

Pensamento abissal e o contexto quilombola

Carla Águas

2011

Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global

Centro de Estudos Sociais/ Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

1. Introdução

“O pensamento ocidental é um pensamento abissal” (Santos, 2007: 1). É desta maneira que Boaventura de Sousa Santos inaugura a sua argumentação em torno das linhas radicais que dividem a realidade em dois universos distintos: “do lado de cá” está o espaço do contrato social, das regras a serem cumpridas, da cidadania, dos direitos - enfim, é este o território onde se constrói o paradigma da modernidade ocidental, fundado a partir da tensão entre regulação e emancipação social.

Este paradigma da “ordem e progresso” só existe, porém, porque “do outro lado da linha” há todo um mundo onde as leis liberais não são aplicáveis, onde a cidadania não existe e onde prevalece outra dicotomia: a tensão entre a apropriação e a violência. Trata-se de um mundo invisibilizado, ou mesmo produzido como inexistente - entendendo a inexistência como aquilo que é irrelevante ou incompreensível. Usando as palavras de Santos (2007: 3), “as distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e outro lado da linha”.

A origem da divisão entre os dois universos é, para o autor, bem nítida: se pensarmos na colonização - a outra face da modernidade - o mundo das leis que valia para as metrópoles já não era aplicável às colônias, onde imperava a apropriação/violência sob as mais variadas formas.

Esta demarcação, porém, não foi simplesmente apagada com as independências:

As linhas cartográficas “abissais” que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial. (Santos, 2007:1)

Ao olharmos a realidade sob este prisma, abre-se uma infinidade de exemplos que separam o mundo visível do invisível. Os direitos dos cidadãos do Norte metafórico, por exemplo, não cabem para palestinos ou iraquianos. Os discursos sobre a proteção do indivíduo que podem ser proferidos com naturalidade nos bairros da zona Sul do Rio de Janeiro, por exemplo, já não fazem sentido se estamos em Irajá ou Vigário Geral.

No campo do conhecimento, “do lado de cá” da linha estão a ciência, a filosofia e a teologia:

A sua visibilidade [de tais formas de conhecimento] assenta da invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis. (Santos, 2007:3)

“Do lado de lá”, portanto, não existe conhecimento real. O que há são crenças, superstições, opiniões. Portanto, os discursos que justificaram a apropriação/violência nos espaços não-europeus - à partida, teológicos, e depois científicos - se basearam na universalização de uma única “verdade”. As missões civilizadoras, o “fardo do homem branco”, a hierarquização dos conhecimentos; foi em nome de tudo isso que a linha abissal se concretizou e “naturalizou”.

Já no campo do Direito, enquanto o espaço da regulação/emancipação separa o que é legal do que é ilegal - e a distinção entre ambos veste-se de universal - esta dicotomia deixa de fora “todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal” (Santos, 2007: 4).

E assim multiplicam-se as possibilidades de comparação entre os dois “mundos”. E, tendo em conta que, segundo Santos, as sociedades podem ser politicamente democráticas e socialmente fascistas, a linha abissal não divide apenas continentes e hemisférios, como as antigas distinções entre “Velho” e “Novo Mundo”. Ela está também nas cidades, nos bairros, nas casas, nos cotidianos - nos micro-espaços.

A aplicação deste conceito à história pode ser também muito reveladora. Paralelamente às narrativas oficiais, é possível encontrar pistas de um conjunto de acontecimentos silenciados. Rebeldias abafadas, heróis esquecidos, versões negadas - há um outro passado invisibilizado pelos discursos tidos como credíveis. Neste trabalho, concentro-me na análise da escravidão e nos seus desdobramentos no contexto brasileiro, à luz do pensamento abissal.

O modo-de-produção escravista foi um universo de silêncios. Por não existirem como pessoas, os escravos também representaram, em grande parte, uma ausência na história. De um lado do Atlântico, a *invenção* do africano selvagem - que ganhou grande impulso com as crônicas de viagens inglesas dos séculos XVIII-XIX - representou a África como um continente obscuro, uniforme e sem passado.

O silenciamento atravessou o oceano. Plenamente mergulhados no território da não-existência, os negros e negras que chegaram ao Brasil continuaram invisibilizados, e, mesmo em termos estatísticos, é difícil identificar quem e quantos eram. Assim como houve o esforço por apagar a história dos africanos no seu continente de origem, também no chamado “Novo Mundo” perdeu-se, em grande parte, o fio condutor capaz de levar à proveniência dos vários povos arrastados pela escravidão:

Constituem o território brasileiro seres humanos do tipo: minas, congos, angolas, anjicos, lundas, quetos, haussás, fulas, ijexás, jalofos, mandingas, anagôs, fons, ardas, entre muitos outros e outras, que deram origem aos afro-brasileiros, brasileiros de matriz africana ou população de ascendência africana. Estas denominações

escondem a riqueza tipológica ainda não devidamente estudada, nem quantificada (Anjos e Cypriano, 2006: 37).

Comercializadas, tidas como objetos, essas pessoas estiveram plenamente à margem do contrato social, despidas de direitos e submetidas às vontades dos seus “donos”. Mas quando a população negra efetivamente saiu do espaço de apropriação/violência? Qual foi o ponto de viragem? Ele realmente existiu?

Proponho uma reflexão preliminar sobre alguns pontos. Inicialmente, poder-se-ia imaginar que a linha abissal, no caso dos negros, corta a história brasileira em 1888. Ou seja: se, antes da assinatura da Lei Áurea, eles eram meros objetos, a abolição trouxe esta faixa da população para o “lado de cá” da linha - para o espaço do contrato social.

Porém, creio que a realidade é mais complexa. A minha hipótese é de que 1888 não foi o ponto de viragem. Diante de um modo-de-produção em plena agonia, a elite utilizou outros mecanismos - entre eles, o racismo e o próprio sistema legal brasileiro - destinados a manter o negro “do lado de lá” da linha. Não é por acaso que 13 de maio, data que marca a assinatura da Lei Áurea, não é comemorada pelo movimento negro, mas sim o dia 20 de novembro - dia de Zumbi dos Palmares, símbolo de resistência.

Argumento, portanto, que a linha abissal perpassou toda a história da população negra no Brasil, mesmo após a abolição, e chega aos dias de hoje. Esta visão de um traço horizontal, paralelo aos aparentes *progressos* da sociedade brasileira, opõe-se à idéia de uma linha perpendicular, de efetiva ruptura entre o “antes” e o “depois” de 1888 e de 1988.

