



RTEP REVISTA ISSN: 2316-1493
TURISMO
ESTUDOS & PRÁTICAS

DEBATES AFINS / RELATED DEBATES

**O MOVIMENTO QUILOMBOLA NO BRASIL: TORNANDO-SE
INVISÍVEL, TORNANDO-SE VISÍVEL, TORNANDO-SE
MULTIVOCAL¹**

*THE QUILOMBOLA MOVEMENT IN BRAZIL: BECOMING INVISIBLE, BECOMING VISIBLE,
BECOMING MULTIVOCAL*

Carla Guerrón Montero
Universidade de Delaware

Quando os deportados encalharam pelas matas e deixaram as plantações, as pegadas que seguiram não implicavam nem o abandono de si próprios nem tampouco o desespero, mas também não o orgulho ou a soberba da pessoa [...] a pegada atravessa a terra, que nunca haverá de se tornar território novamente (Glissant 2006:23).

Em dezembro de 2013, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o período entre 2015 e 2024 a Década Internacional de Afrodescendentes, com o tema “Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento”. Embora tais proclamações por parte de organizações multilaterais sejam meramente simbólicas, esta especificamente promove a conscientização sobre a história duradoura de resistência à opressão por parte dos povos afrodescendentes em todo o mundo e sua busca por reconhecimento e soberania.

Nas Américas, os povos de ascendência africana se agruparam em sociedades coletivas fora do sistema de plantation colonial durante a escravidão, dando origem a locais emblemáticos tanto do ponto de vista da resistência quanto da criação cultural. Essas sociedades são conhecidas como maroon towns no mundo anglófono, palenques na América Hispânica e quilombos no Brasil. Elas têm desempenhado papéis essenciais

¹ [Tradução ao português do capítulo “The Quilombola Movement in Brazil: Becoming Invisible, Becoming Visible, Becoming Multivocal.” Em *Black Power in Hemispheric Perspective: Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas*, edited by Wilfried Raussert and Matti Steinitz. 2022. New Orleans: University of New Orleans Press, pp. 207-224].



como modelos políticos pré e pós-emancipação, visando determinar a propriedade da terra e os direitos constitucionais, além de questões ecológicas, de herança cultural e a formação de identidades étnicas.

Este artigo traça a história do surgimento do movimento quilombola e suas conexões com o movimento negro no Brasil. Nunca é demais enfatizar a importância dos quilombos na história brasileira. Os quilombos têm sido uma força constante desde os tempos coloniais e imperiais até a independência, o período republicano e sob a atual Constituição Federal de 1988, que concedeu aos quilombos (ao menos no âmbito legal) a capacidade de solicitar direitos de propriedade sobre as terras onde seus povos viviam e a proteção para suas práticas culturais. Assim, entender a ascensão do movimento quilombola é essencial não apenas porque este tem mantido sua continuidade ao longo de uma extensa história de escravidão e emancipação (Gomes 2015), mas também porque representa um componente fundamental do estado-nação brasileiro. Como afirmam Cunha e Albano (2017), “os séculos de resistência à escravidão colonial envolvem os quilombos com um misticismo que foi usado inicialmente pelo movimento abolicionista e depois voltou a alimentar, no pós-abolição, a aspiração da consciência nacional por um Brasil com liberdade, união e igualdade” (2017:159).

Proponho que a quilombagem, um movimento contra a opressão promovido pelos quilombolas (os habitantes dos quilombos), começou paralelamente à instituição da escravidão em 1530 e se manifestou de forma tangível na formação de comunidades independentes fora do sistema de plantation, bem como do bandoleirismo (banditagem, banditismo) e das insurreições (Moura 1989). Com efeito, a quilombagem antecedeu o movimento liberal abolicionista iniciado em meados da década de 1860. Onde quer que houvesse atos passivos e ativos de resistência contra o sistema escravagista, lá estava a expressão do movimento quilombola como um desafio direto ao Estado e em busca de mudança social (Moura 1989). O rico calendário de comemorações, as práticas culturais e a história oral dos quilombos representam aspectos instrumentais desse movimento. Além disso, no século XXI, o termo quilombo experimentou um processo de ressemantização que alcançou aos afro-brasileiros além dos limites dos territórios quilombolas (Arruti 2008; Reis e Gomes 1996; O’Dwyer 2002).

A partir dessa perspectiva, defendo também que o movimento quilombola impactou a formação e o desenvolvimento do movimento Black Power no Brasil significativamente. Embora o movimento quilombola moderno oficialmente organizado tenha começado na década de 1990 e sido influenciado pelo movimento negro brasileiro, o movimento contra a opressão e pela soberania tem sido constante na vida dos quilombolas desde os primórdios da escravidão. Todas essas questões são exploradas neste artigo. Proponho que os quilombos percorrem o caminho entre se tornar invisíveis e se tornar visíveis e, finalmente, multivocais. Ou seja, o movimento quilombola formou uma voz unificada que enfatizou seus vínculos com a diáspora africana e, ao mesmo tempo, abriu-se para uma multiplicidade de vozes internas – mulheres, jovens, quilombolas rurais e urbanos, quilombolas de diferentes religiões e seguidores de diferentes ideologias políticas. Este artigo é informado por uma pesquisa bibliográfica e uma pesquisa arquivística e etnográfica conduzidas no estado do Rio de Janeiro desde 2015.

O COMEÇO DA RESISTÊNCIA: TORNANDO-SE INVISÍVEL

A busca pelo fim da escravidão por meio da quilombagem surgiu simultaneamente à escravidão. A forma mais visível de resistência foi a formação de



sociedades independentes conhecidas como quilombos. Historicamente, as comunidades de escravizados fugidos têm sido chamadas de quilombos e mocambos. O termo “mocambo” foi usado com mais frequência até o século XVIII no Brasil, quando se tornou comum designar assentamentos ou esconderijos de escravizados fugidos como quilombos (Vansina 1996:457; Schwartz 1970)². Essas comunidades “desenvolveram-se como uma evolução natural de um grupo de escravizados fugidos que se uniram em um processo coletivo para sobreviver fora do sistema de plantation” (Silva 2007:110). Eles eram compostos principalmente por povos de ascendência africana, mas também incluíam brancos, indígenas e mestiços. Embora independentes em muitos aspectos, os quilombos não eram de forma alguma isolados. Essas sociedades mantinham laços consideráveis com as plantações agrícolas e cidades próximas, e o comércio e a interação constituíam práticas normais (Reis e Gomes 1996). Além disso, embora a maioria dos quilombos estivesse localizada na zona rural, muitos se estabeleceram em áreas urbanas e suburbanas. Com efeito, esse padrão permanece até hoje.

