que levaram comunidades do Pará e do Maranhão a constituírem as primeiras organizações políticas quilombolas (Santos, 2015).

A ressemantização do termo quilombo promovida nos anos 1970 e 1980 por intelectuais como a Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Lélia González traduziu a experiência de resistência das comunidades quilombolas na síntese política de um projeto de transformação social radical. O quilombo foi incorporado pelos Movimentos Negros das décadas seguintes como um possível núcleo pra construção de uma política negra emancipatória. Ele congrega como ideia e como prática os fundamentos para o direito ao território da população negra rural – historicamente alijada do acesso à propriedade privada da terra. O quilombo também é o espaço de florescimento da especificidade cultural, que demanda ações de proteção a manifestações culturais minoritárias (Leite, 2008). Finalmente, o quilombo, agora um conceito central para uma política negra especificamente brasileira, fundamenta um imaginário político que visa resistir, combater e superar os dispositivos que reproduzem a violência colonial no interior da sociedade.

Para além de sua importância na formulação de uma política negra diaspórica propriamente

brasileira, a práxis comunitária quilombola desafia a rigidez da dogmática jurídica. Convocada pelo Ministério Público, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) organizou, em 1994, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais para elaborar um conceito de remanescente de quilombo. A partir da pesquisa junto às comunidades até então conhecidas, o GT aponta que

“o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (NUER, 1997).

Afastando, ao menos no campo dos conceitos antropológicos, a ideia de quilombo como mera continuidade atávica de um fenômeno do passado. Mais em consonância com o disposto no artigo 1º da Convenção 169 da OIT⁷⁰, o GT retoma para os quilombolas o conceito de grupo étnico, definido na Antropologia como “um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão” (NUER, 1997). Em relação à territorialidade quilombola, o relatório da ABA indica que

“a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (NUER, 1997)

A identidade quilombola, é portanto, uma identidade emergente fundada na constituição de laços comunitários em torno dos quais se organizam o trabalho, a cultura e todas demais condições de sobrevivência do grupo. Os quilombos são um fenômeno específico da diáspora e da colonização, mecanismos das populações negras para afirmar sua autonomia e liberdade em face do sistema escravista, e Alfredo Wagner (2011), aponta que a formação de comunidades a partir da resistência comuns segue como parte integrante da experiência de comunidades negras rurais. Especialmente a partir da constitucionalização do direito ao território quilombola, comunidades seguem convergindo para identidades coletivas com capacidade de agregação de interesses e condução de reivindicações face aos aparatos de Estado.

No processo de disputa por recursos, os laços comunitários antes expressos apenas na imediatez das relações de trabalho, família, etc, ganham novo significado diante da ameaça externa de dissolução. A partir do conflito e da ameaça de despossessão é que surge a necessidade de mobilizar elementos

70 “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”

culturais, raciais, religiosos e históricos nos quais assentar uma identidade comum que possibilite enfrentar perigos compartilhados (Arruti, 2005).

Nestes termos, a questão quilombola refere-se não apenas a um direito à diferença racial, mas à diferença étnica e ao conceito de etnogênese, entendido como a “a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica) contra a ação de um Estado Nacional opressor, com vistas a ganhos políticos, entre os quais pode-se encontrar alguma expectativa de autodeterminação” (Arruti, 2005). A ideia de que a especificidade étnica pode ser produzida coletivamente e gerar direitos, positivada no âmbito da convenção 169 pelo instituto da autodeclaração, importa, assim, na reinterpretação do conceito de *remanescentes*, inscrito no art. 68 do ADCT. A noção de continuidade estabelecida pela palavra, não pode referir-se à permanência física das comunidades em um só lugar, ou sua fixação em modos de ser e fazer do passado, mas a continuidade histórica das relações de dominação e resistência que definem a experiência da população negra no Brasil.

Como forma de organização político-social, o quilombo avança também uma nova concepção de território para uma nova constituição. Os embates entre quilombolas e navais em Rio dos Macacos, assim como tantos outros casos, põe em questão a legitimidade de duas formas distintas de relação com o território, uma diferença que Antongiovanni(2006) articula no binômio *Território como abrigo/Território como Recurso*:

“Em Território como Abrigo o eixo norteador das ações está pautado no viver com a natureza e resulta em territorialidades que buscam se construir nos princípios da ‘autonomia dos povos’ e do ‘respeito à diversidade’. Em Território como Recurso o eixo está pautado no viver da natureza, numa busca por colocar a natureza a serviço da humanidade e produz-se um território que se constrói a partir das intencionalidades de ‘redução de custos’ ou aparente redução de custos e aumento do ‘monitoramento’ e do ‘controle à distância’, por uma ‘classificação hierárquica’ e ‘auto-referenciada’, uma ‘ordem mais vertical que horizontal” (Antongiovanni, 2006)

Enquanto recurso, um território é sempre algo a ser posto à disposição de um proprietário. Esta relação entre o ser humano e a natureza é descrita por Heidegger (2007), como uma forma característica da técnica moderna – e europeia. Heidegger sugere que há uma diferença qualitativa entre Modernidade e os registros que a antecederam, pois, “o desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <Herausfordern> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal”. Para o indivíduo moderno, a cisão cartesiana entre sujeito e objeto se desdobra em um desejo/direito de poder sobre o mundo. A natureza é vista a partir de seu potencial em satisfazer um fim determinado. A visão instrumental inscreve territórios em uma arquitetura de poder, de forma que seus potenciais possam ser

explorados de forma otimizada segundo as necessidades de uma estrutura de poder.

Toda a estrutura jurídico-política moderna, desenvolvida ao longo do processo de consolidação do domínio colonial europeu, é determinada pela hegemonia do *Território como uso, seja* na forma da propriedade privada ou no exercício do biopoder: como apontou Frantz Fanon em seu *Os condenados da terra* (Fanon, 1968), a colonização incide simultaneamente sobre o povo e seu território, para inscrever ambos em uma arquitetura de poder. Na ordem colonial, ao sujeito colonizado precisa ser desumanizado e controlado para tornar-se ele também um recurso a ser utilizado.

Nas sociedades pós-coloniais, o racismo estrutural e a colonialidade do poder/saber tratam de manter e expandir as fronteiras do Território como uso. Mais que isso, os ordenamentos jurídicos, ao afirmarem a propriedade privada como forma privilegiada de territorialidade, estabeleceram os critérios para a delimitação dos espaços de exercício soberano do biopoder.

O território encarado como abrigo representa nesse sentido um entrave à acumulação capitalista e aos interesses estratégicos militares, que indicam ao Estado agir “beneficiando-se das vantagens positivas que a terra oferece e neutralizando, na medida do possível, os aspectos negativos que ela apresenta em sua imparcialidade incomóvel” (Silva, 1967). Por isso, manteve-se a ambiguidade de uma soberania de duas faces, uma limitada pela norma jurídica para regular os territórios já submetidos a uma lógica de uso, e outra ilimitada, situada além do direito, para disciplinar corpos e territórios insurgentes.

A CF/88 avançou ao incorporar os direitos étnicos e reconhecer sua origem histórica. Alçados à condição de sujeitos constitucionais, esses grupos subalternizados veem ampliada sua capacidade de mobilização e intervenção política e encontram novas ferramentas para proteger seus territórios e modos de vida. Porém, os entraves estruturais e institucionais, cuja epítome aqui é caso de Rio dos Macacos, impossibilitam o efetivo reconhecimento das comunidades e povos tradicionais na sua diferença. Como discutido nas seções anteriores, esses entraves não são externos ao Estado e ao Direito: são na verdade constitutivos de ambos. Dar efetividade a inclusão dos povos tradicionais demanda, portanto, reformas estruturais do sistema jurídico e estatal.

O quilombo condensa em si diversas noções de direitos que vão além da terra. Ele abrange o território, encarado como abrigo, mas também engloba as manifestações artísticas, engloba educação, água, luz, saneamento, saúde, todos os direitos sociais até então negados às populações marginalizadas (Leite, 2008). Quando o direito quilombola confronta as noções estabelecidas de propriedade privada individual, de território, de segurança e de autonomia, devemos entendê-lo como mais do que uma extensão do conjunto de normas vigentes. O quilombo é um projeto político-social, esboçado nas normas constitucionais, mas que para ser efetivamente instaurado,

exige a ruptura com as categorias jurídicas naturalizadas e com as hierarquias coloniais incrustadas no Estado.

Conclusão. Direito, Diferença e Democracia

Retomando os objetivos desta tese, busquei no decurso do texto analisar a operação de uma multiplicidade de organismos – instituições do Estado, ideologia jurídica, normas jurídicas, etc – no âmbito do conflito territorial envolvendo a comunidade remanescente de quilombo de Rio dos Macacos e a Marinha do Brasil com o intento de compreender os mecanismos e estratégias empregados no caso para impedir a efetivação do direito quilombola ao território. A escolha deste caso específico se deu em razão da posição ambígua do Estado brasileiro, que atua no conflito enquanto representante, mediador e antagonista da comunidade. Esse arranjo singular permitiu que múltiplas dimensões do conflito pudessem ser consideradas na análise: Temos o processo judicial, os embates institucionais no âmbito administrativo, o disciplinamento concreto imposto pelos militares ao cotidiano da comunidade. São camadas que não esgotam o conflito, mas guardam, cada uma, desafios à efetivação das disposições do art. 68, do ADCT.

Duas decisões judiciais são determinantes no caso. A primeira, proferida pelo juízo da 10ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia, que em sede de liminar defere o pedido de reintegração de posse da Marinha e dá início ao período mais intenso do conflito. E a segunda, do juízo da 1ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia, que concedeu pedido liminar do MPF determinando que o INCRA publicasse o RTID que já estava pronto. No caso da ação reivindicatória, a decisão judicial estende seus efeitos por toda a duração do conflito, tendo em vista que a desocupação do território é suspensa por uma decisão política de manter o processo de negociação. No entanto, a ameaça de cumprimento da decisão ainda existe e o risco da expulsão paira sobre os quilombolas.

A ação reivindicatória é exemplar de como funciona o *faz-de-conta* do Estado. Nela, mesmo após o reconhecimento estatal da identidade coletiva quilombola – que deveria, em tese, afastar a aplicação regular das normas de direito civil relativas à propriedade – o poder judiciário, representado ali pelo juízo da 10ª Vara Federal, ignora os direitos constitucionais e infraconstitucionais decorrentes. Ao negar a realidade sobre a identidade da comunidade, o juiz fundamenta suas decisões no conceito de propriedade privada e trata os quilombolas de forma individualizada como invasores na área. O *faz-de-conta* no caso é também ignorar a memória sobre a área – e não apenas a memória quilombola, mas a memória do próprio Estado, haja vista que a ocupação tradicional do território encontra-se também nos registros imobiliários oficiais.