O desafio é ver as duas faces da história que, se por um lado, vai progressivamente abrindo as portas para a inserção do negro no contrato social, por outro, cria novos mecanismos, mais sutis do que os anteriores, para mantê-los na subalternidade.¹

Do lado do contrato social, a partir do qual atua a elite, é possível flagrar concessões aos habitantes invisibilizados “do lado de lá”, que são normalmente frutos de pressões sociais e políticas. Assim, para legitimar os próprios discursos, no decorrer da história o poder hegemônico abriu “brechas” na legislação, que, à primeira vista, iriam viabilizar o acesso ao contrato social àqueles que estavam no campo da apropriação/violência.

Porém, freqüentemente estas “brechas” são acompanhadas pelo seu “antídoto” - iniciativas implementadas de um lado ou de outro da linha abissal, capazes de neutralizar as aparentes concessões. O exemplo mais recente disso é a Constituição de 1988: apesar de a Carta Magna determinar o direito das comunidades quilombolas

sobre as terras, uma série de outros aspectos - mais ou menos visíveis - tem tornado a titulação das áreas uma tarefa quase impossível.

Esta sinuosidade da linha abissal pode também ser observada no sentido contrário - ou seja, desde o “lado de lá”, rumo ao “lado de cá”. O protagonismo das populações negras brasileiras no decorrer da história assim o demonstra: as possibilidades de inserção dos chamados afrodescendentes no território da regulação/emancipação sempre foram decorrência das pressões exercidas por estes mesmos grupos, e não “dádivas” oferecidas por uma sociedade “civilizada”, como a história oficial muitas vezes quer fazer crer.

Além de revisitar a história, este ensaio também analisa a trajetória de uma comunidade específica - o quilombo de Mata Cavalo, situado no município de Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso, Brasil. Formada por 418 famílias, esta comunidade dá nomes e rostos a todo um processo histórico cuja face aparente, legal, regulada pelos instrumentos da modernidade, convive com os desmandos “do lado de lá”.

Como se deu a dialética inclusão/exclusão no decorrer da história das populações negras no Brasil? Seriam os avanços da Constituição de 1988 o ponto final do processo secular de exclusão radical?

2. História da escravidão: entre violências e rebeldias

Não há um consenso no que se refere ao volume real de africanos escravizados para abastecer de mão-de-obra as economias das colônias européias nas Américas. Mas, para estabelecermos um parâmetro, segundo Reis e Gomes (1996), este modo-de-produção consumiu cerca de 15 milhões de pessoas. E os autores estimam que, deste total, cerca de 40% destinaram-se ao Brasil.

Vindos de diferentes regiões, contextos sociais e culturas, um aspecto unia todos estes negros e negras, a partir do momento em que eram capturados e levados para o Brasil: ao perderem o *status* de pessoas, de sujeitos sociais, e ao adquirirem a designação de escravos, mergulhavam no campo da apropriação/violência, o lado obscuro e invisibilizado da linha abissal.

Ao considerarmos que a modernidade ocidental começou com a colonização,ⁱⁱ e ao constatarmos que a colonização nas Américas foi economicamente sustentada pela mão-de-obra escrava, é possível também dizer que todo o discurso moderno é acompanhado pelo silenciamento do seu revés.

Com outras palavras: conforme alerta Santos (2007), a existência do cidadão moderno e dos seus valores de democracia só se materializa na história perante a existência do não-cidadão moderno, a quem é negado o contrato social, regulador dos valores democráticos.

O negro, desde os primórdios da organização do território que mais tarde viria a se chamar “Brasil”, era um destes não-cidadãos. Submersas no campo da apropriação/violência, estas populações “não existiam”.

A existência dos escravos perante o Estado era registrada através de matrículas - tal qual hoje se faz com os veículos - e, ainda assim, muitos deles não eram sequer matriculados, especialmente depois da proibição do tráfico negreiro. Considerados como objetos, sobre esses homens e mulheres recaía o direito à propriedade privada, tal como qualquer outro produto de compra e venda.

Engana-se quem imagina que os negros assistiram passivamente à própria tragédia. Multiplicaram-se as formas de resistência e rebeldia, tais como suicídios, fugas individuais ou em massa, aquilombamentos e rebeliões urbanas.

Mas, por se situarem “do lado de lá” da linha abissal, tais iniciativas foram silenciadas. As variadas formas de resistência à escravidão são descritas, nas narrativas dos vencedores, como fenômenos isolados. A própria saga do ícone da resistência negra, Zumbi dos Palmares,ⁱⁱⁱ “desapareceu” por muitas décadas da história brasileira, vindo a “ressurgir” a partir dos anos 80, graças às pressões dos movimentos negros.

Sete de Setembro de 1822: o Brasil torna-se independente de Portugal, inaugurando a sua trajetória enquanto Estado-Nação. Sob o comando de D. Pedro I - filho de D. João VI - o novo país abraça o discurso liberal. Os cidadãos, agora cidadãos brasileiros, passaram a ser regidos por uma nova constituição, promulgada em 1824.

A redação da primeira Carta Magna foi um tanto conturbada. Sem chegar a consensos, o novo imperador dissolveu o Plenário, exilou deputados e escreveu o texto constitucional a portas fechadas, na companhia de dez homens de sua confiança, membros do Partido Português. Apesar disso, o Liberalismo foi uma das principais fontes inspiradoras desta legislação. Foi a brasileira uma das primeiras constituições do mundo a incluir um rol de direitos e garantias individuais dos cidadãos.

Mas quem eram eles? A Constituição de 1824 elencou aqueles que eram considerados cidadãos. O escravo não aparece. O texto constitucional nem sequer menciona a palavra “escravidão” (Brasil, 2008).

Três anos depois, começa a longa seqüência de leis de restrição à escravidão que, a “conta-gotas”, foi delineando os caminhos rumo à abolição - que viria apenas seis décadas depois. Durante a agonia deste modo-de-produção, é possível ver os dois campos a atuarem paralelamente: do “lado de cá” da linha abissal, estão as leis que, aos poucos, foram contradizendo o uso de escravos como base de sustentação do país.

Por outro lado, no campo invisibilizado da apropriação/violência, desobediências e adaptações reajustaram o contexto aos interesses da elite rural brasileira. Ao contrariar livremente a legislação ou mesmo sem que isso fosse necessário, a escravidão foi sobrevivendo ao seu aparente desgaste.

Vejamos: à partida, a proibição do tráfico negreiro, assinada em 1827, significou, paradoxalmente, o aumento do próprio tráfico. E, do outro lado da linha abissal, esta comercialização clandestina de africanos passou a ser feita em condições ainda mais cruéis, porque não regulamentadas.

Em 1831, o Ministro da Justiça, padre Diogo Feijó, determinou a liberdade para todos os escravos que chegassem no Brasil. Nabuco, na obra *O Abolicionismo* (2000), cuja primeira edição circulou em 1883, não deixa de manifestar seu espanto com a forma com que esta decisão foi sistematicamente desobedecida, como se jamais tivesse existido. Ao contrário do que seria razoável esperar, o período foi marcado por novo incremento do tráfico.