A Coroa portuguesa foi a primeira instituição a reconhecer a existência de quilombos. O termo usado para se referir aos quilombos em português era “comunidades descendentes dos quilombos ou comunidades remanescentes dos quilombos”. Como observa Schwartz (1970), os quilombos “eram atos conjuntos contra a ordem social e econômica existente” (1970:333). O quilombo mais famoso em contextos acadêmicos e populares no Brasil é o Quilombo dos Palmares, muitas vezes referido como “República dos Palmares”. Palmares se desenvolveu no atual estado de Alagoas, no Nordeste, de 1605 até sua supressão em 1694. Devido ao tamanho e nível de organização de Palmares, seus líderes foram capazes de negociar com o Estado; entretanto, essa habilidade era excepcional e atípica da relação dos quilombos com o Estado (Anderson 1996; Carneiro 1958; Ennes 1938; Freitas 1954; Funari 2006; Gomes 2005a; Péret 1988; Péret et al. 2002).

A origem do termo “quilombo” pode ser encontrada na língua quimbundo, que é o segundo idioma bantu mais falado em Angola. Em quimbundo, a palavra “quilombo” significa tanto uma região específica de Angola quanto ideologicamente, “guerra e coragem” (Leite 2015:1227). Segundo Vansina (1996), a palavra “quilombo” entrou no vocabulário português em Angola por volta de 1615, ao passo que o termo “mocambo” já era utilizado no século XVI (1996:453-454). Do ponto de vista legal, os quilombos estiveram presentes tanto no período colonial (1500-1815) quanto no imperial (1822-89), porque a lei consistentemente criminalizou e penalizou a rebelião e as tentativas de fuga dos povos escravizados durante esses períodos. Em 1722, havia uma legislação em vigor que punia os afrodescendentes que formassem um quilombo (Guimarães 1988:131). Em 1740, em resposta a uma consulta de Portugal, o Conselho Ultramarino desenvolveu uma definição institucionalizada do termo para uso em suas colônias. Os quilombos passaram a ser definidos como “todos os locais de habitação de negros, em número maior que cinco, em local parcialmente despovoado, que não tenham casas erguidas ou pilares”. Durante o período imperial, o número mínimo de fugitivos caiu de cinco para três (Cunha e Albano 2017:159).

Após a abolição da escravidão em 1888, as comunidades quilombolas tornaram-se, em muitos aspectos, socialmente invisíveis. Sua existência não se encaixava na concepção nacional fora de um sistema de escravização. Como o militante e intelectual

² No Brasil, o termo ‘mocambo’ era usado com muito mais frequência, mas por volta de 1700, era comum designar assentamentos ou esconderijos de escravizados fugidos como quilombos (Vansina 1996:457; Schwartz 1970).



afro-brasileiro Abdias do Nascimento tão bem colocou, os afro-brasileiros se tornaram “cidadãos” depois de 1888, mas também se tornaram “negros indesejados”, e isso foi “um crime ainda mais monstruoso e cruel” do que a própria escravidão (1980a:63). Enquanto os governos locais e nacionais continuaram a pensar em formas de controlar essas comunidades rurais, as leis da República evidenciaram o desaparecimento dos quilombos de fontes oficiais, e o exército nacional não era mais designado a perseguir os povos escravizados fugidos ou destruir os quilombos (Andrews 1992; Westin 2018). Em vez disso, os formuladores de políticas continuaram a procurar maneiras de construir uma sociedade moderna dentro das restrições do que supunham ser o atraso social e material e os baixos níveis de educação, saúde e bem-estar material. Enquanto isso, os quilombolas persistiram, vivendo suas vidas em circunstâncias variadas, interagindo com seus vizinhos e fortalecendo suas comunidades (Cunha e Albano 2017:159).

Para a sociedade brasileira, os quilombos permaneceram relevantes principalmente como espaços míticos – como “representantes reverenciados e inspiradores de um modelo de resistência negra” (Treece 2018:168). A referência que faço à “invisibilidade” dos quilombos também está relacionada à falta de documentação escrita sobre eles. Portugal e suas colônias deram primazia à palavra escrita, mas a documentação escrita sobre os quilombos é, na melhor das hipóteses, escassa. Taylor (2015) propõe que o pensamento ocidental cria uma dicotomia entre performar e arquivar. Os atos de dançar ou narrar uma história oralmente não são considerados tão válidos quanto escrevê-la. Porém, nos quilombos, a performance é um ato vital para manter sua herança viva – ou literalmente não arquivá-la. Trata-se também um meio de representar e corporificar a negritude, encenando uma luta permanente pela soberania. Através do ato de performar, os quilombos fortalecem e expressam suas múltiplas vozes (Vilas 2005).

Por essas razões, os quilombos permaneceram essencialmente “invisíveis” por décadas. Na verdade, os quilombolas nem sequer se consideravam membros de quilombos até relativamente pouco tempo atrás, quando categorias como “comunidades negras rurais” no centro, sul e sudeste do país e “terras de preto” no as regiões norte e nordeste deram lugar à atual e amplamente reconhecida categoria “comunidade remanescente de quilombo”. Esse processo será detalhado mais adiante.

TORNANDO-SE VISÍVEL: ATIVISMO E O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

Foi necessário o surgimento do movimento negro brasileiro no século XX para abrir processos democráticos para os quilombos, o que o movimento logrou ao expandir seu alcance político para além de suas origens urbanas visando contemplar as demandas étnicas de populações negras consideradas tradicionais (Rodrigues et al. 2019:218). Ao mesmo tempo, o projeto do quilombo exemplificou uma abordagem progressista e antirracista em meio aos longos períodos de ditadura do Brasil. O foco na resistência como um projeto coletivo foi inspirado pelos ideais quilombolas (Treece 2018: 166). Como resultado, o termo quilombo passou a ser sinônimo de resistência negra no Brasil (Leite 2015). Aqui se faz necessário resumir o desenvolvimento do movimento negro brasileiro.