Ignorar a memória do território e do povo não são expedientes incomuns. Como vimos, a ideia de que o Estado cria um *faz-de-conta* que o permite ignorar suas próprias regras vem da experiência do povo Munduruku, atingido por grandes projetos de infraestrutura capitaneados pelo governo. Situações semelhante também atingem comunidades quilombolas, cujos territórios são atropelados

pela construção de rodovias, ferrovias, hidrelétricas, etc. Argumento que nesses casos são semelhantes à situação de comunidades ameaçadas pela proximidade de bases militares, como são os casos de Ilha de Marambaia, no Rio de Janeiro, dos quilombolas próximos à Base de Lançamentos de Alcântara, no Maranhão, e de Rio dos Macacos.

O que aproxima as duas situações é o antagonismo frente ao Estado, que gera a ambiguidade citada anteriormente. O que se tem nesses conflitos é uma oposição de interesses das comunidades em face do Estado. Porém, nos cabe questionar, qual o interesse do Estado? Quem o determina? Contra quem esse interesse se volta? O que o estudo das características dos Estados capitalistas nos mostram, como visto no capítulo 3, é que não há um foco único de onde emana a vontade do Estado. Na prática, o que é considerado interesse do Estado resulta sempre de uma disputa de poder dentro das instituições públicas. Quilombolas, políticos, ONGs, órgãos públicos diversos, agentes econômicos privados, todos são engajado em um relação conflituosa que definirá, em última instância, quais os interesses do Estado.

O que fica evidente na análise de casos como Rio dos Macacos é que há um desequilíbrio entre esses atores e eles não contam com as mesmas capacidades ou com a mesma abertura para articular seus interesses privados no interesse público do Estado. E é exatamente o que faz a Marinha no caso. É certo que, se não é apropriado falarmos em interesse privado tratando-se das Forças Armadas, como argumento no capítulo 4, a posição privilegiada do militares na estrutura estatal brasileira, abre espaço para o desenvolvimento de ideologias corporativas e de projetos político-sociais específicos dos militares, quase autônomos.

O que se vê no conflito de Rio dos Macacos é que a determinação de qual o interesse do Estado é monopolizada pela Marinha. Ainda que tenham ocorrido intervenções do Ministério da Defesa – que seria a instituição que subordina as Forças Armadas, percebe-se que todo o processo de negociação política é organizado a partir do que a Marinha define como os interesses do Estado. Sua posição de poder relativa aos outros órgãos do Estado permite que de forma incontestada, em um mesmo ato, a Marinha determine quais são os interesses nacionais e qual a melhor forma de garanti-los em nome da Defesa Nacional – ainda que para a defesa da nação, uma parte dela deva ser sacrificada. Um sacrifício que comumente recai sobre as populações tradicionais afro-indígenas.

Além disso a gestão da Marinha sobre toda a área contestada e sobre os moradores do quilombo nos mostra que se trata não apenas de um território militar, mas de um território militarizado, no qual os recursos naturais tanto quanto as disposições físicas dos sujeitos devem ser capturadas em dispositivos de controle biopolítico (como as prisões, regimes de trabalho, o disciplinamento militar) para serem postas em função de um objetivo estratégico. O exercício do biopoder, diretamente sobre a terra e o povo, sem mediação das formas jurídicas, é agravado pelas posições

que Marinha e quilombolas ocupam concretamente na sociedade, de forma paralela ao ordenamento. A Marinha apresenta-se como uma portadora do poder soberano, vinculada à norma jurídica, mas não limitado por ela. Os quilombolas, por outro lado, são fixados pela colonialidade do saber/poder em uma posição subalternizada que os torna corpos matáveis, despidos de qualquer direito.

Esse cenário não está limitado a Rio dos Macacos. Os mecanismos que operam no caso descrito nessa tese são comuns não apenas contra os quilombos, mas contra qualquer forma de vida coletiva que desafie as concepções de propriedade privada e de soberania. A efetivação dos direitos étnicos não pode ser reduzida, portanto, à sua dimensão normativa. A posição subordinada a que negros e indígenas foram violentamente associados durante o processo de colonização resultava de ações positivas, violentas, no sentido de fixar categorias raciais, sociais e econômicas. O que a lentidão na efetivação dos direitos territoriais indígenas e quilombolas nos mostra hoje, três décadas após a promulgação da Constituição é que a estratificação social injusta produzida pela colonização através de diversos dispositivos, não pode ser desconstituída apenas pela imposição normativa.

Portanto, os direitos étnicos não devem ser compreendidos apenas como direitos territoriais. O direito à terra é, sim, central nas demandas jurídicas de comunidades quilombolas e indígenas. No entanto, a importância do território não vem de seu valor de troca e a proteção jurídica não se entende como derivada de um direito individual ao produto do próprio trabalho. O território é fundamental a vida, a existência da comunidade depende dela. E é na interação com o território que a comunidade se constitui e forma uma identidade coletiva.

Porém, o reconhecimento dado pela Constituição aos povos tradicionais não se limita à questão fundiária. Como visto no capítulo 3, a Constituição expressamente reconhece esses grupos como participantes do processo histórico nacional. Os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e tantos outros que se definem a partir de uma vida social compartilhada e da diferença (racial, étnica, cultural, etc) em face dos outros grupos da sociedade, são incluídos na Constituição por força de sua própria mobilização e estão presentes nela como uma parte viva da sociedade, não como *reminiscências* de um passado em declínio.

Por outro lado, ao reconhecer o direito à especificidade étnico-cultural como parte da ordem jurídica nacional, a Constituição nos dá as bases para imaginar uma identidade nacional compatível com a diferença, ao contrário dos ideais de homogeneidade que permearam os discursos oficiais no século XX. O direito à diferença é, em certa dimensão, também um direito voltado ao futuro, na medida em que a ordem jurídica pós-88 rejeita as pretensões de unidade cultural subjacentes a ordenamentos constitucionais anteriores – expressa por exemplo na determinação presente nas constituições de 1934, 1946 e 1967 de que os povos indígenas (tratados ali como silvícolas)

deveriam ser “integrados à comunhão nacional”. Dessa forma, o livre desenvolvimento da cultura e da comunidade fazem necessariamente parte da ideia de direitos étnicos.

Em síntese, o quilombo, como ideia e como prática, desestabiliza concepções tradicionais do direito, como propriedade, território, igualdade e outras citadas ao longo da tese. Por isso, não se pode resumir o direito quilombola à sua dimensão territorial. Ele é o direito das comunidades ao respeito, à dignidade e ao futuro. Depende do acesso ao território, mas também de uma multiplicidade de ações do Estado e da Sociedade para possibilitar uma inclusão que acolha as diferenças étnicas. Depende de assumirmos que a Segurança Nacional é a segurança de todos os grupos que compõem a Nação.

O desafio imposto pelos quilombos, e que é assumido pela sociedade e pelo Estado brasileiro na Constituição, portanto, exige que compreendamos os direitos étnicos como afirmações de um projeto político para o país, que implica reformas institucionais para ampliar a participação das populações tradicionais nos espaços de decisão – inclusive sobre temas como a Defesa Nacional – e desativar as hierarquias étnico-raciais que ainda estruturam as relações entre Estado e Sociedade. Para isso, é preciso, por exemplo, fortalecer as instituições que representam os interesses dos povos tradicionais e inserir os direitos étnicos no currículo dos juristas. Enfim, o direito quilombola, e os direitos étnicos em geral, representam mais do que um novo campo do direito. Eles referem-se a uma experiência concreta que desafia o direito e que expõe suas premissas mais ocultas.

Referências bibliográficas

- ADI, H. **Pan-africanism: A history**. Londres: Bloomsbury, 2018. v. 136
- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALBERT, B. Geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: A propósito do caso Yanomami. *In*: LENÁ, P.; OLIVEIRA, A. E. DE (Eds.). . **Amazônia : a fronteira agrícola 20 anos depois**. Belem: MPEG, 1991. p. 37–58.
- ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. **Histórias do Movimento Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, CPDOC-FGV, 2007.
- ALMEIDA, A. W. B. DE. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, S. DE. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.
- ANTONGIOVANNI, L. L. **Território como Abrigo e Território como Recurso: territorialidades em tensão e projetos insurgentes no norte do Espírito Santo**. [s.l.] Universidade Federal Fluminense, 2006.
- ARAÚJO, V. L. DE. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, n. 12, p. 34–44, 2013.
- ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7–38, 2005.
- ASSIS, A. C.; CARVALHO, Y. **Golbery do Couto e Silva e a Geopolítica do Brasil: Convergências e Disparidades na Política Externa do país no Regime Militar** Caderno de Resumos 2º Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território, 2016.
- AZEVEDO, C. M. M. DE. **Onda Negra, Medo Branco**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARICKMAN, B. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do reconcavo baiano (1850-1881)*. **Afro-Asia**, n. 21–22, 1998.
- BATISTA, W. V. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica: Estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento**. [s.l.] Universidade Federal da Bahia, 2016.

BRASIL, 10ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia. Ação Reivindicatória nº 2009.33.00.16792-4. Julgador: Juiz Federal Evandro Reimão Reis. Ação ajuizada em 4 de novembro de 2009.

BONILLA-SILVA, E. Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. **American Sociological Review**, v. 62, n. 3, p. 465–480, 2015.

BORGES, N.; FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. A doutrina de segurança nacional e os governos militares. In: **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4.

BRANDÃO, A. A.; JORGE, A. L. Estado E Comunidades Quilombolas No Pós-1988. v. 22, n. 1, p. 71–103, 2016.

CASANOVA, P. G. Colonialismo Interno: Una redefinición. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Eds.). . **La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003. .

CASTRO, C. **Os militares e a República: Um estudo sobre cultura e ação política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

____. Entre Caxias e Osório: a criação do culto ao patrono do Exército Brasileiro. **Revista Estudos Históricos**, v. 14, n. 25, p. 103–118, 2000.

____. **A invenção do Exército Brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

CAVALCANTI, P. C. U.; RAMOS, J. **Memórias do exílio, Brasil 1964-1964: De muitos caminhos**. São Paulo: Editora e Livraria Livramento, 1978.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CHAVES, C. E. L. Da resistência à força: direitos fundamentais no conflito entre a marinha do Brasil e o quilombo do rio dos macacos. **Revista temática da Defensoria Pública do Estado da Bahia**, v. 1, n. 1, 2017.