O volume de escravos traficados caiu pela primeira vez somente em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz, que novamente proibia o tráfico. Mas a longa transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre foi acompanhada pela sua cuidadosa preparação, por parte da forte elite rural brasileira, para que os seus privilégios fossem mantidos. A principal providência responde pelo nome de “Lei de Terras de 1850”. Ela foi a outra face da Lei Eusébio de Queiroz, promulgada poucos dias antes. Dentre outros objetivos, antecipou, do ponto de vista fundiário, do fim da escravidão, baseando-se nos seguintes pilares: a revalidação das sesmarias; concessões e legitimação das posses pacíficas já existentes; venda de terras públicas como única forma de aquisição por particulares e abertura do Brasil para receber imigrantes europeus, que constituiriam colônias agrícolas (Muraro-Silva, 2001).

Não foi por acaso que ela foi elaborada em plena fase de decadência do regime escravista. A abolição já batia às portas do governo brasileiro; já era tida como inevitável. Então, foi necessário criar leis que salvaguardassem os interesses dos latifundiários, antes que as grandes propriedades ficassem sem mão-de-obra barata

para o trabalho duro das lavouras. De uma maneira bastante hábil, foi vetado ao negro o acesso à terra - o que gerou, posteriormente, tantas outras exclusões.

Como ressalta Adrelino Campos (2005), num país extenso como o Brasil, o acesso à terra para culturas de subsistência inviabilizaria economicamente o latifúndio monocultor, onde faltariam braços para trabalhar. Portanto, esta lei abriu as portas para o imigrante europeu, mas fechou as possibilidades para que o negro ocupasse um novo espaço na sociedade brasileira, enquanto pequeno produtor rural.

Isso não significa que os imigrantes fossem culpados pelas mazelas econômicas e sociais vividas pelos negros depois de libertos. Mas sim que eles foram peças fundamentais de uma política que enaltecia o sonho de *embranquecimento* do Brasil e que jogava a população negra, cuja força fora secularmente explorada, uma vez mais na subalternidade.

Um aspecto fundamental remete-nos novamente à idéia de linha abissal: não é possível encontrar na lei uma única vez a palavra “negro” ou “escravo”. Esta parte da população está totalmente ausente no texto. No texto, *a população negra não existe* e, por não existir, também não lhe cabe definir direitos - seja à terra, ao emprego ou qualquer outra forma de subsistência - como determina para o imigrante.

Se essa população *não existe*, então não tem direitos; e o efeito perverso desta “cegueira” é que ela não apenas deixa de contemplar benesses, mas também, habilmente, permite que se cometam quaisquer desmandos sobre todos aqueles que estejam à margem da legislação. No caso da Lei de Terras, o fato de não mencionar a possibilidade de propriedades rurais para os negros, ter terras e ser negro transformou-se num paradoxo e numa ilegalidade. Acirrou-se o processo de expulsão de pequenos posseiros não por existirem impedimentos legais que objetivamente se referissem a esta população - mas sim porque o silêncio conseguiu colocá-la às margens dos direitos.

Após 1850, outras leis foram abrindo caminho para a abolição. Em 1871, a chamada Lei do Ventre Livre determinou a liberdade para os filhos dos escravos nascidos no Brasil. Porém, a ela estipulava que, como indenização, os donos de escravos poderiam contar com o trabalho dos “nascidos livres” até os 21 anos, ou receber títulos do governo quando a criança completasse oito anos. Além disso, a possibilidade de compra da própria liberdade restringia-se às cidades e o crescimento do preço da alforria no decorrer do tempo quase a inviabilizava:

O escravo de um ano, quando passou a lei (1871), podia ser resgatado pela mãe por um preço insignificante; como ela, porém, não tinha esse dinheiro, a cria não foi

libertada e é hoje um moleque [...] de treze anos, valendo muito mais; em pouco tempo será um preto de dobrado valor. Quer isso dizer que a dívida do escravo para com o senhor quadruplicou e mais ainda, porque ele não teve meios de pagá-la quanto era menino. (Nabuco, 2000: 29)

Em 1885, a Lei dos Sexagenários estabeleceu a liberdade para cativos com mais de 60 anos. Instalados do outro lado da linha abissal, porém, poucos eram aqueles que conseguiam atingir esta idade. Para Nabuco, esta foi, na verdade, mais uma estratégia para retardar a abolição. Além disso, é possível perguntar: o que fazer com a alforria já na velhice? Como este escravo e escrava, uma vez libertos, poderiam subsistir?

Finalmente, em 1888, a princesa Isabel, filha de D. Pedro II, assinou a Lei Áurea, que determinou o fim da escravidão no Brasil. Seria este também o fim da linha abissal traçada entre a casa-grande e a senzala? Ingressaria o negro no campo do contrato social?

A história nos diz que a Lei Áurea não teve forças para desfazer tal linha: em primeiro lugar, como já vimos, a Lei de Terras de 1850 já havia inviabilizado a permanência das populações negras no meio rural. Em segundo, a crescente importação de produtos industrializados determinou o fim da ascensão de uma pequena burguesia de negros artesãos forros nos meios urbanos. Em terceiro, à medida que o modo-de-produção escravista minguava, ganhavam forças no Brasil as idéias racistas que já circulavam pela Europa. Mas vejamos mais de perto cada um destes pontos.

Depois de entendermos a estratégia que tomou corpo através da Lei de Terras de 1850, temos pistas para compreender o porquê da miséria, apesar da recém conquistada liberdade dos ex-escravos: muitos deles, quando acampavam em alguma área, eram expulsos por fazendeiros e policiais. Impedidos de plantar e colher, sujeitaram-se a trabalhos mal remunerados em terras alheias ou migraram para cidades e quilombos.

A libertação foi, paradoxalmente, um período de grande miserabilidade para parte da população negra, ao ponto de ela tornar-se substancialmente reduzida (Ribeiro, *apud* Campos, 2005). Como o acesso à terra foi legalmente vetado a este segmento social, “a questão agrária foi tratada como caso de polícia” (Campos, 2005: 42). E, ainda hoje, continua a ser.