Os movimentos negros se estendem até o século XIX, durante o período colonial, e o movimento abolicionista. As primeiras expressões de um movimento afro-brasileiro originaram-se no século XVIII com o advento das irmandades negras católicas. Organizadas em torno da devoção a santos católicos específicos, essas associações



resultaram de estratégias sociais comuns aos povos escravizados e produziram redes sociais que expandiram identidades étnicas e alianças interétnicas (Reis 1996).

O movimento abolicionista brasileiro que começou no final do século XIX não era de competência exclusiva da elite branca (Andrews 1992). Os afrodescendentes contribuíram de forma fundamental para esse movimento. Como Andrews (1992) argumenta, “o abolicionismo radical da década de 1880 desencadeou uma resposta massiva entre uma população escrava que, ao longo do tempo, demonstrou considerável sensibilidade e astúcia em explorar mudanças nas atitudes públicas e oficiais em relação à escravidão” (1992: 150). Havia um grupo significativo de intelectuais negros das classes médias que nasceram livres e que trabalharam na imprensa e na política para combater a escravidão como forma de traduzir o que realmente significava ser um cidadão afro-brasileiro livre. Esse fato contradiz a suposição comum de que os afrodescendentes eram desorganizados e desinteressados pela política. Ao contrário. Os afrodescendentes eram visíveis na vida cultural e política de cidades de destaque, como Rio de Janeiro e São Paulo, e foram atores instrumentais do movimento abolicionista (Magalhães Pinto, 2019; Needell, 2020).

No início do século XX, os ativistas negros se organizaram em torno de suas causas comuns em associações, clubes e na imprensa. Jornais negros que funcionaram durante os anos 1800 e início dos anos 1900 (incluindo o Clarim da Alvorada, O Getulino e o Progresso) (Butler 1992) defendiam a igualdade racial e os ideais políticos decorrentes da imprensa panafricana, como o Negro World, editado por Marcus Garvey³. Uma das associações de maior destaque nesse período foi o Centro Cívico Palmares, fundado em 1926 pelo Major Antônio Carlos de Minas Gerais em São Paulo. O centro foi a primeira organização afro-brasileira a se unir em torno de uma plataforma de integração e igualdade para todos os povos negros. O centro começou com aproximadamente vinte membros, a maioria jovens que haviam participado de outras organizações e jornais negros anteriormente. Com o tempo, o centro cresceu e passou a ter entre 100 e 150 membros⁴. Ele oferecia cursos de ensino médio que permitiram que muitos alunos continuassem seus estudos; também organizou um grupo de teatro e gerenciava uma clínica médica (Butler 103). De acordo com Butler (1998), o centro foi a primeira organização focada no orgulho racial a “combinar serviços sociais, atividades recreativas e protestos de uma forma que nenhum grupo anterior havia tentado” (1998:106).

O centro durou apenas cerca de três anos ao perder popularidade devido a problemas financeiros e de liderança. Entretanto, seu modelo foi seguido de perto pela organização política negra mais ativa no Brasil durante a década de 1930, a Frente Negra Brasileira (FNB). Além disso, o trabalho desenvolvido pelo Centro Cívico Palmares durante a década de 1920 – as campanhas públicas e atividades que deram visibilidade ao movimento afro-brasileiro – demonstrou a disposição dos negros para se organizarem politicamente.

A derrubada da República Velha (1889-1930) e a implantação da Segunda República (1930-1964) estimularam ativistas negros em São Paulo a formar a FNB em 1931 (Andrews 1992). Esse movimento propunha que a pobreza e o abandono sofridos pelos afrodescendentes no Brasil se deviam à sua fraqueza moral, falta de educação e

³ Além disso, clubes sociais negros, associações de artesãos e sociedades de ajuda mútua também constituíam meios importantes através dos quais os afrodescendentes expressavam suas opiniões políticas.

⁴ Membros do Centro Cívico Palmares incluíam alguns dos futuros líderes da Frente Negra Brasileira (FNB), Arlindo e Isaltino Veiga dos Santos e Alberto Orlando e Vicente Ferreira.



costumes supostamente “arcaicos” (Guimarães 2001). Os afro-brasileiros precisavam abandonar sua “cultura atrasada” incorporando práticas e estilos de vida europeus. Simultaneamente, o movimento adotou uma abordagem xenófoba envolta em retórica nacionalista. A Frente teve sucesso em conduzir uma campanha para integrar a força policial estadual, uma questão levantada inicialmente pelo Centro Cívico Palmares (Butler 1998). Em 1936, se tornou um partido político. Com a repressão levada a cabo durante o Estado Novo liderada por Getúlio Vargas (1937-1945)⁵, essa organização foi extinta em 1937 (Domingues 2008).

Em 1943, uma nova organização negra surgiu em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Ela foi chamada de União dos Homens de Cor (UAGACE). Tal como a FNB, a UAGACE acreditava que a debilidade moral das populações negras produzia seu abandono (Guimarães 2001). Segundo a visão dos membros da UAGACE, a maneira de combater essa fraqueza era educar os negros. Assim, eles começaram uma campanha de alfabetização com o ambicioso objetivo de alcançar a plena alfabetização dos afrodescendentes em 20 anos. Infelizmente, o objetivo não foi alcançado (Nascimento 1948:3). No entanto, a UAGACE teve muitos seguidores e em 1946 chegou a ter 285.000 membros. Nos primeiros cinco anos de sua fundação, teve filiais em outros dez estados brasileiros (Nascimento 1948:3).