CORDEIRO, P. R. DE O. **A comunidade quilombola de Rio dos Macacos: Um conflito cotidiano entre o território militarizado e o território da vida**. [s.l.] Universidade Federal da Bahia, 2014.

CORDEIRO, P. R. DE O.; OLIVEIRA, L. F. DE; PROST, C. **Cartografia étnica como instrumento de fortalecimento e de luta no Quilombo Rio dos Macacos**, 2016.

CORRÊA, M. D. C. Direito, exceção e soberania no decisionismo de Carl Schmitt. **Direito e Democracia**, v. 17, n. 1, p. 26–42, 2016.

COSTA, A. A. O poder constituinte e o paradoxo da soberania limitada. **Teoria e Sociedade**, v. 1, n. 19, p. 198–227, 2011.

- COUTINHO, C. N. **Gramsci: Um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- CRUZ, N. DOS R. **O integralismo e a questão racial. A intolerância como princípio**. [s.l.] Universidade Federal Fluminense, 2004.
- CUSTÓDIO, T. A. S. **Construindo o (auto) exílio : Trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2011.
- DAVIES, T.; ISAKJEE, A.; DHESI, S. Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe. **Antipode**, v. 49, n. 5, p. 1263–1284, nov. 2017.
- DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo (Online)**, v. 12, n. 23, p. 100–122, 2007.
- DUARA, P. The Discourse of Civilization and Decolonization. **Journal of World History**, v. 15, n. 1, p. 1–5, 2011.
- DUARTE, E. C. P. **Do medo da diferença à Liberdade com Igualdade: A ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2011.
- ELLENZWEIG, S.; ZAMMITO, J. H. **The New Politics of Materialism: History, philosophy, science**. New York: Routledge, 2017.
- ÉVORA, F. R. R. Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 16, p. 281–301, 2006.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008a.
- _____. **Pele negra máscaras brancas**. [s.l.: s.n.].
- FIABANI, A. **Os Novos Quilombos: Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]**. [s.l.] Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, 2008.
- FLAUZINA, A. L. P. Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado Brasileiro. p. 145, 2006.
- FLORENTINO, M. **Em costas negras: Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FLORENTINO, M.; RIBEIRO, A. V.; SILVA, D. D. DA. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). **Afro-Ásia**, v. 31, n. 2004, p. 83–126, 2004.
- FLORES, T. Mãos na cabeça! De joelhos!: Genocídio negro, biopoder, necropolítica e o

Estado brasileiro. In: SILVA, A. A. DA; KUNZ, S. A. DA S. (Eds.). . **Direitos Humanos & Educação**. Uberlândia: Culturatrix, 2018. .

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOX, N. J.; ALLDRED, P. **Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action**. London: SAGE Publications, 2017.

GARCIA, E. V. O pensamento dos militares em política internacional (1961-1989). **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 40, n. 1, p. 18–40, 2008.

GARRIDO, M. C. DE M. Atuação militante de Lélia Gonzalez na discussão da Constituição Federal de 1988. **Revista Tempo e Argumento**, v. 10, n. 25, p. 435–463, 2018.

GILROY, P. **Against race: Imagining political culture beyond the color line**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

____. **After Empire: Melancholia or convivial culture**. Abingdon, UK: Routledge, 2004.

GOMES, F. D. S. Um Recôncavo , Dois Sertões E Vários Mocambos : Quilombos Na Capitania Da Bahia. **Historia Social**, n. 2, p. 25–54, 1995.

GOMES, F. DOS S. **A Hidra e Os Pantanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Séc XVII - XIX)**. [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 1997.

____. **Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, L. C. B. O Direito quilombola e a democracia no Brasil. **Revista de informação legislativa**, v. 50, n. 199, 2013.

GONZALEZ, L. Mulher negra, essa quilombola. **Folha de São Paulo**, p. 4, 22 nov. 1981.

____. **O Movimento negro na última década** Rio de Janeiro Marco Zero, , 1982.

____. Por Un Feminismo Afrolatinoamericano. In: **Mujeres, Crisis y Movimiento: América Latina y El Caribe**. Santiago de Chile: Isis International, 1988a. .

____. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92/93, p. 69–82, 1988b.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. O Movimento Negro na última década. In: **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982. .

GREGORY, D. The black flag: guantánamo bay and the space of exception. **Geografiska Annaler: Series B, Human Geography**, v. 88, n. 4, p. 405–427, 10 dez. 2006.

- GUIMARÃES, A. S. A. Resistência e revolta nos 1960 - Abdias do Nascimento 1. **Sociologia**, n. 69, p. 1–15, 2005.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. A questão da técnica. **Scientiae Studia**, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007.
- HENGSTL, G. A. Imagens e memórias quilombolas na luta por direitos humanos no Brasil contemporâneo. **Razón y Palabra**, v. 18, n. 84, 2013.
- HERNANDEZ, B. L. The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551. **Ex Post Facto**, v. 10, p. 95–104, 2001.
- HESPANHA, A. M. **Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milénio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- KÖSSLING, K. Movimentos Negros no Brasil entre 1964 e 1983. **Perseu**, v. 2, n. 2, p. 29–57, 2008.
- LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. IV, n. 2, p. 333–354, 2000.
- _____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. v. 16, n. 3, p. 965–977, 2008.
- LIGUORI, G.; VOZA, P. **Dicionário Gramsciano (1926-1937)**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- LIMA, S. A formação de oficiais das Forças Armadas brasileiras. **Tensões Mundiais**, v. 8, n. 14, p. 199–215, 2012.
- MACEDO, M. J. DE. **Abdias do nascimento: A trajetória de um negro revoltado (1914-1968)**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2005.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Crítica do programa da Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MATOS, K. G. E. **Ordem e Progresso na Amazônia: o discurso militar indigenista**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2010.
- MBEMBE, A. Necropolítica. p. 122–151, 2016.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). . **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. .

- MOLINA, L. P. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença.** [s.l.] Universidade de Brasília, 2017.
- MONTEIRO, L. C. DO R. O Programa Calha Norte: redefinição das políticas de segurança e defesa nas fronteiras internacionais da Amazônia brasileira. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 13, n. 2, p. 117, 30 nov. 2011.
- MOTA, M.; SANTOS, T. R. **As contradições existentes na relação da Marinha do Brasil e a comunidade negra rural de Rio dos MacacosII Simpósio Baiano de Geografia Agrária**, 2017.
- MOURA, C. **Rebeliões da senzala.** 3ª Ed. ed. São Paulo: Lech Livraria, 1981.
- MOURA, D. O.; NUNES, J. C. Vivências diaspóricas em comunidades quilombolas: empoderamento, autorreflexão e novas sociabilidades na comunidade Rio dos Macacos. **Matrizes**, v. 10, n. 3, p. 203–216, 2016.
- MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, v. 28, n. dezembro/fevereiro, p. 56–63, 1996.
- MUNANGA, K. Rediscutindo-a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. p. 140, 1999.
- MUNHOZ, S. R. A atuação do “Centrão” na Assembléia Nacional Constituinte de 1987/1988: dilemas e contradições. **Revista Política Hoje**, v. 20, n. 1, p. 343–394, 2011.
- NASCIMENTO, A. DO. **O genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. **O quilombismo.** 2ª edição ed. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2002.
- NASCIMENTO, B. **Por uma história do homem negro.** [s.l: s.n.]. v. 1
- _____. Kilombo e memória comunitária – um estudo de caso. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 6, n. 7, p. 259–265, 1982.
- _____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, v. 6, n. 7, 1985.
- NETO, M. P. A Matriz Oculta do Direito Moderno : crítica do constitucionalismo contemporâneo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 17, p. 131–152, 2010.
- NUNES, B. **Heidegger & Ser e Tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- OLIVEIRA, L. L. DE. A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930. 2002.
- PACHUKANIS, E. B. **Teoria Geral do Direito e o Marxismo.** São Paulo: Boitempo,

2017.

PAIM, M. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro *Na Casa De Meu Pai*. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, v. 7, n. 13, 2014.

PAULANI, L. M. Neoliberalismo e individualismo. **Economia e Sociedade**, v. 8, n. 2(13), p. 115–127, 1999.

PEASE, D. E. The Global Homeland State: Bush's Biopolitical Settlement. **boundary 2**, v. 30, n. 3, p. 1–18, out. 2003.

PEREIRA, A. DOS R. Colonização e conflitos na Transamazônica em tempos da ditadura civil-militar brasileira. **Clio - Revista de pesquisa histórica**, v. 2, n. 31, p. 1–17, 2014.

PEREIRA, A. L. **O pensamento social e político na obra de Abdias do Nascimento**. [s.l.] Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

PION-BERLIN, D. Military autonomy an emerging democracies in South America. **Comparative Politics**, v. 25, n. 1, p. 83–102, 1992.

POULANTZAS, N. **O Estado, O Poder, O Socialismo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

QUIJANO, A. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 168–178, 2007.

RATTS, A. A voz que vem do interior: intelectualidade negra e quilombo. *In: De preto a afro-descendente: trajetórias de pesquisas sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: [s.n.]. p. 89–108.

RATTS, A. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kwanza, 2007.

____. Encruzilhadas por todo percurso : individualidade e coletividade no. *In: Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009. p. 131–146.

____. Os lugares da gente negra: raça, gênero, espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, p. 1–11, 2011.

RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzales**. 1ª ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

RIBEIRO, D. **O Processo Civilizatório**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

ROSENFELD, M. **A Identidade do Sujeito Constitucional**. Belo Horizonte:

Mandamentos Editora, 2003.

SALDANHA, A. Reontologising race: the machinic geography of phenotype. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 24, p. 9–25, 2006.

SANTOS, B. DE S. **Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition**. New York: Routledge, 1995.

SANTOS, F. L. A. DOS. **CONFLITOS TERRITORIAIS E IDENTIDADE ÉTNICA: UMA LEITURA DO PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE RIO DOS MACACOS - BAHIA** IV REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA E XIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO NORTE E NORDESTE, 2013.

SANTOS, M. M. DOS. **O direito quilombola na encruzilhada dos direitos fundamentais: Marinha do Brasil X Quilombo Rio dos Macacos**. [s.l.] Universidade Federal da Bahia, 2015.

SANTOS, N. N. DA S. a Voz E a Palavra Do Movimento Negro Na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): Um Estudo Das Demandas Por Direitos. p. 205, 2015.

SCHEPPELE, K. L. **Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11** *Journal of Constitutional Law*, 2004.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. DE. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, n. 10, p. 129–136, 2002.