Tampouco nas cidades havia espaço para o negro. Com o fim do tráfico negreiro, o dinheiro antes destinado à compra de escravos foi deslocado para outras atividades, especialmente para a importação de produtos industrializados ingleses. A concorrência dos produtos importados cortou pela raiz a ascensão de uma burguesia

urbana negra, que começava lentamente a formar-se. Não havia espaço nem para o negro artesão da cidade, nem para o negro agricultor do campo. Além disso,

A presença do negro e do pardo na burocracia do Estado foi vedada na origem da formação sócio-espacial do Estado brasileiro. Em função desse fato, a segregação espacial foi colocada como condição inevitável para o negro, pois o mundo do trabalho que abriria acesso a uma ascensão social para ele não lhe foi permitido. Sem tal precedente, colocou-se como condição ‘naturalizada’ a situação de subalternidade diante da sociedade (Campos, 2005: 43).

Quanto ao terceiro ponto, o discurso racista foi um importante instrumento para esta “naturalização” do processo de exclusão. Na transição entre o trabalho escravo e livre, o Brasil foi embalado pelo sonho da “europeização”. Como enfatiza Schwarcz (1993), o racismo passou a fazer o papel que antes cabia à antiga ordem escravista. Liberal e racista, o país resguardou a sua velha estrutura.

A obra de Nina Rodrigues, pioneiro no estudo da presença africana no Brasil, está repleta deste pensamento. Entre suas teses, desenvolvidas entre o final do século XIX e início do XX, está a idéia de degenerescência e das tendências naturais ao crime dos negros e mestiços. São dele, por exemplo, as afirmações de que o negro “quase não se civiliza” e “há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (Rodrigues 1976: 7). Buscava-se um país homogêneo e europeizado, “e o negro, a bem da verdade, não fazia parte desse projeto” (Campos, 2005: 45).

Em suma, se por um lado o país entra no mundo do liberalismo e vai deixando o regime oficial de escravidão, por outro, faz o movimento contrário e ganha força um novo ideário positivo-evolucionista, baseado em modelos raciais, que ajuda a manter a população negra “do outro lado da linha”.

Para Rufino Santos (1999: 142), a abolição da escravatura foi, na sua essência, a dispensa do escravo negro: “O trabalhador negro escravo, afinal, havia gerado o seu contrário, o trabalhador branco livre”. Portanto, o escravo finalmente liberto viu-se mais uma vez encurralado.

Segundo Campos (2005), esse caráter excludente teve como uma das principais conseqüências o impedimento da formação de um campesinato com base na pequena produção. E, uma vez que os negros foram também impedidos de exercer funções tipicamente urbanas, manteve-se a segmentação vigente nos séculos anteriores.

Arruti e Rufino Santos tocam num mesmo ponto, quando afirmam que houve, neste período, uma alteração de nomes, mas não uma real ruptura com o excludente e contraditório modelo socioeconômico brasileiro pós-abolição. De acordo com o primeiro,

Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais. (Arruti, 1997: 17)

Rufino Santos (1999) descreve que, da abolição aos anos 30 do século passado, se consolida a marginalização do negro, convertendo o “bom escravo” em “mau cidadão”. Ambos os autores revelam a manutenção de um sistema que, analisado desde as suas origens, explica muito da violência, da péssima distribuição de riquezas e dos imensos contrastes existentes hoje no Brasil - um contexto descrito por Santos (2006) como fascismo social.

Podemos, inclusive, imaginar o que seria do país se a transição entre o modo-de-produção escravista e o trabalho livre tivesse acontecido sem fechar as portas para o negro recém-liberto - caso ele pudesse ter tido espaço para tornar-se um pequeno comerciante, um artesão de sucesso ou um proprietário de terras de pequeno ou médio porte. Seria a sociedade brasileira mais equânime?

Segundo Almeida (2002a: 234), “Rui Barbosa chama a atenção para o fato de que, no momento da abolição da escravatura, havia pleno potencial para desenvolver-se uma pequena agricultura. Só que no Brasil não houve isso, curiosamente. Esse é o drama”. Aliás, ao mesmo Rui Barbosa, ministro da Fazenda entre 1889 e 1891, é imputada a responsabilidade pela destruição de todos os documentos relativos à escravidão do Brasil. Junto com o desaparecimento dos papéis, também se foi a memória para um país que aspirava a modernização.

Quanto aos quilombos, continuaram a existir sob outra lógica. Com a abolição, os senhores tornaram-se latifundiários e os quilombolas transformaram-se em camponeses pobres. Assim, o que antes era a luta pelo não-aprisionamento, transformou-se em luta pela permanência na terra. Situados do outro lado da linha abissal, a necessidade de resistir permaneceu entre eles.

Referindo-se às origens do quilombo Furnas do Dionísio, localizado em Mato Grosso do Sul, Brazil (2004: 9) dá um curioso exemplo da continuidade que se sobrepôs à aparente ruptura oriunda da abolição:

[O quilombo foi] formado com a chegada do negro Dionísio numa área próxima da cidade de Campo Grande. Tudo indica que o referido escravo teria fugido de Minas Gerais para Mato Grosso do Sul, no início do século XX. Evidentemente, há muitas indagações a respeito. Fugido de quem? Por que? São questões inquietantes e intrigantes, ao mesmo tempo, se considerarmos o fato de que a escravidão foi extinta em 1888.

Tal perplexidade oferece algumas pistas da distância que separa a história oficial dos acontecimentos silenciados.

É também curioso constatar que a palavra “quilombo” desaparece da legislação brasileira por 100 anos. A partir de 1888, a abolição do “escravo” também implicou na abolição do “quilombo”. Tais comunidades permaneceram *invisíveis* até 1988, com a promulgação da Constituição Federal, que determinou o direito sobre as terras. De acordo com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.” (Brasil, 2006: 45). Abriu-se uma nova página para a história dos quilombolas: passariam eles, finalmente, para o “lado de cá” da linha abissal?

3. O “desaparecimento” e o “reaparecimento” dos quilombos

A primeira definição formal de quilombo surgiu em 1740, através de uma consulta do rei de Portugal ao Conselho Ultramarino: “Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Almeida, 2005: 102).

Desde esse conceito inicial, encontramos alguns elementos que sobrevivem até hoje no senso comum no que se refere à idéia de quilombo: a palavra vem associada à fuga e ao isolamento.

Ora, fuga, isolamento, quantidade mínima, podiam bem estar na cabeça de nossos legisladores da Constituição de 1988, que imaginaram um instrumento excepcional, restritivo e também algo isolado. Não imaginaram [os quilombos] dentro das grandes propriedades, mas fora do alcance delas; quer dizer, fora da civilização (Almeida, 2005: 231).

Mas, para o autor, a solidez da fronteira ética se dava na transação comercial, que é justamente o contrário de isolamento. Além disso, os negros fugidos articulavam-se com os escravos das senzalas para viabilizar novas fugas, abastecer o quilombo de alimentos e obter informações.