Algumas das ideias do FNB eram partilhadas pelo Teatro Experimental do Negro (TEN). Fundado em 1944 no Rio de Janeiro pelo estudioso, artista, ativista, político e poeta Abdias do Nascimento, e pelo poeta, pintor, ator, cineasta e militante Solano Trindade, o TEN tinha uma visão ambígua. Por um lado, visava superar a presumida cultura africana retrógrada que assolava os afro-brasileiros, bem como a FNB e a UAGACE. Segundo essa ótica, esse suposto atraso era cultural e não biológico, e, portanto, “temporal, reversível e passível de superação” (Rodrigues et al. 2019: 215). Contudo, por outro lado, a organização pretendia elevar um etos “africano” negro, sobretudo no campo das artes (Guimarães 2001).

Nascimento foi o primeiro congressista afro-brasileiro (em 1983) a centrar sua plataforma de trabalho nos direitos civis dos afrodescendentes, incluindo a legislação sobre ações afirmativas⁶. Ele propôs a noção de quilombismo para se referir a “todo o complexo de fenômenos sociais africanos, de práxis afro-brasileira” (1980b:152; grifo no original). O termo se referia ao esforço coletivo de associações de afrodescendentes não apenas em quilombos, tidos como ilegais, mas também associações tidas como “legais”, tais como irmandades, clubes, terreiros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, grêmios e confrarias. Nas palavras de Nascimento, esses “foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante” (1980b: 152). Tanto as formas ditas legais como as ilegais de esforço coletivo “formam uma unidade, uma afirmação humana, étnica e cultural única, ao mesmo tempo que integra uma prática de libertação e assume o controle de sua própria história” (Nascimento 1980b:152). Nesse sentido, o quilombismo reafirmou a necessidade de todos os afro-brasileiros reconquistarem sua identidade, relacionando-a com o espírito de resistência dos antigos quilombos.

Um dos projetos ligados ao TEN foi o Jornal Quilombo, fundado por Nascimento em 1948. O periódico foi publicado por dois anos e concentrou-se em informar o público sobre a situação dos afrodescendentes e as organizações que trabalham para melhorar

⁵ Getúlio Vargas foi um advogado e político que ocupou o cargo de presidente interino de 1930 a 1934, presidente constitucional de 1934 a 1937, e ditador de 1937 a 1945. Posteriormente, foi eleito presidente democraticamente em 1951 e assim permaneceu até sua morte em 1954.

⁶ Do Nascimento também criou o Museu de Arte Negra (MAN) em 1950. Foi eleito deputado federal em 1983 e senador entre 1991 e 1992 e depois entre 1997 e 1999.



suas vidas. Também visava tornar públicos casos de discriminação contra afro-brasileiros (Do Nascimento 1948:3)⁷. Além disso, o TEN organizou diversos eventos de grande relevância, entre eles a Conferência Nacional do Negro, organizada em 13 de maio de 1949, em preparação para o 1ro. Congresso Nacional do Negro Brasileiro, previsto para 1950 (Nascimento 1949 [1, 3]:6). A conferência incluiu sessões em que foram discutidos o Quilombo dos Palmares, a revolta muçulmana dos Malês em Salvador da Bahia (1835), as práticas de fuga dos quilombolas e as “sobrevivências folclóricas” dos quilombos (Nascimento 1949 [1, 3]: 5).

Conforme observado anteriormente, essas organizações obtiveram o direito de se expressar mais livremente durante o período conhecido como Segunda República (1930-1964), após a retomada da democracia em 1945. No entanto, sua mensagem não foi popular. Enquanto os intelectuais e políticos brancos brasileiros se felicitavam por viver no que consideravam uma democracia racial que não demonstrava o racismo institucional dos Estados Unidos (Guimarães 2001), organizações como a FNB e o TEN criticavam fortemente as formas como as ciências sociais “exotizavam” os povos negros e como os intelectuais brancos negavam a existência da discriminação racial. Eles consideravam a abolição da escravidão no Brasil pela segunda vez como um de seus objetivos primordiais.

A Segunda República foi derrubada em 1964, ano em que foi instituído um governo militar que durou outros 21. Durante esse período, a influência do movimento Black Power norte-americano, que estava em plena floração, repercutiu em todo o hemisfério. No Brasil, o movimento Black Power foi um catalisador para o surgimento de movimentos negros como o movimento Black Rio em meados da década de 1970 (Alberto 2009), instituições como o Instituto de Pesquisa e Cultura Negra, IPCN) fundado no Rio de Janeiro em 1975, e publicações como os jornais *Jornegro*, *Árvore das Palavras* e *Cadernos Negros* em São Paulo, e *Sinba* no Rio de Janeiro, todos fundados em meados da década de 1970.

A emergência pública desses movimentos foi auxiliada pela liberalização ou abertura política que a ditadura militar liderada por Ernesto Geisel fomentou em 1974. Essa liberalização ofereceu uma oportunidade para movimentos sociais que haviam sido reprimidos ressurgirem e enfatizarem em seus discursos a autoafirmação negra e a necessidade de resgatar a identidade étnica e cultural dos afrodescendentes, bem como grupos de mulheres e estudantes (Gohn 2012). Como observa Kenny (2011), “novos atores sociais começaram a reconfigurar os direitos culturais, sociais e econômicos dos ‘excluídos’ (negros, indígenas, ribeirinhos, ciganos, seringueiros, gays e lésbicas, grupos religiosos)” (2011 :94-95). Esses direitos foram entendidos como interseccionais. Por exemplo, durante o Congresso das Mulheres Brasileiras (Congresso das Mulheres Brasileiras) em julho de 1975, as líderes negras apresentaram o Manifesto das Mulheres Negras (Manifesto das Mulheres Negras), reivindicando o reconhecimento das divisões raciais dentro do movimento de mulheres brasileiras.

Nesse contexto, o conceito de quilombo tornou-se sinônimo de resistência nos discursos políticos do movimento negro. Assim, o ideal quilombola se expandiu para se tornar uma reação cultural ao colonialismo, reafirmando a herança afro-brasileira e a busca por um modelo exclusivamente brasileiro que pudesse reforçar as identidades

⁷ O objetivo da publicação era relançar a luta pela libertação dos povos afrodescendentes iniciada pelas lideranças de Palmares. Seu foco era valorizar o papel dos afro-brasileiros nas atividades sociais, culturais, educacionais, políticas, econômicas e artísticas. Outra meta era acabar com todas as formas de discriminação racial.