SCHMITT, C. **Political Theology: Four chapter on the concept of sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

____. **Dictatorship**. Malden: Polity Press, 2014a.

____. **O Nomos da terra no Direito das Gentes do Jus Publicum Europaeum**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014b.

SCHWARCZ, L. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: Uma história das teorias raciais em finais do século XIX. **Afro-Ásia**, v. 18, p. 77–101, 1996.

SENTINELO, J. T. O lugar das “ raças ” no projeto de nação da Ação Integralista Brasileira. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 108, p. 145–152, 2010.

SILVA, D. S. DA. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do Artigo 68 do ato de disposições constitucionais transitórias de 1988. **Boletim Informativo NUER**, v. 1, n. 1, p. 11–27, 1997.

SILVA, G. DO C. E. **Geopolítica do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SILVA, M. I. DA C. **Raposa Serra do Sol = agentes políticos, conflitos e interesses.** [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 2012.

SILVA, R. F. DA. **Trajetórias de dois intelectuais negros brasileiros: Abdias Nascimento e Milton Santos.** [s.l.] Universidade Federal da Bahia, 2010.

SILVA, V. R. R. DA. A gênese do debate e do conceito de quilombo. **Cadernos CERU**, v. 19, n. 1, 2008.

SOUZA, A. S. DE. Racismo Institucional: Para compreender o conceito. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 3, p. 77–87, 2011.

SOUZA, R. G. DE. **Luta por reconhecimento e processo legislativo: a participação das comunidades remanescentes de quilombos na formação do art. 68 do ADCT.** [s.l.] Universidade de Brasília, 2013.

SOUZA, T. R. G. DE. O espaço do Negro brasileiro: Arthur Ramos e a escrita de “A República de Palmares”. n. 1922, 2006.

THEODORO, G.; MORAES, W.; GOMES, F. Dos Quilombos Ao Quilombismo : Por Uma História Comparada Da Luta Antirracista No Brasil (Notas Para Um Debate). **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 18, p. 215–238, 2016.

TODOROV, T. **A conquista da América: A questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TUIN, I. VAN DER; DOLPHIJN, R. The Transversality of New Materialism. **Women: A Cultural Review**, v. 2, n. 21, p. 153–171, 2010.

WARMINGTON, P. Taking race out of scare quotes : race-conscious social analysis in an ostensibly post-racial world. **Race Ethnicity and Education**, v. 3, n. 12, 2009.

ZAVERUCHA, J. Relações civil-militares no primeiro governo da transição brasileira: Uma democracia tutela. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 9, n. 26, p. 162 – 178, 1994.

____. Relações civil-militares: O legado autoritário da Constituição Brasileira de 1988. *In*: TELES, E.; SAFATLE, V. (Eds.). . **O que resta da ditadura: a exceção brasileira.** São Paulo: Boitempo, 2010.

Anexo I

**Excelentíssima Sra Dilma Vana Roussef,
Presidenta da República do Brasil
Brasília, DF**

Brasília, 13 de Maio de 2013.

Dia Nacional de Luta Contra o Racismo!

Prezada Senhora,

Nós, da Comunidade do Quilombo Rio dos Macacos, movimentos populares, sociais e entidades da sociedade civil, abaixo assinados, vimos, através deste, solicitar que sejam tomadas todas as medidas cabíveis para o **devido Reconhecimento da Comunidade Quilombola Quilombo do Rio dos Macacos, com a garantia do Território Quilombola e dos direitos previstos na Constituição Federal de 1988.**

O Quilombo Rio dos Macacos é situado no município de Simões Filho – Bahia, há mais de 200 anos, sendo uma das mais antigas populações descendentes de trabalhadores escravizados no Brasil, e que resiste desde então, frente à barbárie e o racismo, historicamente patrocinados pelo Estado Brasileiro. A comunidade vive sob a ameaça de expulsão de seu território, pressionadas desde a década de 1950, pelo processo de construção da Base Naval de Aratu, quando a Marinha do Brasil se instalou na região praticando todo tipo de violência, consolidando o seu poder nefasto no período da Ditadura Militar. Vimos denunciar, tal como comprova **Dossiê** organizado pela **Associação dos Remanescentes de Quilombo Rio dos Macacos** – que a Marinha de Guerra do Brasil tem cometido uma série de **violações aos Direitos Humanos** dos quilombolas. Os Quilombolas têm sofrido com agressões físicas e psicológicas, ameaças, impedimento de trabalhar na terra, cerceamento do direito de ir e vir, inviabilizando que as crianças da comunidade tenham acesso à escola, manifestações racistas contra as tradições e a cultura do povo negro, dentre outras atrocidades, típicas da sua visão elitista. Existem dois casos de assassinatos aos Quilombolas na localidade. **Como pode o Governo Federal se calar frente à morte do povo negro?**

As comunidades Quilombolas conquistaram na Constituição Federal, artigo 68, como resultado da sua luta histórica, que vem desde Zumbi dos Palmares, o direito aos

territórios ocupados. Desta forma, a Marinha do Brasil desrespeita as leis e violenta a comunidade negra, embora o Quilombo Rio dos Macacos já seja certificado pela **Fundação Cultural Palmares**, já tenha o Relatório de Identificação, Delimitação e Demarcação (RTID) do INCRA, o qual ainda não foi publicado em Diário Oficial. Portanto, exigimos a **imediata publicação do RTID**, para fazer valer os direitos dos quilombolas. Todos esses instrumentos legais comprovam a presença bicentenária da comunidade no território.

Contudo, a Marinha mantém uma ação de despejo na justiça, baseada em argumentos falsos, tentando jogar a sociedade contra o povo quilombola. A luta do Quilombo Rio dos Macacos se insere numa conjuntura em que as forças de direita, as elites dominantes no nosso país, altamente atreladas às classes dominantes internacionais, nos impõe um modelo de desenvolvimento que se limita a produzir commodities ao invés de satisfazer as necessidades da maioria da população, fortalece o agronegócio, que produz devastação ambiental e alimentos envenenados, repletos de agrotóxicos, retirando do povo trabalhador a possibilidade de viver da terra neste país e possuírem os seus territórios, os quais são espaços de trabalho, cultura, religiosidade.

Nesse momento, em que comemoramos em **Luta o Dia Nacional Contra o Racismo**, é fundamental que o Governo Federal demonstre compromisso com a população negra em nosso país ou estará passando por cima da história de luta do nosso povo. O dia **13 de maio** é uma data de enorme significado popular que **pôs fim à instituição odiosa da escravidão**, porém, para a população negra em nosso país e para a Comunidade do Quilombo Rio dos Macacos o tronco, a senzala e o extermínio ainda persistem, ora de forma velada, ora explícita, como nessa situação. O Governo Federal não pode dá de ombros a essa situação e deve demonstrar que ajuda a combater o Racismo em nossa sociedade e defende os interesses daqueles que vivem da terra, dos seus territórios, daqueles que a “sangue, suor e santo” constroem esse país, para que ele seja Livre e Soberano.

Por isso, a Comunidade do Quilombo Rio dos Macacos veio à Capital Federal, depois de atravessarem mais de 1400 KM, para chamar atenção do povo brasileiro para essa injustiça que acontece no Estado da Bahia e falarmos em alto e bom som, em conjunto com inúmeros movimento sociais, movimento negro e sindicais: **SOMOS TODOS E**

TODAS QUILOMBO RIO DOS MACACOS. PELA GARANTIA DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DA COMUNIDADE DO QUILOMBO RIO DOS MACACOS!

PELA PUBLICAÇÃO IMEDIATA DO RTID ELABORADO PELO INCRA NO DIÁRIO OFICIAL.

PELA APURAÇÃO ÀS VIOLAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS PRATICADOS PELA MARINHA.

CONTRA O RACISMO E EM DEFESA DA VIDA DO POVO NEGRO.

VIVA ZUMBI, VIVA NEGRA ZEFERINA, VIVA TODOS OS QUILOMBOS DO NOSSO PAÍS.

OUSAR LUTAR, OUSAR VENCER!

Assinam:

Associação de Remanescentes de Quilombo de Rio dos Macacos.

Movimento de Pescadores e Pescadoras (MPP).

Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA).

Movimento Sem Teto da Bahia (MSTB). Movimento Camponês Popular (MCP).

Consulta Popular.

Levante Popular da Juventude (LPJ).

Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB).

Marcha Mundial de Mulheres (MMM).

Movimento das Mulheres Camponesas (MMC).

Conselho Federal de Psicologia – CFP.

Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia.

Serviço de Apoio Jurídico – SAJU/UFBA.

Cimi - São Paulo.

Comissão Pastoral da Terra – Nacional.

Comissão Pastoral da Terra Regional da Bahia - CPT BA.

Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT).
Via Campesina – Brasil.

Anexo II

CARTA DO QUILOMBO DE RIO DOS MACACOS-BAHIA

Quilombo Rio dos Macacos, Bahia, 05 de março de 2012

Para nossas comunidades, o Território possui um significado completamente diferente da que ele apresenta para a cultura ocidental hegemônica. Não se trata apenas da moradia, mas sim do elo que mantém a união do grupo, e que permite a transmissão de nossa história, nossos cantos e danças, forma de plantar e colher, de geração em geração, possibilitando a preservação da nossa cultura, dos valores e do modo peculiar de nossas vidas enquanto comunidade étnica.

Sabemos que há mais de três séculos, as comunidades quilombolas são vítimas de violentas campanhas do Estado Brasileiro, que objetiva espoliar os nossos territórios, destinando vastas extensões das terras ao agronegócio, por meio de chacinas, assassinatos e despejos violentos, um verdadeiro genocídio!

Nós, das diversas comunidades quilombolas signatárias de todo Brasil, vimos por meio deste, denunciar à sociedade brasileira e ao mundo a forma brutal como o Estado Brasileiro tem nos tratado, onde, em pleno século XXI, o governo brasileiro reedita as medidas sociopolíticas que patrocinam a destruição sistemática dos nossos modos de vida, através de supressão física e opressão cultural.

O Governo Lula chegou ao seu último ano de mandato emitindo apenas 11 títulos às comunidades quilombolas, com a promessa de que seriam 57 comunidades em 2010⁷¹. Até dezembro de 2011, somente 3 das 44 áreas decretadas para desapropriação haviam sido tituladas pelo governo federal. As comunidades beneficiadas foram Família Silva (RS), Colônia São Miguel (MS) e Preto Forro (RJ). A primeira teve suas terras parcialmente tituladas em 2009 e as outras duas em 2011⁷².