Almeida (2002) descreve que os quilombolas, quando iam ser atacados, geralmente contavam com um considerável conjunto de informantes que proporcionava a fuga antecipada para as matas. Desta maneira, em muitos casos, uma intrincada rede de comunicação servia como teia de proteção para a comunidade quilombola. Havia, inclusive, quilombos interligados como federações, que formavam grupos interdependentes e apoiavam-se mutuamente.

Mas, por situar-se do outro lado da linha abissal, este quilombo era desconhecido. E é por isso que o que era para ser uma simpática e inofensiva homenagem pelos 100 anos da abolição transformou-se num pesadelo para as elites rurais e uma brecha para as comunidades negras. A passagem para o espaço restrito do contrato social foi

aberta graças, por um lado, às pressões dos movimentos negros e, por outro, ao desconhecimento dos legisladores sobre o próprio país. Desta vez, a invisibilidade dos quilombolas jogou a seu favor.

O contraste entre o quilombo “inventado” e o quilombo real invisibilizado resultou numa óbvia surpresa pelo conjunto da sociedade brasileira, que repentinamente se deparou com a “proliferação” de comunidades até então “inexistentes”. Pesquisas apontam a existência de mais de 3.000 áreas (Anjos e Cypriano, 2006).

Cabe, aqui, a pergunta: como estas comunidades “apareceram”? Como explicar que o país se depare com a surpreendente emergência de milhares de quilombos, que ocupam um significativo percentual do território brasileiro, e que *nunca tinham sido notados*?

Creio que o pensamento abissal traz uma resposta convincente a esta questão. Uma vez que o que “existe” está circunscrito ao espaço da regulação/emancipação, os quilombos, aos milhares, estavam mergulhados na invisibilidade. Quando o Artigo 68 abriu a possibilidade de inserção deste gigantesco grupo no contrato social, o que era “espectro” ganhou corpo e concretude. E o país espanta-se com a dimensão do universo que era incapaz de ver.

Este *ressurgimento* das comunidades vem acompanhado por um interessante fenômeno identitário. Quando a palavra “quilombo” foi incluída na Constituição Federal, seus membros passaram a enquadrar-se dentro de uma concepção que não fazia parte do vocabulário anterior a 1988. Em entrevista, Ângelo Arruda, uma liderança da comunidade de Mata Cavalo, exemplifica que antes havia o “sem-terra”, o “sem-teto”, mas quando ele chegava num órgão público, nada o diferenciava. Atualmente, existe o reconhecimento de uma identidade. Ele resume: “Hoje, eu posso chegar ao Incra e dizer que sou do quilombola”.

Sob estes moldes, a identidade não pode ser vista como uma *essência*, mas sim como um *posicionamento em relação a* alguma coisa, como defende Hall (1996), que critica uma noção integral e unificada do conceito: ele o entende como uma articulação, sempre ambivalente e dependente das contingências, e como estratégia, a partir da qual os sujeitos se posicionam dentro de um lugar histórico específico.

Porém, a abertura de uma brecha entre os dois lados da linha abissal não garante a efetiva migração destas comunidades para o espaço do contrato social. O que se vê hoje no Brasil é uma tentativa das elites de inviabilizar o cumprimento da Carta Magna. Se, por um lado, os quilombos vêm se mobilizando em busca da aplicação da lei, por outro, as elites também têm se organizado para impedir a “travessia”.

Neste embate de forças, os grupos dominantes atuam em várias frentes. Um dos seus principais aliados é o aparato burocrático *kafkiano*, que eterniza os procedimentos e inviabiliza a titulação das terras quilombolas. Somada a esses entraves, está a própria falta de estrutura dos órgãos responsáveis pelo cumprimento da lei.

Almeida (2002a) chegou a calcular que, se o ritmo de trabalhos fosse mantido, os processos referentes aos territórios quilombolas levariam cerca de 500 anos para serem concluídos. O cálculo parece exagerado. Porém, se levarmos em conta a existência de milhares de quilombos no Brasil, e se também considerarmos que, entre 2003 e 2007, apenas sete territórios foram efetivamente titulados (Andrade, 2008), o tempo estimado parecerá até insuficiente.

Ainda mais grave que a atual morosidade é a ameaça de modificação na legislação vigente. Por um lado, estuda-se a suspensão do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o Artigo 68 do ADCT, sob a alegação de que é excessivamente permissivo.^{iv} Por outro, circula pelo Congresso Nacional a proposta de alteração da Instrução Normativa 20/2005/Incra, que regulamenta os procedimentos administrativos para a titulação de terras ocupadas pelos quilombos. As propostas podem significar o retrocesso dos direitos conquistados em 1988.

Segundo Andrade (2008), entre os diversos pontos de retrocesso está a adoção de uma definição restritiva de “terras ocupadas por comunidades quilombolas”: corre-se o risco de reduzir a titulação apenas às áreas onde estão localizadas as moradias, sem acesso aos recursos ambientais necessários para a sobrevivência física e cultural das comunidades. Ela também alerta que, se promulgada, a nova norma criará uma série de obstáculos burocráticos que praticamente inviabilizarão as titulações.

Mas estas são estratégias cabíveis no espaço da regulação/emancipação. No terreno da apropriação/violência, outras medidas, à margem do contrato social, vêm sendo tomadas.

4. Mata Cavalo: entre os dois lados da linha abissal

O Quilombo de Mata Cavalo é uma comunidade formada por descendentes de escravos que, em 1883, receberam de Ana Tavares, por doação, mais de 14 mil hectares de terra. A iniciativa antecipou, portanto, uma libertação que só chegaria ao país cinco anos depois, em 1888, com a assinatura da Lei Áurea. Desta forma, a população original da comunidade afastou-se pela primeira vez do espaço da apropriação/violência, no qual estava plenamente mergulhada quando escravizada. Segundo Brazil (2004), os favorecidos pela doação formaram em Mata Cavalo uma expressiva comunidade, integrada solidamente por cerca de 30 famílias.

A existência do quilombo de Mata Cavallo não foi um fato isolado no contexto da região. Mato Grosso era um importante foco de comunidades quilombolas, como ainda pode ser verificado. O Estado hoje possui 73 quilombos (Anjos e Cypriano, 2006), que evidenciam o grande volume de sublevações escravas existentes no passado. Segundo Volpato (1996), estas insurreições eram tão temidas quanto as invasões espanholas ou os ataques indígenas.

Mata Cavallo distinguia-se das demais comunidades pela propriedade legal da terra e por localizar-se perto da estrada, o que facilitava o escoamento da produção. Era, portanto, uma área valorizada. Nos anos 30, ela era uma comunidade próspera: além das plantações, possuía engenhos, alambiques e gado. Ser negro de Mata Cavallo significava, segundo Bandeira, uma inserção social mediada pelo reconhecimento e respeito da população local e regional (Bandeira e Sodré, 1993).