étnicas nacionais. O movimento quilombola resultante propunha uma visão progressista e democrática de resistência.

Por exemplo, o Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba do Quilombo, fundado pelo cantor e compositor Antônio Candeia Filho no Rio de Janeiro, inspirou-se no grande exemplo histórico de resistência negra evidenciado nos quilombos. Quando a ditadura militar brasileira estava em seu auge, organizações como esta “propuseram uma visão progressista e democrática de resistência como um projeto criativo coletivo, que situava a estética negra e as tradições filosóficas em seu núcleo, ao mesmo tempo em que rompia as linhas de divisão racial pela cor inclusivamente” (Treece 2018 :166).

Outro exemplo da força do ideal quilombola deriva do nome oficial e da data de comemoração do Dia Nacional da Consciência Negra. Segundo Cunha e Albano (2017:159-160), um Dia da Consciência Negra era celebrado pelos movimentos negros desde a década de 1960, inicialmente em 13 de maio, para comemorar a data oficial do fim da escravidão em 1888. No entanto, o Grupo Palmares de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, escolheu 20 de novembro de 1971, data estimada do assassinato de Zumbi, o último líder dos Palmares, para comemorar as lutas dos povos afrodescendentes (Souza 2008:114). O objetivo dessa ação era romper com a presunção de que a abolição da escravatura efetivamente acabou com a violência perpetrada pelo Estado contra os afrodescendentes. Destacou também a ênfase permanente na luta contra a opressão e a discriminação que caracterizava a vida dos afrodescendentes no Brasil. Desde 1971, o dia 20 de novembro é reservado para comemorar a consciência negra por inúmeras cidades e vários estados do país. Em 2003, passou a fazer parte oficialmente do calendário escolar nacional. Finalmente, em 2011, a data foi legalmente adotada como Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra.

Curiosamente, e apesar do enorme peso do Quilombo dos Palmares e do Zumbi como símbolos de resistência e liberdade, os movimentos negros também trabalharam para se afastar de um foco excessivo na conexão entre os quilombos e o Quilombo dos Palmares, ou alternativamente, reivindicaram a necessidade de problematizar Palmares. O problema de adotar Palmares como protótipo é que essa decisão limita dramaticamente a própria definição de quilombo, restringindo-a a comunidades compostas por bandidos que cometeram um crime contra o sistema escravagista sob a lei colonial ou escaparam para a liberdade por meio da resistência armada. Como observa Mary Lorena Kenny, alguns líderes do movimento negro reconheceram que “foi equivocado avaliar comunidades negras rurais contemporâneas de acordo com conceitos baseados em quilombos de 300 anos atrás (comunidades de ‘resistência’ que demonstram conteúdo cultural inalterado), como Palmares” (Kenny 2011:95).

Em parte, como resultado do intercâmbio de ideias com ativistas afro-americanos e da compreensão de que a realidade das relações raciais nos Estados Unidos não era totalmente diferente da brasileira, cidadãos afro-brasileiros e brancos progressistas se aliaram visando expandir a conscientização no âmbito dessas questões. Nesse momento, nascia uma nova fase do movimento negro no Brasil, o movimento negro contemporâneo, ou movimento negro dos anos 70. O movimento tinha dois objetivos principais: denunciar a falácia da suposta “democracia racial” no Brasil e afirmar identidades negras diaspóricas positivas (Medeiros, neste volume). O Movimento Unido Contra a Discriminação Racial (MUCDR), fundado em 18 de junho de 1978, como resposta à abertura do país quatro anos antes e renomeado Movimento Negro Unificado (MNU) um ano depois (Covin 2006), é um excelente exemplo dessa mudança radical na abordagem levada a cabo pelo movimento negro brasileiro. O MNU rompeu com a posição integracionista de organizações anteriores para denunciar a desigualdade racial



abertamente, sem ressalvas. O MNU enfatizou a autoafirmação e um verdadeiro renascimento da cultura negra derivada da África, evidenciando um novo nível de maturidade para o movimento negro.

Desde a sua formação, o MNU rejeitou o racismo e a ideia de democracia racial e defendeu o quilombismo como um elemento de identificação positiva para os povos afrodescendentes. Influenciado pelos movimentos de libertação anticoloniais lusófonos, o MNU concentrou sua abordagem na consolidação dos direitos étnicos dos povos negros, ao criticar sua integração marginal na sociedade e o racismo com o qual tinham que se defrontar regularmente. Alguns dos primeiros triunfos do MNU incluem a obtenção de licenças para o funcionamento do candomblé e a implementação de currículos escolares multiculturais. Da mesma forma, o MNU contribuiu para a expansão dos direitos étnicos dos quilombolas no âmbito jurídico e, após anos de esforços conjuntos, como discutirei na próxima seção, colaborou para garantir uma espécie de política de reparação direcionada aos quilombos.

Na época, o movimento quilombola não era consolidado em torno de etnicidade ou cultura. As identidades dos quilombolas estavam ligadas quase exclusivamente às lutas camponesas e dos trabalhadores rurais. Identificar-se como quilombola era algo secundário em relação à autoidentificação como um camponês rural negro que reivindicava a reforma agrária. Ainda que houvesse articulação entre as comunidades negras rurais e as mobilizações negras urbanas, especialmente nos estados do Maranhão e do Pará (Souza 2008:115-116), o movimento negro brasileiro travou suas batalhas em torno da etnicidade, pois a ligação entre território e identidades culturais não havia sido colocada em primeiro plano. Assim, surgiu uma espécie de ventriloquismo.

O historiador Andrés Guerrero (2018) usou o termo ventriloquismo para se referir à maneira como os escribas coloniais transformavam os povos indígenas em cidadãos ao concedê-los uma voz e, de forma mais ampla, “ao fazer [um indígena] falar” (2018: 382). Em outras palavras, o termo se refere a uma situação em que um grupo dominante fala por um grupo subjugado. Aqui tomo o termo emprestado para me referir à maneira como o movimento negro no Brasil falou pelos quilombolas até que eles pudessem ter suas vozes e falar por si mesmos. Embora Martínez Novo (2018) observe que o ventriloquismo no caso das comunidades de cor se refere ao uso de teorias pós-raciais e de democracia racial, acredito que o termo se aplica aqui⁸. Conforme expresso pela CONAQ (2020): “No período do pós-abolição, a população negra foi excluída de diversos direitos fundamentais, e a luta pelos direitos quilombolas se somou à luta pelos direitos da população negra em geral, tornando-se uma bandeira importante dos movimentos negros organizados durante os séculos XX e XXI”.