71 Conforme destaca o INESC, o Plano Plurianual (PPA) 2008-2011 previu como meta a titulação de 264 territórios quilombola, dos quais 198 somente entre 2008-2010. Passados três anos de implementação da Agenda Social Quilombola (2008-2010) foram emitidos apenas 36 títulos de terra, número bastante aquém da meta estabelecida em 2007.

72 Terras Quilombolas. Balanço 2011. Comissão Pró-Índio de São Paulo,

No novo PPA (2012-2015), já sob o governo Dilma, as comunidades quilombolas não mais contam com um programa específico; na transição para o novo PPA não mais existe o programa Brasil Quilombola. O novo programa, denominado Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial, e que tem na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR o órgão gestor responsável tem para o ano de 2012, disponível em um orçamento no valor de R\$ 73,125 milhões, e para os três anos seguintes, mais R\$ 239,498 milhões, totalizando no período de 2012-2015 cerca de R\$ 312,623 milhões. Considerando-se os números apresentados, um orçamento ainda menor que o anterior (2008-2011)⁷³.

Além dos números apresentados, a política adotada pelo Estado Brasileiro em relação às nossas comunidades é pautada pela barbárie, operada através do uso abusivo da máquina estatal, leis, bens públicos, força repressiva e expropriação dos recursos que seriam de toda a coletividade. Tecnologia há mais de três séculos solidamente instalada e tendo como sua principal base de sustentação o controle do acesso à justiça⁷⁴.

4 Nas últimas décadas, como forma de enfrentar a organização política da comunidade Rio dos Macacos e da solidariedades de muitos grupos da Bahia e do Brasil, a Marinha protagonizou inúmeras ações violentas a exemplo do assédio diário à comunidade com dezenas de fuzileiros armados; invasão de domicílios atentando contra os direitos das mulheres; uso ostensivo de armamento exclusivo das forças armadas criando verdadeiros traumas em crianças, adolescente e idosos, que tiveram casas invadidas e armas apontadas para as suas cabeças; em 04 de março de 2012, uma semana após realização de audiência com a presença da Secretaria Geral da Presidência da República, o quilombola Orlando sofreu atentado contra sua vida, quando um fuzileiro naval disparou tiro contra o mesmo, com o intuito de matá-lo, quando este chegava em Rio dos Macacos. Além, há severo impedimento das atividades econômicas tradicionalmente desenvolvidas pela comunidade, como a agricultura e a pesca de subsistência como forma de inviabilizar a

<http://www.cpis.org.br/email/balanco11/img/Balan%C3%A7oTerrasQuilombolas2011.pdf>

73 Terras e territórios quilombolas no PPA 2012-2015

74 Leite, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: Conflitos e criminalização dos quilombos. In: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos / Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

permanência no território. Um saldo desse conflito desigual se evidencia no grande número de crianças, adolescentes e adultos que foram impedidas ou que foram forçadas a desistir de frequentar a escola. Na comunidade de Rio dos Macacos, dois fuzileiros ficavam de prontidão num ponto denominado pela comunidade como “barragem” para impedir a saída e entrada de pessoas, e quem insistiu foi espancado, preso e humilhado publicamente como castigo exemplar. Desde a década de 1970 que mais de 50 famílias foram expulsas do território e se mantém alto nível de hostilidade aos que permaneceram resistindo. A disputa não se dá apenas no campo objetivo, pois a Marinha, ao destruir quatro terreiros de Candomblé em Rio dos Macacos, também estabeleceu uma guerra contra a sustentação simbólica, que incide diretamente no ataque à memória, à cultura e às tradições, elementos fundamentais à identidade quilombola. Outra comunidade quilombola, Tororó,

vizinha ao Rio dos Macacos, também tem sofrido com o mesmo processo de violência, realizada pela Marinha do Brasil.

No território quilombola da Ilha da Marambaia, no Rio de Janeiro, encontramos um verdadeiro Estado de Sítio. A administração militar da ilha instaurou, a partir de 1971, um regime de proibições que decorrem da sobreposição de algumas figuras legais, cuja aplicação local é ambígua e até mesmo distorcida: área de interesse militar – freqüentemente confundida com Área de Segurança Nacional; Área de Preservação Ambiental (APA) – pensada como área de uso exclusivo para pesquisa científica (Reserva); e área de patrimônio da União – tomada como Patrimônio Histórico Nacional. Lançando mão da sobreposição e confusão dessas categorias, os administradores da ilha criam um verdadeiro território de exceção, que busca dar aparência legal e justificação legítima à estrutura de precariedades criadas em torno da posse territorial que quase 300 famílias quilombolas mantêm na ilha há três gerações⁷⁵.

No norte de Minas Gerais, a Comunidade Quilombola de Brejo dos Criolos enfrenta

75 Arruti, José Maurício. A NEGAÇÃO DO TERRITÓRIO: estratégias e táticas do processo de expropriação na

Marambaia. In. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos /Alfredo Wagner

Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

latifundiários violentos todos os dias. Reconhecida desde 2004 como Comunidade Quilombola, depois de 6 anos de espera. Em razão desta lentidão, foram realizadas desde 2005 até os tempos atuais seis reocupações de terras, sendo que em três, o conflito intermediado pela Procuradoria da República em Minas Gerais, propiciou a permanência nas áreas ocupadas. E em uma delas, dado que foi solicitada ao juiz da comarca a manutenção da posse da terra retomada, cuja representação foi alicerçada na afirmação constitucional de que estando “ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”⁷⁶. Para a emissão do decreto de desapropriação (o único emitido pelo Governo Federal em 2011!), centenas de quilombolas acamparam e se acorrentaram diante do Palácio do Planalto em setembro de 2011. Registra-se ainda a violência permanente sofrida pelos Quilombolas Theodoro e Ventura, na serra do Salitre, Pato de Minas, com lideranças ameaçadas de morte.

No Maranhão, a Anistia Internacional, diante da violência contra os quilombolas de Salgado, Território Aldeia Velha, Pirapemas, lançou Ação Urgente em defesa da mesma em dezembro de 2011. Como em outras comunidades afrodescendentes no Maranhão, a comunidade de Salgado tem

sofrido intimidação e ameaças persistentes, por poderosos proprietários de terras locais, em consequência de sua longa luta para ter as suas terras tituladas. Em 3 de dezembro de 2011, membros da comunidade descobriram que 18 animais pertencentes à liderança quilombola Zé da Cruz foram envenenados e mortos, resultando em grande perda para sua família. No final de agosto, um pistoleiro local disparou na direção da casa de José da Cruz, matando um animal. Em 14 de Dezembro, José da Cruz e outros membros da comunidade encontraram um recipiente de herbicida no poço usado pelas famílias de Salgado. Em 22 de dezembro, um pistoleiro havia sido contratado para matar Zé da Cruz, enquanto dois homens armados foram vistos patrulhando os arredores da comunidade. O processo desapropriatório tramita no INCRA há 12 anos.

No Rio Grande do Sul, as famílias do Quilombo do Morro Alto, desde 2004, esperam que

76 Costa, João Batista de Almeida e Oliveira, Cláudia Luz de. NEGROS DO NORTE DE MINAS: DIREITOS, CONFLITOS, EXCLUSÃO E CRIMINALIZAÇÃO DE QUILOMBOS In. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos /Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

o Incra complete a regularização e devolução do território aos Quilombolas. Em 2011, quando deveriam ocorrer as notificações dos ocupantes não quilombolas, ligados ao agronegócio, para indenização e saída da área dos mesmos, ilegalmente o processo foi remetido ao presidente nacional do Incra, sem nenhuma consulta às famílias. Em razão da lentidão do governo federal, a violência no quilombo somente aumentou. Grileiros que invadem o território quilombola a mando de grandes proprietários têm provocado conflitos físicos com membros da comunidade e no dia 12 de outubro de 2011, o presidente da Associação dos Moradores do Quilombo de Morro Alto, Wilson Marques foi agredido e recebeu um tiro que pegou de raspão em sua cabeça. Imaginando que o quilombola estivesse morto, os agressores fugiram.

Nos meandros deste sistema de concentração de terra, a violência empregada pelo Estado brasileiro tornou-se um instrumento tão efetivo de controle e coerção, quanto à única forma de comunicação entre as estruturas de governo e as nossas comunidades. A força bruta e os constrangimentos físicos constituíram-se numa forma de relação legitimada, de maneira explícita, pelos aparatos de poder.

Evidente, pois, que a ação oficial, nesses casos, padece de uma espécie de racismo institucional, embutido nas práticas de seus operadores. O resultado é uma tomada de partido de parte dos técnicos pela lógica dos proprietários de terra ou de grandes empreendimentos⁷⁷.

Nós, Comunidades Quilombolas signatárias, não aceitamos esse estado de coisas, que mata e violenta nosso povo!!

Desta forma, exigimos, de acordo com o Artigo 68 ADCT/CF, Convenção 169 da OIT, Decreto Federal 4887/2003:

Desistência dos 3 processos judiciais movidos pela União/Marinha contra a Comunidade Quilombola de Rio dos Macacos;

Finalização do RTID de Rio do Macacos com a o prazo de 3 meses, a contar da data desta Carta e imediata publicação do mesmo no Diário Oficial da União;

Que o INCRA e a Fundação Cultural Palmares cumpram com seu dever de defesa da comunidade quilombola de Rio dos Macacos em conflito com a Marinha em todas as

⁷⁷ Andrade, Maristela de Paula. RACISMO, ETNOCÍDIO E LIMPEZA ÉTNICA –AÇÃO OFICIAL

esferas;

Elaboração dos 34 RTID's das comunidades quilombolas do Maranhão no ano de 2012, conforme acordo estabelecido entre o Moquibom-Maranhão e INCRA Nacional durante o Acampamento Negro Flaviano, em 2011;

Conclusão dos processos de regularização fundiária, com a notificação dos ocupantes não quilombolas de Morro Alto/RS, imediatamente e conclusão do processo de regularização com a edição do Decreto de desapropriação por interesse social;

Titulação dos territórios quilombolas da Pedra do Sal e Marambaia;

Proteção às lideranças quilombolas ameaçadas de morte em todo o Brasil, por meio dos Programas Estaduais e Federal de Proteção dos Defensores dos Direitos Humanos;

Presença da Comissão Externa da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal, constituída em 2011, cujo objetivo é avaliar as violações dos direitos humanos nas comunidades quilombolas, prioritariamente na Bahia e, seguidamente, no Maranhão, Rio Grande do Sul, Minas Gerais,

Goiás, Rio de Janeiro;

Pela não aprovação da PEC 215, a tramitar no Congresso Nacional, que visa tornar de competência exclusiva do Congresso nacional a demarcação de terras de índio e de quilombos;