A doação das terras que originou a comunidade foi questionada na Justiça por alguns parentes de Ana Tavares, ainda no final do século XIX, mas o processo não chegou a ser concluído. Depois disso, Mata Cavallo experimentou uma relativa tranquilidade, que não durou muito. O presidente Getúlio Vargas promoveu uma política de expansão da fronteira pioneira, entre os anos 30 a 50. A chamada “Marcha para o Oeste” foi anunciada pelo Estado Novo no final de 1937 e início de 1938, “como forma triunfante de consolidar a construção do Brasil Moderno, levando a cabo um projeto político de inspiração bandeirista, de ocupar os “espaços vazios” do território nacional” (Bandeira e Sodré, 1993: 87).

A consequência desta política, para Mato Grosso, foi a modernização da sua capital, Cuiabá, e a expansão das fronteiras agrícolas. As oligarquias ganharam com esse processo: seu patrimônio urbano e rural sofreu extraordinária valorização. A partir do final dos anos 30, resgatou-se o valor de troca da terra, que se transformou em mercadoria com preços em ascensão.

Mata Cavallo foi alcançada pela valorização das terras. Um fazendeiro e político local comprou um pequeno pedaço de terras nas imediações do quilombo e pediu para que os quilombolas o ajudassem a fazer a medição da área total, para que fosse registrada no cartório do município. Segundo as palavras do Sr. Antônio Mulato, de 105 anos, membro mais velho da comunidade,

Ah, o povo todo, o povo todo aqui ninguém tinha leitura, era bobo. Quando tinha leitura, sabia assiná o nome, mas era cavallo do branco, né? Aí do lado botava o branco, não botava ele, ele ia bater enxada. Aí comprou um pedacinho do terreno, não é? O Manuel Monteiro comprou um pedacinho do terreno do lugar. Depois, ele viu que o povo tudo era bobo, num tinha estudo nenhum, como mais ou meno o pobre ajudô ele, ele lá levantô, foi erguendo a cara já de poder, comprou um pedacinho da terra ali. Comprô, inventô, depois que ele viu que o povo era bobo, inventô medir.

Vamo medir a sesmaria então, quer dizê que, a senhora conhece direito, né? Um tem direito, outro tem direito, tudo, nós tem direito no lugar. Então, a promessa que ele fez, lá no cartório, que ia medir e tudo nós lhe ajudamo, né? Mas ele não botou nome de ninguém, só o nome dele, né, que ele pôs!

Em suma: o fazendeiro fez o registro de toda a área quilombola em seu nome.

Pode-se perguntar onde estavam os documentos de doação da área, e se eles não impediram a ação de Manuel Monteiro. Neste sentido, o livro nº 49 do Tabelionato de Notas de Nossa Senhora do Livramento, onde foi feito o registro da doação, *desapareceu*; porém, ela também havia sido registrada no Livro da Câmara do Município. Mas a contradição de documentos não inviabilizou a expulsão dos habitantes negros da área.

Houve uma sobreposição de forças neste episódio. A salvaguarda dos quilombolas, condensada sob a forma dos papéis de doação, não foi suficiente para fazer frente ao somatório de forças entre os mecanismos burocráticos e ideológicos acionados pelo fazendeiro para atingir os seus objetivos - o que evidencia a fragilidade do discurso liberal de “leis iguais para todos”.

O que ocorreu depois não é difícil de imaginar: a comunidade foi expulsa para as periferias urbanas e poucas famílias permaneceram no local - algumas a trabalhar para fazendeiros. Com a expulsão, os quilombolas voltaram a ser empurrados para o espaço da apropriação/violência, do qual pareciam terem saído em 1883.

Os quilombolas “desapareceram” por duas décadas em diáspora. Porém, não foi perdido o vínculo com a terra original, tendo sido a festa uma das principais responsáveis pela manutenção dos elos identitários e do sentido de territorialidade. Nos anos 60, os quilombolas começam um movimento de retorno e, a partir de 1989, inicia-se uma nova onda de conflitos.

O renascimento da violência em Mata Cavallo não surgiu por acaso. Creio não ser uma coincidência que a “chama” se tenha reacendido logo depois da promulgação da Constituição Federal. Desta forma, acredito estar diante de um curioso oxímoro: se, por um lado, o Artigo 68 abriu uma brecha para a inserção dos quilombos no espaço da regulação/emancipação, por outro lado acelerou as atitudes que, à revelia do contrato social, são típicas do espaço de apropriação/violência.

O reinício dos conflitos em Mata Cavallo deu-se em duas frentes: “do lado de cá” da linha, estão as torrentes de liminares concedidas pela Justiça, tanto para benefício dos fazendeiros quanto da comunidade - que há muito entendeu a importância do manejo dos mecanismos legais. Favorecendo um lado e outro, estas liminares transformam a questão em um verdadeiro jogo de opiniões contraditórias e de leis onde parecem caber todas as interpretações.

Acredito que os constantes paradoxos observáveis nos conteúdos das liminares concedidas pró ou contra Mata Cavalo encaixam-se bem no conceito de Estado heterogêneo de Boaventura de Sousa Santos:

A unidade institucional e jurídica do Estado é precária e o Estado é, afinal, um conjunto de micro-Estados, a diferentes distâncias entre si, uns locais, outros nacionais, portadores de lógicas operacionais compósitas e distintas. É esta condição que caracteriza o Estado heterogêneo (Santos, 2003: 67).

Para citar apenas um exemplo, em agosto de 2007, a “Ação Civil Pública nº 2002.36.00.06620-8” ratificou o direito da comunidade à permanência na área. Porém, em junho de 2008, com o cumprimento de uma liminar de reintegração de posse, cerca de 30 quilombolas foram despejados e três detidos pela polícia. Desta maneira, parece que as capacidades de pressão de um lado e de outro do conflito revelam-se mais capazes de definir os caminhos da justiça do que a palavra impressa em papel.

“Do lado de lá” da linha, as estratégias são outras. Neste terreno oculto, cabem variadas formas de violência, que passam ao largo das decisões judiciais. Os quilombolas descrevem muitas estratégias de seus oponentes, como, por exemplo, a obstrução do acesso à água, dentre outras pressões e mecanismos “invisíveis” que buscam vencer pelo cansaço.

E a reação contra os fatos que acontecem no espaço do invisível é a promoção do seu revés: dar-lhes a máxima visibilidade. Desde o reinício das pressões em Mata Cavalo que a comunidade tem dado ampla divulgação ao que acontece no interior das suas fronteiras. A imprensa é constantemente acionada, bem como o Ministério Público. Além disso, a cada crise, os quilombolas promovem vigílias na comunidade, muitas vezes acompanhadas por festas, das quais também participam sindicalistas, acadêmicos, políticos e assim por diante.^v

Em novembro de 2009, a comunidade finalmente recebeu do Incra o título da terra, mas isso não significou o fim da sua trajetória de incertezas, já que a desintrusão da área ainda não foi realizada. Mas estará a saga de Mata Cavalo próxima do seu desfecho?