Na década de 1980, o MNU passou por um processo de atomização e descentralização. Em 1988, ele foi dividido em várias entidades autônomas e como resultado sua influência foi bastante diluída⁹. Essas organizações independentes abordaram múltiplas dimensões da luta afro-brasileira. Segundo Rodrigues et al. (2019), em 1990, havia mais de 1.300 dessas organizações. Esse processo de mobilização e consolidação jurídica suscitou um debate acerca do conceito de comunidades remanescentes de quilombo e outros conceitos correlatos como territorialidade, identidade, autodeterminação e proteção jurídica.

⁸ Vale notar que o movimento indígena equatoriano incorporou os povos afro-equatorianos à sua luta (Guerrero 2018:379).

⁹ Por exemplo, Domingues observa que apenas na cidade de São Paulo existiam 90 organizações afrocentradas.



Como essa breve retrospectiva demonstra, os movimentos negros que se desenvolveram a partir da década de 1930 até a década de 1980 foram fundamentais para promulgar novas diretrizes políticas, culturais e jurídicas para os quilombos. Na próxima seção, discuto como os quilombos “tornaram-se visíveis” mais uma vez depois da retomada da democracia no Brasil.

TORNANDO-SE VISÍVEL: O PROCESSO LEGAL

Quando a ditadura brutal que assolou o Brasil por 21 anos terminou em 1985, os movimentos negros e de mulheres desempenharam papéis cruciais na reconceituação da democracia e da cidadania visando incluir plenamente as populações minoritárias e étnicas (Caldwell 2007; Leite 2010). Um aspecto crucial dessa reconceituação tinha a ver com os quilombos que, como observado na seção anterior, eram vistos por esses movimentos como símbolos históricos de uma nova sociedade brasileira autorreflexiva que se esperava materializar. Organizações como o MNU e a União dos Negros pela Igualdade (UNEGRO) estiveram no centro dos esforços para propor uma luta antirracista que entrecruzasse temas de gênero, raça e classe (Rodrigues et al. 2019:215).

Com essas ideias em mente, o MNU aproveitou a vasta expansão do movimento negro por todo o país e se mobilizou para influenciar a redação da nova constituição elaborada pela Assembleia Nacional Constituinte em 1988, ano que marcou o centenário da abolição da escravatura. Os quilombos, portanto, tinham grande relevância simbólica. Em preparação para este momento crucial, o MNU organizou a Convenção Nacional do Negro (CNN) em Brasília em 1986. Durante a convenção, membros dos movimentos negro e de mulheres trabalharam ao lado de quilombolas e da Subcomissão de Populações Negras, Populações Indígenas, Pessoas com Deficiência e Minorias para influenciar a redação desta constituição.

No entanto, os quilombos foram relevantes não apenas no âmbito simbólico, mas também como participantes ativos. As lideranças quilombolas organizaram inúmeras reuniões e mobilizaram as então chamadas “comunidades negras rurais” em todo o país. Particularmente dinâmicos foram os movimentos nos estados do Maranhão e do Pará. No Maranhão, com o apoio do Centro de Cultura Negra do estado, essas comunidades organizaram seu primeiro encontro, que contou com a participação de 46 comunidades e sindicatos de trabalhadores. A segunda e a terceira reuniões foram realizadas em 1988 e 1989. Reuniões semelhantes ocorreram no estado do Pará em 1988 e 1989, e contaram com a participação do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará CEDENPA (Souza 2008:116-117). Como afirma a antropóloga Ilka Boaventura Leite (2004), “relançada por militantes e intelectuais afrodescendentes [a questão quilombola] gradualmente tornou-se um acontecimento político, ao ganhar visibilidade e interagir com diversos setores progressistas que tinham voz na Assembleia Constituinte” (2004:19).

Comunidades quilombolas, organizações do movimento negro urbano, organizações de trabalhadores rurais, pesquisadores e parlamentares trabalharam em conjunto com o objetivo comum de incluir “a questão quilombola” no desdobramento da Constituição de 1988. Em última análise, esses grupos reivindicaram uma vitória política crucial com a elaboração e aprovação do artigo 68 dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Eles também influenciaram o tom geral da nova constituição, que foi marcada por uma abordagem inclusiva das minorias por meio da concessão de direitos aos descendentes de povos escravizados e direitos de demarcação



aos povos indígenas. Na própria Assembleia Constituinte, os deputados Carlos Alberto de Oliveira Caó (PDT/RJ), Benedita da Silva (PT/RJ) e Paulo Paim (PT-RS) foram fundamentais para apresentar essas propostas coletivas.

O artigo 68 estabeleceu o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (Senado Federal 2016:162). Dois artigos adicionais (215 e 216) complementavam o artigo 68. O artigo 215 protegia as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, ao passo que o artigo 216 reconhecia que o patrimônio cultural do Brasil compreende bens materiais e imateriais permanentes. Esses bens, individuais ou coletivos, foram considerados “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

O artigo 68 assegurou o direito de propriedade das comunidades remanescentes de quilombo em áreas urbanas ou rurais. Posteriormente batizado de “terra de quilombo”, o artigo foi um grande avanço para o movimento negro pois representou a conquista do espaço político da diferença por meio legislativo (Pereira 2013). O artigo do texto constitucional demonstra claramente a interface entre o movimento negro urbano e o movimento quilombola – que naquele momento ainda era, em sua maioria, parte do movimento negro (Rodrigues et al. 2019:215). Alguns estudiosos argumentam que o artigo foi uma forma de reparação pelas formas violentas com que as populações negras foram excluídas da sociedade brasileira durante séculos. Em suma, a constituição consagrou o direito dos quilombolas de participar ativamente da construção política e jurídica do Brasil (Rodrigues 2014; Chagas 2001).