Pelo indeferimento da ADIN 3239, do Democratas-DEM, que visa declarar inconstitucional o decreto federal 4887/2003;

Pela não aprovação do Projeto de Lei no 44/2007 de autoria do deputado federal Valdir Colato (PMDB-SC), que visa sustar a aplicação do decreto federal 4.887/2003;

Pela agilidade do processo de certificação das Comunidades Quilombolas pela Fundação Cultural Palmares;

Reiteramos a Nota Pública editada pela MALUNGU – Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará, no que se refere à proposta do Governo Federal de Regulamentação do Direito da Consulta Prévia estabelecido pela Convenção 169-OIT, visto que o formato de discussão proposta pelo Governo possui caráter excludente em relação à grande maioria das comunidades quilombolas e indígenas do País;

Assinam

Comunidade Quilombola Rio dos Macacos-BA
Comunidade Quilombola Aldeia Velha-MA
Comunidade Quilombola do Charco-MA
Comunidade Quilombola de Cruzeiro-MA
Comunidade Quilombola de Pericumã-MA
Comunidade Quilombola de São Caetano-MA
Comunidade Quilombola de Bom Jesus-MA
Comunidade Quilombola de Carro Quebrado-MA
Comunidade Quilombola de Açude-Ma
Comunidade Quilombola de Brasília-Ma
Comunidade Quilombola de Ponta-Ma
Comunidade Quilombola de Nazaré-MA
Comunidade Quilombola de Mondego-Ma
Comunidade Quilombola de Cedro-Ma
Comunidade Quilombola de Lacral/Espírito Santo-MA
Comunidade Quilombola de Tijuca-Ma
Comunidade Quilombola de Açuí-MA
Comunidade Quilombola de Engole-MA
Comunidade Quilombola de Rio Grande-Ma
Comunidade Quilombola de Ramal de Quindiua-MA
Comunidade Quilombola de Mafra-Ma
Comunidade Quilombola de Bitiua-MA
Comunidade Quilombola de Mutaca-Ma
Comunidade Quilombola de Maiabi-Ma
Comunidade Quilombola de Boa Vista-Ma
Comunidade Quilombola de Rosário dos Pretos-MA
Comunidade Quilombola de Mariano dos Campos-Ma
Comunidade Quilombola de Conceição-Ma
Comunidade Quilombola de Aliança/Santa Joana-Ma
Comunidade Quilombola de Sumaúma-MA

Comunidade Quilombola dos Silva-RS
Comunidade Quilombola do Fidelix-RS
Comunidade Quilombola do Morro Alto-RS
Comunidade Quilombola Candiota-RS
Comunidade Quilombola Palmas-RS
Comunidade Quilombola Picada das Vassouras-RS
Comunidade Quilombola Várzea dos Baianos-RS
Comunidade Quilombola de Solidão-RS
Comunidade Quilombola Várzea do Candiota-RS
Comunidade Quilombola Teodoro/Ventura-MG
Comunidade Quilombola da Pedra do Sal-RJ

Subscvem:

Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas
Comissão Pastoral da Terra-MA
Movimento Quilombola do Maranhão-MOQUIBOM
GT Nacional MNU de Luta, Autônomo e Independente
Casa do Boneco – Itacaré-BA
Campanha Somos Tod@s Quilombo Rio dos Macacos
CSP-CONLUTAS

Anexo III

ASSOCIAÇÃO DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DO RIO DOS MACACOS

DOSSIÊ DE VIOLAÇÃO DE DIREITOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO RIO DOS MACACOS

A HISTÓRIA E A OCUPAÇÃO CENTENÁRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO RIO DOS MACACOS.

O Quilombo Rio dos Macacos é uma comunidade negra rural, composta por cerca de setenta famílias descendentes de escravos com história que remonta há mais de um século de existência, segundo depoimentos constantes no inquérito civil instaurado pelo Ministério Público Federal de nº 1.14.000.000.833/2011-91.

O lugar era originalmente parte da área do Recôncavo Baiano onde desde o século XVII se instalaram os engenhos produtores de cana-de-açúcar. Hoje, a localidade encontra-se cravada no atual município de Simões Filho, nesse Estado. A referida comunidade é “remanescente de quilombo”, à qual o texto constitucional atribui a propriedade definitiva das terras ocupadas, competindo ao Estado emitir-lhes os respectivos títulos, nos termos do art. 68 do ADCT /88.

É tanto que a Comunidade, a partir da autodefinição coletiva sobre sua ancestralidade quilombola, encaminhou à Fundação Cultural Palmares um pedido oficial de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, do qual resultou a Certidão de Auto Reconhecimento Quilombola da Comunidade Rio dos Macacos, publicada no Diário Oficial da União em 04 de outubro do ano em curso, a qual tem o condão de tornar pública a ancestralidade e garantir os direitos inerentes a essa identidade.

o Relatório de Visita do Ministério Público Federal, assinado por sua antropóloga, Dra. Sheila Brasileiro, que traça um breve resgate da história da comunidade e de suas vivências atuais destaca:

A julgar pelos depoimentos supra, a comunidade quilombola rio dos Macacos ocupa de modo contínuo a área em foco há pelo menos cinco gerações, o que equivale a um período não inferior a cento e cinquenta anos. **Ali se concentram as suas referências pretéritas e presentes; é onde atualmente vivem e onde viveram os seus antepassados, alguns na condição de escravo.** Nesse local eles se territorializaram e se constituíram enquanto segmento étnico diferenciado. **É, portanto, o seu território tradicional por excelência.** (grifos nossos)

Os costumes e os relatos dos habitantes dessa Comunidade denotam que a ocupação conta com mais de um século de existência. Reforça esta afirmativa o relato de vida de Maurícia Maria de Jesus, de 111 anos de idade, que afirma que é filha de uma negra escravizada, que nasceu, criou-se, formou gerações e da terra retirou e retira alimentos para sustento próprio e da sua família.

No Relatório de Visita do MPF consta o depoimento de D. Maurícia:

Essa terra é dos tempos dos meus avós. Meu pai, Severiano dos Santos, já falecido, nasceu aqui em 1910 e teve vinte e dois filhos aqui. O pai dele, José Custódio Rebeca, também nasceu aqui.

A área, ocupada há mais de 1 (um) século pelos membros da comunidade remanescente de quilombo, ou seja, antes da sua aquisição pela União Federal e de tornar-se gleba pública, no ano de 1960, pertencia oficialmente ao Sr. Coriolano Bahia.

Coriolano Bahia se apresentava como proprietário da Fazenda Macaco, onde funcionava uma usina de açúcar que entrou em declínio já no início do século XX. *Segundo relato dos posseiros mais antigos, inclusive os que contam com mais de cem anos de idade, seus pais trabalharam na referida Fazenda e o pretense proprietário citado havia prometido doar definitivamente as glebas de terras como indenizações aos trabalhadores que há muito já viviam nas referidas áreas.*

Embora a formalização de tal doação não tenha ocorrido, a comunidade que habita a região continuou ao longo de todos estes anos vivendo e cuidando de suas respectivas famílias a partir da posse mansa e pacífica de suas casas e da prática de agricultura e pecuária de subsistência *exteriorizada nos inúmeros roçados, fruteiras e na criação de animais presentes na gleba. Além do consumo dos alimentos pelas famílias, comercializam os produtos excedentes na feira de Periperi.*

Memórias de um passado de escravidão fazem parte do imaginário dos habitantes,

principalmente, ao conviver com a presença de instrumentos de tortura daquele período, como troncos e correntes, além de ruínas existentes na área remanescente do quilombo, que formam *autêntico patrimônio histórico vinculado à comunidade* que o preservou e que dá sentido aos mesmos.

A comunidade também herdou tradição artística e cultural, aprenderam a técnica do artesanato e elaboram utensílios domésticos como gamelas, pilões, colheres-de-pau. Manejam as palhas de licuri e cipós para fabricação de abanos, chapéus de palha, peneiras, artesanatos vendidos nas feiras livres.

Além do artesanato, outros hábitos seculares permanecem presentes na localidade tais como a presença de parteiras e rezadeiras. As comidas do povo negro como maniçoba, caruru, lelê, crueira de farinha e outros alimentos são consumidos e manifestações, como o samba-de-roda marcam momentos de lazer e alegria.

Antes de formalizar a doação aos membros da comunidade remanescente do quilombo, o senhor Coriolano contraiu dívidas tributárias, o que levou o Município de Salvador a se apropriar de parte das terras na forma "*in soluto*".

Em 1960, a Prefeitura de Salvador doou a Fazenda do Macaco para a Marinha do Brasil, a qual, em 1971 iniciou a construção da Base Naval. Foi a partir deste momento que se iniciou todo o processo de violação de direitos humanos pelo qual passa cotidianamente a Comunidade Quilombola do Rio dos Macacos e do qual é protagonista a União Federal, mais especificamente, a Marinha do Brasil.

Com a sua chegada a Marinha do Brasil começou a impor nova e estranha dinâmica social recheada de restrições e práticas abusivas, no sentido de coibir os moradores na construção ou reforma de suas casas, bem como na manutenção dos roçados de subsistência, e do acesso a água e energia elétrica. Ressalta-se também que durante este período terreiros de candomblé foram fechados e destruídos.

Afirma-se, portanto, que todos os membros da Comunidade Quilombola sempre ocuparam a área em litígio, seja através das roças, das suas casas de adobe e alvenaria, ou mesmo da sua relação com a antiga Fazenda do Rio dos Macacos. Os quilombolas têm posse secular e imemorial na área, e propriedade garantida por força da Constituição Federal de 1988, ADCT, art. 68.

Antes da Marinha do Brasil se apropriar das terras em litígio em 1960, os quilombolas já

exerciam sua posse mansa e pacífica há décadas. É tanto que a própria Escritura de Doação (já citada anteriormente) da Prefeitura de Salvador ao Ministério da Marinha reconhece esta posse anterior:

A Prefeitura Municipal do Salvador doou ao Ministério da Marinha a Fazenda Macaco, com uma casa de morada tipo chalet, com outras construções estragadas (...) **composta de terras próprias**, destinadas à lavoura. (grifamos)

A relação jurídica da Comunidade Quilombola com a área em litígio é de posse justa, legítima e de propriedade a ser reconhecida, a teor do que determina a Constituição de 1988.

AS VIOLAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS VIVENCIADAS PELA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO RIO DOS MACACOS. A VIOLÊNCIA FÍSICA E SIMBÓLICA PRATICADA PELA MARINHA DO BRASIL.