5. Conclusão

O “cidadão comum” acorda todas as manhãs, despede-se da família, vai para o trabalho e retorna no início da noite, à espera do fim-de-semana ou do salário no final do mês. Vota periodicamente, fala bem ou mal do governo, conforme a corrente partidária. Vai ao médico quando é preciso, consulta um advogado quando é preciso.

Paga os impostos que estão sempre além da conta, paga o combustível que também está sempre além da conta, leva os filhos à escola, vê televisão. No telejornal, olha atordoado para notícias confusas sobre um mundo estranho - no Oriente, na África, nos quilombos, nas terras indígenas ou nos bairros periféricos - sempre em conflito. Mas logo esquece.

Para que este cidadão comum possa manter distraidamente o seu ritmo de vida, não pode fazer perguntas. Porque vivemos em um tempo de perguntas fortes e respostas fracas (Santos, 2008). Torna-se cada vez mais difícil acreditar que a solução para os problemas gerados pelo capitalismo se traduza em mais capitalismo, ou que a guerra seja o melhor caminho para resolver conflitos.

A fraqueza das respostas dadas pelos detentores do poder revela-se em toda a sua fragilidade, se tivermos em conta o pensamento abissal. Se partirmos da premissa de que a modernidade e a colonialidade são mutuamente constitutivos, descortina-se uma visão de mundo em que a linha que divide o espaço da regulação/emancipação e da apropriação/violência aparece com cores nítidas.

A genealogia do sistema-mundo, vista desta maneira, revela a necessidade de existência de um espaço aonde a cidadania não chega, para que o universo do contrato social se mantenha. Com outras palavras: o Norte metafórico, para existir, precisa do Sul metafórico que o sustente.

Mas este vínculo só é possível se for reproduzido incessantemente no território do conhecimento e do imaginário. A construção da “verdade universal”, chancelada pela ciência, é a forma de viabilizar esta auto-reprodução ininterrupta. Santos chama este discurso de razão indolente, que “transforma interesses hegemônicos em conhecimentos verdadeiros” (2006: 90).

Esta visão “miope” é mediada pelo Direito. Visto como única forma legítima de regulação social, invisibiliza tudo aquilo que está para além do legal e do ilegal. Porém, de acordo com o geógrafo Milton Santos (2008), “nos dizem que o Direito é para ser obedecido, quando na realidade ele é para ser discutido, pois o Direito é o resultado do equilíbrio provisório que se cristaliza”.

No contexto brasileiro, a transposição e adequação do direito escrito europeu para a estrutura colonial brasileira acabou criando barreiras para o reconhecimento e a incorporação de práticas legais não ocidentais. Segundo Alexandre Catharina (2006: 9), houve a imposição “de um certo tipo de cultura jurídica que reproduziria a estranha e contraditória convivência de procedimentos burocrático-patrimonialistas com retórica do formatismo liberal e individualista”.

A inclusão dos direitos coletivos na Constituição do Brasil não só foi tardia, como também contrária à lógica individualista da cultura jurídica brasileira:

O direito das minorias étnicas no Brasil é um exemplo de inclusão de novos direitos em nosso sistema jurídico sem preocupações maiores com a aplicabilidade e efetividade de tais direitos. [...] Os direitos essencialmente coletivos estão sob constante ameaça da individualização do direito que se caracteriza pela transformação permanente dos direitos coletivos em direitos individuais (Catharina, 2006: 6).

Portanto, os novos direitos colidem com a estrutura conservadora do Poder Judiciário. Ao mesmo tempo em que as forças sociais exercem pressão para ingressar no espaço do contrato social, este conservadorismo, aliado a outros fatores - tais como interesses econômicos e políticos - fecham-lhes as portas.

O Direito exerce um papel fundamental na linha abissal: guarda as suas fronteiras. Ao separar o que é aceitável do que não é aceitável dentro do contrato social, exerce a vigilância contra aqueles que pretendem ultrapassá-la. Tem a capacidade de exercer a “guarda” para manter a *normalidade* desejável para as forças hegemônicas.

Ao observarmos a alteração das legislações referentes às populações negras desde os tempos do Brasil-Colônia, é possível ver que a linha abissal não segue em linha reta, mas sofre avanços e recuos, que lhe conferem certa sinuosidade, espessura e elasticidade. Assim, é estabelecida uma espécie de dialética entre inclusão e exclusão, em que aparentes concessões às populações subalternizadas revelam-se na verdade um engodo, que volta a empurrar os grupos aparentemente beneficiados para o “lado de lá”. Ou seja: entre formas de inclusão e exclusão radical, a aparente inclusão pode ser, na verdade, exclusão.

Penso que este movimento e elasticidade podem ser flagrados em muitos contextos, para além da escravidão e das comunidades quilombolas. Se observarmos os avanços estabelecidos a partir da Constituição de 1988, é possível detectar os seus posteriores recuos - uma espécie de sub-textos nas marcas da cidadania, que emperram a transformação da letra impressa em alterações práticas.

Este jogo de avanços aparentes e recuos efetivos, que perpassa toda a história brasileira, tem, inclusive, a capacidade de minar resistências. Um exemplo: as elites rurais conseguiram arrastar ao máximo o fim da escravidão do Brasil - mantendo, portanto, a estrutura vigente - porque foram concedendo pequenas benesses legais, que não funcionavam na prática.

Hoje, a responsabilidade pela falta de aplicação do Artigo 68 é freqüentemente atribuída a uma alegada falta de protagonismo dos quilombolas. Assim, a persistência da exclusão radical seria culpa das suas lideranças, e não dos mecanismos que, do

“lado de cá” da linha, impedem a concretização das concessões aparentes. Isso é, evidentemente, um importante fator de desmobilização.

Todo este jogo de pressões e interesses acontece sob a aura de neutralidade atribuída ao Direito. Assim como a ciência, ele é um dos pilares da modernidade. Porém, o discurso moderno, universalizante e linear, é também redutor, porque, apesar de travestir-se de única narrativa possível, é apenas uma parte da realidade. O espaço do contrato social é somente o “lado de cá”. Atravessando a linha abissal, é possível encontrar todo um conjunto de narrativas, histórias, experiências e formas de regulação que não entram no discurso predominante.