Um dos aspectos mais interessantes desse processo é que a vitória do art. 68 não representava unanimidade semântica porque, para a maioria dos membros da Assembleia Constituinte, esse artigo apenas consolidava os direitos de acesso à terra aos “quilombos arcaicos”. A compreensão da ideia de quilombismo não estava presente¹⁰. Assim, o consenso era que muito poucas comunidades reais se enquadravam na categoria jurídica de “comunidade remanescente de quilombo” e, como tal, poderiam reivindicar um direito legal ao território onde viviam. Os quilombos eram vistos puramente como sítios fossilizados de memória, ou como locais de valor “artístico, histórico, arqueológico e ecológico”.

Em seu conjunto, os artigos 68, 215 e 216 efetivamente estabelecem que os quilombos fazem parte do patrimônio cultural da sociedade brasileira. Eles reconhecem oficialmente as contribuições dos povos de ascendência africana ao patrimônio da nação (Kenny 2011:94-95). Com o advento desses artigos, uma categoria que antes era vista pela lei como transgressora e criminosa tornou-se uma categoria que representa direitos políticos, culturais e econômicos (Souza 2008) – ou uma medida da extensão da reparação. Para Dimas Salustiano da Silva (1996), a Constituição Federal de 1988 efetivamente reconhece a existência de um Estado brasileiro pluriétnico, ao reconhecer e salvaguardar suas diferenças étnicas (1996:52). Esses artigos conferem três direitos principais aos quilombos: 1) direitos culturais, pois os quilombos são considerados uma forma de patrimônio cultural; 2) direitos sociais e econômicos vinculados à posse da terra; e 3) direitos a ambientes ecologicamente equilibrados (1996, p. IX).

¹⁰ A expressão “terras tradicionalmente ocupadas” estava presente, mas isso porque a expressão “terras imemoriais” não ganhava força, pois se referia estreitamente a supostas “terras autóctones” com direitos “naturais” e inequívocos (Rodrigues et al. 2019).



No entanto, a constituição não resolveu a questão da identificação dos quilombos reais. A responsabilidade de titular os territórios quilombolas foi confiada ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O INCRA foi responsável por reconhecer os quilombos como tais, com base nos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDS), e pela concessão de títulos de propriedade coletiva do território. Desde 2003, o processo é duplo: a Fundação Cultural Palmares (FCP), entidade vinculada ao Ministério da Cidadania¹¹, é responsável por certificar as comunidades quilombolas por meio de critérios de auto atribuição (Cunha e Albano 2017: 161). Fim do processo de certificação, as comunidades quilombolas devem aguardar a aprovação do título coletivo de propriedade do INCRA.

Com a Constituição Federal de 1988, o Brasil alcançou um grau de autodeterminação em que seus principais protagonistas foram populações oprimidas como mulheres, quilombolas e povos indígenas. A vitalidade que resultou do desenvolvimento desse texto constitucional repercutiu no longo prazo e fortaleceu a autorrealização que conferiu uma energia organizacional renovada ao movimento negro. Além disso, também despertou o desejo entre os quilombolas de falar por si mesmos e lutar para implementar os direitos duramente conquistados decorrentes da nova constituição. No entanto, o triunfo dessa constituição também fez emergir um quadro para novas disputas sangrentas por direitos, pois os quilombolas desafiaram a concepção dominante de propriedade capitalista que fazia parte da ordem jurídica. Assim, a luta não teve fim. Na próxima seção, discutirei como seu progresso se desenrolou.

TORNANDO-SE QUILOMBOLA, TORNANDO-SE MULTIVOCAL

O que se poderia chamar de “herança quilombola” tornou-se relevante para as comunidades rurais compostas por indivíduos negros devido a uma confluência de condições sociais, econômicas e políticas. Esta herança “extraída das narrativas símbolos e práticas de ativistas negros, discurso de direitos humanos e novas políticas federais políticas relacionadas aos temas de restituição de terras e multiculturalismo” (Kenny 2011:94). Como afirma Leite (2015), o próprio termo “quilombo” foi além de denotar resistência política contra a escravidão e o regime colonial para se tornar “uma forma de organização social e categoria étnica, e uma categoria legal encontrada na política pública” (2015:1226). Devo observar que esses processos faziam parte de tendências mais amplas que estavam ocorrendo em toda a América Latina nas décadas de 1980 e 1990, como os movimentos afro-colombianos raizal e palenquero (Wabgou et al. 2012) ou o Movimento Negro Francisco Congo, no Peru (Minardi 2021).

Guerrero (1997) observa que os movimentos indígenas que abalaram o Equador na década de 1990 tornaram as formas anteriores de representação baseadas no ventriloquismo obsoletas para os povos indígenas (60). Da mesma forma, no Brasil, os processos de organização, tomada de decisão e reflexão necessários para obter vitórias jurídicas em nível federal fortaleceram as organizações internas dos quilombolas. O resultado foi o surgimento de um movimento quilombola formal e visível que passou a

¹¹ O Ministério da Cidadania foi constituído em 2019 com a consolidação do Ministério do Esporte e da Cultura e do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. Quanto a esse aspecto, vale notar a nomeação de Jair Bolsonaro do jornalista negro Sergio Nascimento de Camargo para liderar a Fundação Cultural Palmares em 2019. Camargo é uma figura notoriamente controversa não apenas porque negou publicamente a existência de racismo no Brasil, mas também por causa das políticas prejudiciais aos indivíduos e povos afro-brasileiros que a Fundação implementou e levou a cabo durante sua gestão.



abordar especificamente os direitos quilombolas e dotado de características diferentes daquelas do movimento negro urbano ao qual havia sido subjugado. Devemos ressaltar, no entanto, que esse movimento não era inteiramente novo. Ele já estava presente principalmente nas décadas de 1970 e 1980, sob a forma de mobilizações que visavam proteger o território quilombola em resposta às políticas estaduais de desenvolvimento agrícola e apropriação de terras quilombolas para essa finalidade. Também esteve presente na elaboração do artigo 68 da Constituição de 1988. E finalmente, nos níveis local, regional e estadual por meio de organizações quilombolas. Todos eles são precursores do movimento quilombola nacional. Portanto, em alguns casos, o movimento nacional informou a criação de organizações quilombolas locais, regionais e estaduais, mas em outros casos, foi o contrário: essas organizações foram cruciais para o desenvolvimento do movimento em âmbito nacional. Se não tivesse havido uma organização decisiva por parte dos quilombolas nos níveis local, regional e estadual, um movimento quilombola não existiria hoje (cf. Brandão Costa em Bowen 2014:135).