Conforme foi evidenciado, a partir da chegada da Marinha do Brasil ao território quilombola do Rio dos Macacos, a comunidade está sendo violentada em seus direitos humanos cotidianamente, a partir de atos de violência e de abuso de poder perpetrados por oficiais da Marinha. Ressalte-se que os relatos das violações, das ações criminosas e abusivas foram encaminhados ao Ministério Público Federal, os quais resultaram em abertura do Inquérito Civil Público nº 1.14.000.000833/2011-91, o qual ainda não resultou em qualquer ação concreta que fosse capaz de conter as ações violentas da Marinha do Brasil.

A comunidade é impedida de plantar, de criar animais, o que tem comprometido de forma significativa a sua soberania alimentar. A comunidade é também impedida de circular livremente por seu território, sendo constantemente ameaçada em razão da simples entrada ou saída do território. A violação do direito de ir e vir resulta em séria violação ao direito à educação, pois os integrantes da comunidade não puderam sequer entrar e sair livremente dos limites da base naval para estudar, permanecendo, em sua maioria, analfabeta, até os dias atuais.

A comunidade também não tem acesso à energia elétrica, à saúde, ao saneamento básico e nem aos direitos mais simples imprescindíveis para a garantia de uma vida minimante

digna. Inclusive, há casos de pessoas que faleceram no interior da comunidade, pois a Marinha do Brasil impede a entrada do Serviço Médico de Urgência. Segundo os inúmeros depoimentos juntados ao Inquérito Civil Público de lavra do Ministério Público Federal, as arbitrariedades e violências, de ordem física e simbólica, cometidas pela Marinha do Brasil exigem um tratamento sério e célere, no sentido de promover medidas enérgicas que protejam os direitos individuais e coletivos dos Quilombolas e demais membros da comunidade. Abaixo seguem alguns pequenos exemplos das violações de direitos, todos já de conhecimento do Ministério Público Federal.

Monica Araujo Cortes, 25 anos, informou que nasceu e cresceu na área em litígio e que a Marinha do Brasil a surpreendeu com a demolição de sua casa de morada há três anos ficando sem residência por um período até edificar outra casa. Luzineia Oliveira dos Santos, 32 anos, moradora nascida no local, revelou que seu companheiro foi agredido fisicamente no rosto por um Oficial da Marinha, sem qualquer motivo que justificasse tal conduta. José Araujo dos Santos, 44 anos, nasceu e cresceu no local, da mesma forma que seu pai, nascido em 1910. O depoente apontou inúmeras arbitrariedades praticadas pela Marinha que constituem situações inaceitáveis de violência com graves repercussões na vida dos moradores do Rio dos Macacos. O repentino óbice à realização de construções e reforma de moradias expõe os moradores às intempéries do tempo e a animais peçonhentos.

Além de reiterar os relatos supra, Edgar Messias dos Santos, 69 anos, informou sobre outros episódios em que ocorreram derrubadas de casas ordenadas pela Marinha e que uma moradora gestante não conseguiu chegar a tempo ao hospital para dar a luz ao seu bebê, que nasceu em meio à vegetação do local, tendo sofrido lesão na cabeça no momento do parto, face às precárias condições em que o parto ocorreu, vindo a óbito. Também narra o fato de uma senhora idosa, tia de sua esposa, que, após sentir-se mal à noite, foi levada de carrinho de mão de sua residência até a vila da Base Naval e de lá foi conduzida a um hospital por um militar que se solidarizou com a situação, mas o bebê não conseguiu resistir. Tanto a genitora da criança quanto o depoente entendem que as mortes tiveram como uma das causas o impedimento de construção de estradas que possibilitassem o deslocamento ágil nessas situações de emergência.

Assim, há sérios relatos de agressões físicas e restrições de acesso à energia elétrica. à

água encanada, bem como dificuldades de locomoção para atendimentos médicos, vigilância ostensiva e o tratamento grosseiro que passaram a receber de oficiais da Marinha, configurando violações graves aos direitos humanos.

Maria de Souza Oliveira, 83 anos, que nasceu e cresceu no local, exerceu atividades profissionais para a Marinha. na condição de lavadeira, sem qualquer registro em Carteira de Trabalho e Previdência Social, ou mesmo, recolhimentos previdenciários que lhe possibilitassem o requerimento de benefícios a que tem direito, quando adoeceu. A moradora, idosa, revela ainda que sofre ameaças de expulsão do lugar em que vive e de demolição de sua casa com o uso de trator. Em abril de 2011, oficiais da Marinha do Brasil cercaram com arame farpado a área do entorno da casa da Sra. Maria. Os familiares afirmaram que a área cercada era a única forma de acesso a casa. Desta forma, os familiares da senhora Maria, que residem com ela, precisam passar por debaixo da cerca de arame farpado, para entrada e saída do local, contudo, devido à impossibilidade de se abaixar, a senhora Maria ficou impossibilitada de sair do local!

É importante ressaltar também algumas ações praticadas pela Marinha do Brasil que atentam contra a vida e à integridade física dos moradores da comunidade Quilombola Rio do Macacos. A Sra. Rosemeire dos Santos, uma das principais lideranças da comunidade, já foi diversas vezes ameaçada de morte, tendo inclusive uma arma apontada para a sua cabeça em certa ocasião em que

pleiteava a entrada de integrantes da Universidade Federal da Bahia no território quilombola para a realização de atividade de extensão universitária, fato que foi registrado em Boletim de Ocorrência lavrado em Delegacia da Polícia Civil.

Mais recentemente, no dia 03 de março de 2012, o Sr. Orlando Oliveira sofreu uma tentativa de homicídio por parte de um dos oficiais da Marinha, o qual disparou sua arma de fogo em direção ao quilombola e após verificar que o disparo não o atingiu, afirmou que iria tirar a sua vida, o que felizmente não aconteceu, fato este também comunicado à Polícia Civil.

Eis uma sintética amostra do teor dos depoimentos dos moradores da Comunidade Quilombola do Rio dos Macacos que, cotidianamente e há muitos anos, vêm sofrendo com a perda de entes queridos, face às situações adversas de deslocamento, com as ameaças indevidas de expulsão de suas casas e locais de plantio e criação de animais,

com agressões físicas e verbais, com demolição de casas, todas praticadas por oficiais da Marinha.

Insta salientar que, tais condutas, além de atingirem individualmente todas as vítimas, repercutem também sobre a sua condição de população afro-brasileira, grupo formador da sociedade brasileira e participante do processo civilizatório nacional e que tem garantido, pela Carta Magna promulgada em 1988, o direito à preservação do seu patrimônio cultural, configurado nas suas formas de expressão, nos seus modos de fazer, viver e criar.

Neste sentido, é fundamental que haja uma intervenção perante o Ministério Público Federal e à Polícia Civil para que se apurem as situações mencionadas tome das medidas cabíveis.

A VIOLAÇÃO AO DIREITO AO TERRITÓRIO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO RIO DOS MACACOS. AMEAÇA DE EXPULSÃO E ATUAL SITUAÇÃO JUDICIAL

A Comunidade Quilombola do Rio dos Macacos além de vivenciar cotidianamente às violações de direitos humanos relatadas acima, está ameaça de ser expulsa do seu território tracional em razão de três ações reivindicatórias (0016296-14.2009.4.01.3300; 002242.5"98.2010.4.01.3300; 0022426-83.2010.4.01.3300) ajuizadas pela União Federal contra parte da referida comunidade, todas com Pedido de Antecipação de Tutela, qualificando os Réus como "invasores", e pleiteando a desocupação do imóvel.

Malgrado a defesa dos membros da comunidade, individualmente acionados pela União Federal ter sido realizada pela Defensoria Pública da União, os pedidos de antecipação de tutela realizados pela União Federal foram deferidos pelo Magistrado titular da 10ª Vara Federal da Subseção Judiciária do Estado da Bahia, sendo que a decisão de retirada da comunidade do seu território estava prevista para ser cumprida em 04 de março de 2012.

Em paralelo à defesa da DPU nas ações reivindicatórias, o Ministério Público Federal na Bahia, ingressou com agravo de instrumento no 0060523-27.2011.4.01.0000, dado o fato de não ter sido o MPF intimado para o exercício de múnus processual enquanto *custus legis* em nenhum ato das referidas ações reivindicatórias. Recentemente foi proferida

decisão pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região convertendo o recurso em agravo retido, sem apreciação do seu mérito, sobretudo quanto perigo de grave lesão aos direitos da comunidade ante a iminência da remoção forçada do seu território tradicional.

Também o MPF ingressou com Ação Civil Pública no 0038229-72.2011.4.01.3300 em defesa dos direitos constitucionais da Comunidade Quilombola do Rio dos Macacos, com pedido de antecipação da tutela, para que a Marinha do Brasil tolerasse a permanência da comunidade no seu território até a finalização do processo de demarcação titulação definitiva do mesmo. Com o indeferimento do pedido de antecipação da tutela foi interposto agravo de instrumento.

Havendo diversos Integrantes da comunidade que, apesar de não figurarem o pólo passivo das reivindicatórias, sofreriam os efeitos da decisão que antecipou a tutela pretendida pela Marinha do Brasil, a Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia - AATR, ingressou com Embargos de Terceiros, que foi extinto pelo Juízo da 10ª Vara Federal sem o julgamento do mérito, resultando na Apelação tombada sob o no 0039347-83.2011.4.01.3300, atualmente em curso no TRF-1.

Entretanto, apesar do eventual insucesso das tentativas de reversão da decisão antecipatória da tutela nas ações reivindicatórias, entendida como violadora dos direitos fundamentais e étnico-territoriais da Comunidade Quilombola do Rio dos Macacos, no dia 21 de fevereiro do corrente ano, a Secretaria Geral da Presidência afirmou em audiência com a Comunidade que a decisão do magistrado não seria cumprida e que o quilombo do Rio dos Macacos permaneceria em seu território tradicional.

Contudo, após a referida Audiência, a Advocacia Geral da União (AGU) se limitou a peticionar nas ações judiciais supracitadas pleiteando o adiamento do cumprimento da decisão por mais 05 meses para que a comunidade pudesse ser retirada do seu território de forma pacífica, desrespeitando o que fora acordado com a Secretaria Geral da Presidência.

Neste sentido, a Associação Quilombola do Rio dos Macacos afirma que para o efetivo cumprimento do que fora acordado com a Secretaria Geral da Presidência é imprescindível que a União Federal desista das referidas ações judiciais que objetivam a retirada do Quilombo do seu território, que o INCRA conclua imediatamente a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Rio dos Macacos e

que seja instaurada a Câmara de Negociação com o Intuito de cumprir as determinações do Decreto nº 4.887/2003 e efetivar a regularização do território quilombola.