É ali, “do lado de lá”, que podem ser buscadas muitas das respostas para as perguntas fortes do nosso tempo. É neste espaço onde estão as narrativas dos que foram vencidos; toda a história poderia ser contada de novo a partir desta perspectiva. Também nesse território situa-se toda a coerção que está por detrás dos discursos vitoriosos da modernidade (Chakrabarty, 2000). Estão as experiências desperdiçadas e os conhecimentos desprezados.

Creio ser pertinente desconfiar das narrativas tecidas historicamente sobre os grupos subalternizados, bem como das não-narrativas - tudo o que foi silenciado. Por baixo das camadas de discursos que dão os moldes à modernidade ocidental, é possível ir pinçando o não-dito, o invisibilizado, o complexo e heterogêneo universo que está para além da linha abissal.

Mas como é possível pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha? Para Santos (2007), a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a co-presença radical, ou seja: a percepção de que as práticas e os agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos, o que revela a inesgotável diversidade da experiência do mundo.

A resposta ao cânone ocidental provém do Sul metafórico e plural: “As experiências subalternas do Sul global têm sido forçadas a responder tanto à curta duração das necessidades imediatas de sobrevivência como à longa duração do capitalismo e do colonialismo” (Santos, 2007: 30).

Mata Cavalo que o diga. As contradições da interpretação e aplicação das leis revelam os limites do poder regulador das instituições da modernidade, bem como a sua maleabilidade perante as forças dominantes. Os membros da comunidade só continuam nas suas terras porque souberam tecer redes, dialogar e buscar as suas defesas a partir de diversas fontes. Dona Tereza Conceição Arruda, por exemplo - presidente da Associação Sesmária Boa Vida/ Mata Cavalo - fala das fases da lua para o plantio da mandioca com a mesma segurança com que se posiciona diante do Incra.

Pressionada a manter-se excluída do contrato social, a comunidade tem respondido com estratégias múltiplas - que tornam visível tudo aquilo que, para o poder hegemônico, já deveria ter caído no esquecimento.

ⁱ Neste exercício de pensamento, é muito difícil escapar da generalização e de análises excessivamente abrangentes. Faço, portanto, esta ressalva ao analisar a história, tendo em conta que ela é bem mais complexa e heterogênea do que as descrições macro que elaboro neste trabalho, cujos limites são evidentes.

ⁱⁱ Sobre este paralelismo, ver Grosfoguel (2008).

ⁱⁱⁱ O Quilombo dos Palmares surgiu no final do século XVI, no sul da então capitania de Pernambuco. Fundado nos últimos anos do século XVI, foi o maior do Brasil, tendo sido originado pelo triunfo de uma revolta num grande engenho de açúcar de Pernambuco (Bennassar e Marin, 2000). Segundo Funari (1999), supõe-se que lá chegaram a viver entre 10 mil e 20 mil pessoas.

^{iv} Em maio de 2007, o Deputado Valdir Colatto (PMDB-SC) apresentou o projeto de Decreto Legislativo 44/2007 que visa sustar o ato normativo. Sobre o tema, ver também *Bifurcação na Justiça* (Santos, 2008a).

^v Vale observar que, mais uma vez, a festa aparece como um elemento fundamental de defesa da comunidade.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo W. B. (2005), “O direito étnico à terra”, in *Orçamento & Política Socioambiental*, 13, 1-12.

ALMEIDA, Alfredo W. B. (2002), *Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN.

ALMEIDA, Alfredo W. B. (2002a), “As populações remanescentes de quilombos. Direitos do passado ou garantia para o futuro?”, in Aurélio Virgílio Veiga Rios (org.), *Seminário Internacional As Minorias e o Direito*. Brasília: CEJF, 244-255.

ANDRADE, Lúcia (2008), *Quilombolas: direitos ameaçados*. Disponível em: http://www.pedraderaio.org.br/not_0306_quilombolasameacados.htm Acedido em: 8/5/2008.

ANJOS, Rafael S. A.; CYPRIANO, André (2006), *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori.

ARRUTI, José M. A. (1997), *A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. São Paulo: Mana.

BANDEIRA, Maria L.; SODRÉ, Triana V. (1993), “O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros. O caso Mata Cavallo”, in *Escravidão: ponto e contraponto*. Cadernos do Neru nº 2. Cuiabá: UFMT, 83-103.

BENASSAR, Bartolomé; MARIN, Richard (2000), *História do Brasil*. Lisboa: Editorial Teorema.

BRASIL (2006), *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações.

BRASIL (2008), *Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de Março de 1824)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm.

Acedido em: 30/06/2008.

BRAZIL, Maria do C. (2004), “Mutuca e Dionísio: uma reflexão sobre o quilombismo no interior de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul”, in *XVII Encontro de História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: ANPUH.

CAMPOS, Adrelino (2005), *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CATHARINA, Alexandre C. (2006), “A Constitucionalização Simbólica dos Direitos Coletivos das Comunidades Remanescentes de Quilombo”, in *Direito, Sociobiodiversidade e Soberania na Amazônia*. Manaus: CONPEDI.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

FUNARI, Pedro Paulo A. (1999), “Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo dos Palmares”, *Revista de História Regional*, 6, 11-38.

GROFOGUEL, Ramón (2008), “Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade Global”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.

HALL, Stuart (1996), “Who needs ‘Identity?’”, in Stuart Hall, Paul du Gay (orgs.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1-17.

MURARO-SILVA, José O. (2001), *Legislações Agrárias do Estado de Mato Grosso*. Cuiabá: Editora Jurídica Mato-Grossense.

NABUCO, Joaquim (2000), *O Abolicionismo*. São Paulo: Publifolha.

RODRIGUES, Nina (1976), *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

REIS, João J.; GOMES, Flávio S. (1996), *Liberdade por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 9-29.

SANTOS, Boaventura de S. (2008), “A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

SANTOS, Boaventura de S. (2008a), *Bifurcação na Justiça*. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/pt/red/2008/06/421856.shtml>. Acedido em 05/06/2008.

SANTOS, Boaventura de S. (2007), “Para além do Pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”, *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 78, 3-46.

SANTOS, Boaventura de S. (2006), *A Gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de S. (2003), “O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico”, in Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 47-95.

SANTOS, Joel Rufino (1999), “A inserção do negro e seus dilemas”, *Parcerias Estratégicas*, 6, 110-154.

SANTOS, Milton (2008), *Professor Milton Santos*. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br/da_revista/edicoes/ed52/milton.asp. Acedido em: 10/08/2008.

SCHWARCZ, Lilia M. (1993), *O espetáculo das raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

VOLPATO, Luiza R.R. (1996). “Quilombos em Mato Grosso: Resistência negra em área de fronteira”, in João Reis e Flávio Gomes (orgs.), *Liberdade por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 213-237.