Tal pedido se justifica, sobretudo, pela ausência de segurança jurídica evidenciada pelo teor da petição protocolada pela AGU, mas também pela própria insegurança da comunidade quanto à sua integridade física e psicológica. A exemplo do recente ocorrido, quando, apesar da existência do acordo com a Secretaria Geraí da Presidência e do pedido da AGU de adiamento do cumprimento

da decisão, no dia 04 de março de 2012, havia em frente ao território quilombola tratores, viaturas da Polícia Militar e caminhões com oficiais da Marinha fortemente armados, o que deixou a Comunidade Quilombola Rio dos Macacos bastante aflita. acreditando em um possível cumprimento das decisões judiciais que versam sobre a expulsão da comunidade do seu território.

É importante ressaltar que o art. 5º c/c o art. 16 do Decreto nº 4.887/2003, bem como o art. 1º da Lei nº 7.668/88, atribuem à Fundação Cultural Palmares a incumbência de garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades de quilombo, bem como a defesa da posse contra turbações e esbulhos para a proteção de sua integridade territorial.

Art. 1º Fica o Poder Executivo autorizado a constituir a **Fundação Cultural Palmares - FCP**, vinculada ao Ministério da Cultura, com sede e foro no distrito Federal, **com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.** (Lei nº 7.668/88)

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da **Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária**, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação ,e reconhecimento previsto neste Decreto. (Decreto nº 4.887/2003)

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a **Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por**

terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência (Decreto nº 4.887/2003)

A Constituição Federal considera os grupos afro-brasileiros participantes do nosso processo civilizatório e, dessa forma, obriga o Estado à proteção dessas manifestações (§ 1º do art. 215 da CF), assim também, é dever do Poder Público acautelar e preservar o patrimônio cultural brasileiro (§1º do art. 216 da CF).

O INCRA, por sua vez, é competente para identificar, delimitar, demarcar e titular, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, conforme estabelecido no Decreto nº 4.887/2003. Neste sentido, após a certificação da Comunidade do Rio dos Macacos, **composta pelos Réus das ações Reivindicatórias**, como comunidade quilombola foi iniciado **procedimento administrativo no INCRA de nº 54160.003162/11-57**, o qual deve ser destinado à titulação de área em favor da Comunidade Remanescente do Quilombo de Rio dos Macacos, estando o INCRA legitimado a compor a lide, nos termos dos arts. 3º e 15 do Decreto nº 4.887/2003.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. (Decreto no 4.887/2003)

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação de suas terras. (Decreto no 4.887/2003)

Portanto, a Fundação Cultural Palmares e o INCRA têm o dever de atuar em defesa JUDICIAL da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos, devendo portanto integrar o polo passivo das referidas ações judiciais.

DOS REQUERIMENTOS

Por todo o exposto, a Associação Quilombola do Rio dos Macacos requer o que segue:

a) A permanência do Quilombo Rio dos Macacos em seu território tradicionalmente

ocupado;

- b) A possibilidade de utilizar o seu território para a garantia da sobrevivência da comunidade, podendo desenvolver suas atividades econômicas e de subsistência (plantio, pesca e extrativismo livremente);
- c) A possibilidade de construção e reforma de suas casas;
- d) O acesso à saúde;
- e) O acesso à educação;
- l) O acesso à água potável e saneamento básico;
- g) O acesso à energia elétrica através do Programa Luz para Todos;
- h) A apuração dos atos de violência e abuso de autoridade relatados, com a necessária intervenção no Ministério Público Federal;
- i) A garantia do direito de ir e vir da Comunidade, com a construção de uma estrada que lhe garanta livre acesso à zona urbana;
- j) A desistência das referidas ações judiciais ajuizadas pela União Federal;
- k) O ingresso do INCRA e da Fundação Cultural Palmares no polo passivo das referidas ações judiciais até que o item anterior não seja garantido;
- l) Imediata instauração da Câmara de Negociação prevista no Decreto 4887/2003;
- m) Imediata conclusão do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, de responsabilidade do INCRA;
- n) Conclusão do Procedimento de Regularização do Território Quilombola do Rio dos Macacos.

Salvador, 08 de março de 2012.

Rose Meire dos Santos Silva
Presidente da Associação Quilombola
Rio dos Macacos
Olinda de Souza Oliveira dos Santos
Coordenadora da Associação
Quilombola Rio dos Macacos

Anexo IV

II carta da Autodemarcação- O Governo ataca contra a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II

Mais uma vez o Governo faz demonstração da falta de respeito com o nosso povo e continua trabalhando contra os direitos dos povos indígenas. Todo mundo sabe que nós povo Munduruku estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat*1 chamam, e a gente foi pego de surpresa com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona

Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. O governo fala que tem sobreposição da Flona com a nossa terra e que essa é uma das desculpas usadas para o atraso na demarcação, mesmo a gente sabendo que a Constituição Federal define o direito primeiro da terra indígena.

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo. A própria Justiça Federal que injustamente concordou com as desculpas da Funai para não publicar o Relatório de Identificação diz em seu documento que era preciso resolver problemas de terras entre os órgãos do Governo Federal antes de mais nada. Vamos perguntar de novo: Será que as autoridades do Governo e da Justiça Federal podem concordar na preparação de um leilão que vai destruir parte de nossa terra indígena?

O Ministério Público Federal, que exige o cancelamento do edital para desmatar nossa terra, diz que ele é de má fé e fere todos os direitos dos povos indígenas. (http://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MP_F_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf)

Para a audiência pública que está marcada para os dias 27 e 28 de novembro, precisa ser perguntado também como fica a situação dos ribeirinhos e populações tradicionais que moram na região e vivem dos rios e das florestas, nessa região que o governo colocou o nome de Flona Itaituba I e Itaituba II?*2

A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele esqueceu por décadas que nessa região existe populações: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei, desrespeitando o povo brasileiro e sua constituição quando reduz a Flona Itaituba I e II e o Parque Nacional da região que grandes empresas querem explorar. Denunciamos a conivência do IBAMA E ICMBIO com toda essa situação.

Exigimos do MPF a investigação dos madeireiros e dos garimpeiros que estão nos ameaçando dentro do nosso território.

Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.

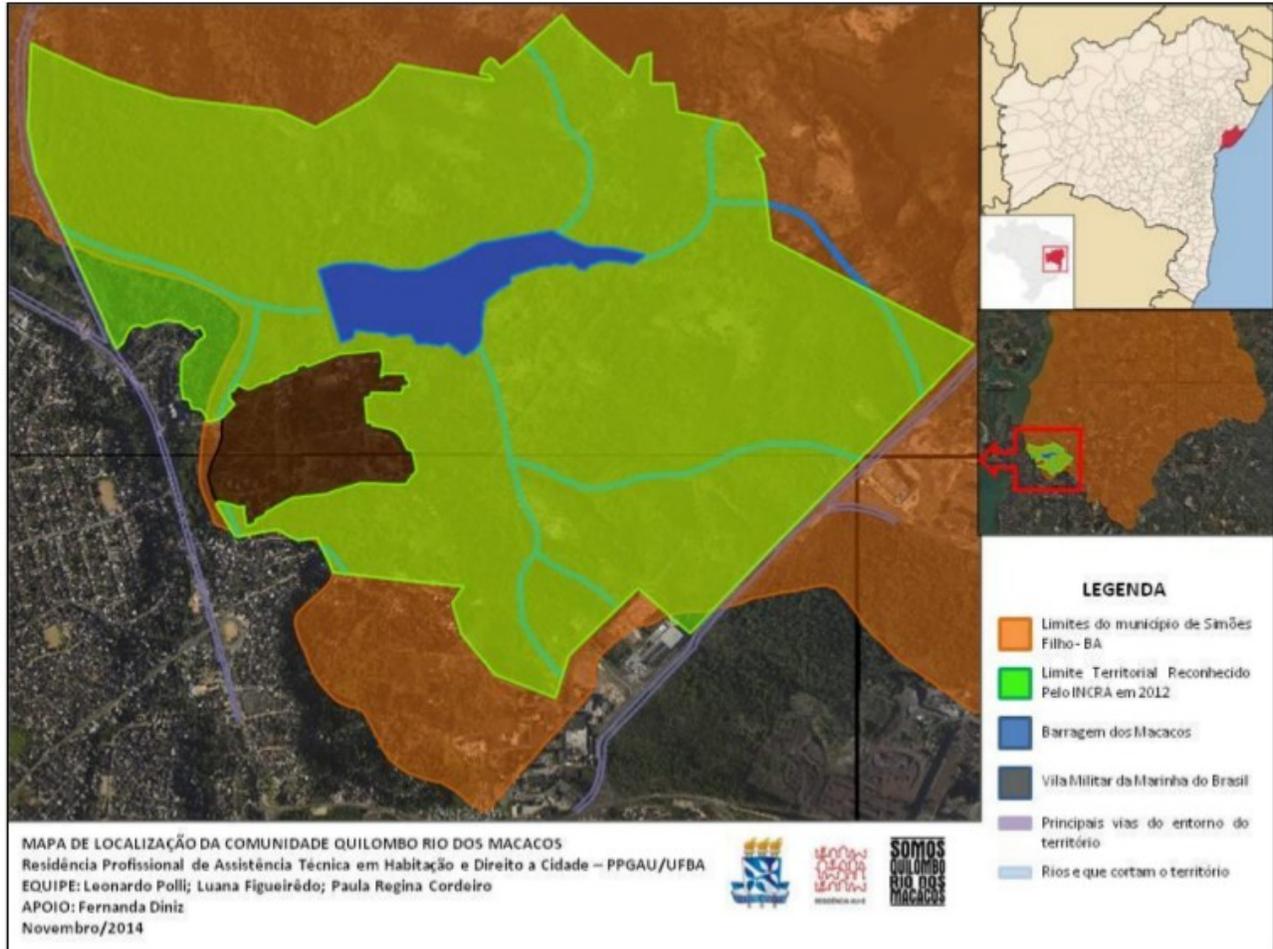
Sawé !

* 1 pariwat: não-indígena ou homem-branco na língua munduruku

* 2 Saiba mais sobre os aspectos jurídicos da demarcação da terra indígena munduruku, no ofício do Ministério público, no link:

[hSp://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MPF_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf](https://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MPF_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf)

Anexo V: Mapas



COMPLEXO NAVAL DE ARATU (BA)

Moradias dos Quilombolas

Barragem do Rio dos Macacos

Vila Naval

The
Intercept
Brasil