No nível estadual, um forte movimento quilombola desenvolvido na década de 1980 concentrou-se no território coletivo como seu objetivo principal. Exemplos de movimentos estaduais de quilombos incluem os estados do Pará e do Maranhão. Uma das primeiras organizações quilombolas do país foi fundada no Pará em 1989: a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO). O Pará, mais precisamente Oriximiná, é o local onde o INCRA concedeu direitos territoriais (1.125 hectares) à primeira comunidade quilombola, Boa Vista, em 20 de novembro de 1995 (Souza 2008:125; Andrade 2005). No Maranhão, o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), fundado em 1979, foi fundamental para a elaboração do artigo 68. Com efeito, a primeira coordenação quilombola em nível estadual foi formada no Maranhão em 1994. Se chamava Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses e foi substituída em 1997 pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) (Souza 2008:122-123). Com isso, o Maranhão é o segundo colocado no país em número de quilombos titulados, depois do estado do Pará, que ocupa o primeiro lugar no ranking.

Em novembro de 1995, o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, com o tema “Terra, Produção, e Cidadania para Quilombolas”, foi realizado em Brasília (17, 18 e 19 de novembro). Este encontro esteve vinculado à Marcha do Zumbi dos Palmares, contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida, em 20 de novembro de 1995. A marcha reuniu 30.000 pessoas de todas as partes do Brasil e foi organizada na data específica do 300º aniversário do assassinato de Zumbi dos Palmares. “Nossa história é construída em memória de Zumbi, não em memória da princesa branca que assinou nossa liberdade” e “o sonho de Zumbi continua vivo” estiveram entre os apelos centrais desta manifestação (Portal Ìrohìn 2018). Representantes dessas organizações foram recebidos no Congresso Nacional, onde exigiram titulação coletiva de terras, indenização por mais de 300 anos de escravidão e a reescrita da história do Brasil para incorporar os afro-brasileiros de forma legítima (Portal Ìrohìn 2018). A marcha marcou de forma dramática “as contribuições e reivindicações da mais expressiva manifestação política do movimento negro na agenda nacional” (Souza 2008:156).

A partir desse encontro foi criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas. Essa comissão se dedicava ao desenvolvimento de políticas públicas direcionadas aos quilombos em nível federal. Seu objetivo era mobilizar comunidades quilombolas em todo o país. Aqui a experiência de estados como Maranhão, Bahia, Pará, São Paulo, Goiás e Rio de Janeiro foi fundamental para a constituição de uma organização de impacto social e político (CONAQ 2020;



Souza 2008). Ela trouxe o conceito de resistência ao centro de sua plataforma, entendido não apenas como um processo histórico, mas também como uma necessidade ativa (Souza 2008:157). A comissão incorporou organizações e associações de quilombos locais e estaduais, federações, equipes de coordenação e comissões.

Em maio de 1996, no primeiro encontro nacional em Bom Jesus da Lapa (Bahia), essa comissão temporária transformou-se na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Atualmente, a CONAQ é a entidade organizadora nacional dos direitos dos quilombolas. A CONAQ reúne organizações quilombolas em nível regional e estadual e possui representantes em 23 dos 26 estados (Souza 2008:158; cf. CONAQ 2020; Jorge 2016)¹².

Um segundo momento do processo de multivocalização do movimento quilombola veio a ocorrer quatro anos depois, em 2000, durante o II Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, em Salvador da Bahia. Até então, a representação nacional do movimento quilombola contava tanto com representantes quilombolas quanto representantes do movimento negro urbano. No entanto, durante esse segundo encontro nacional, os líderes quilombolas assumiram a plena representação do movimento quilombola por meio da CONAQ (Souza 2008:158). Por exemplo, eles decidiram que apenas os quilombolas poderiam votar em questões relacionadas à coordenação durante suas reuniões.

Por sua vez, o reconhecimento oficial das lutas do movimento quilombola veio em 2003. Sob a liderança do presidente Lula da Silva, e em colaboração com antropólogos e outros “especialistas em cultura”, bem como a CONAQ, o governo federal modificou a definição de quilombo de uma interpretação estática para uma mais fluida. O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, estabelece que: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil 2003; grifo nosso)¹³. Esse decreto transformou radicalmente os critérios utilizados desde 1988, que afirmavam que a validade das reivindicações de legitimidade dos quilombos exigia evidências históricas ou arqueológicas respaldadas por “especialistas em cultura”. Como muitos estudiosos e ativistas observaram, a demanda por provas materiais desqualificou a priori muitos potenciais demandantes, colocando-os como “usurpadores da história de seus antepassados” (Salaini e Fagundes Jardim 2015:196). Nas palavras de Kenny, a auto atribuição “deslocou radicalmente a noção de quilombolas de um artefato histórico (descendentes de escravos fugitivos) para um grupo político (minorias oprimidas defendendo seu território) e resultou em um aumento significativo de grupos mobilizados para serem federalmente reconhecido pelo FCP” (Kenny 2011:97).

Um segundo incentivo seguiu-se a esse decreto para que os quilombolas se manifestassem: a criação do Programa Brasil Quilombola pelo governo federal, em 2004. O objetivo do programa era coordenar ações governamentais de apoio às comunidades

¹² Esses estados são Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pará, Pernambuco, Piauí, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Rondônia, Sergipe, São Paulo, Santa Catarina e Tocantins.

¹³ A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) reuniu-se nos dias 17 e 18 de outubro de 1994 no Rio de Janeiro e determinou que o artigo 68 do ADCT reconhecesse a existência de quilombos e remanescentes de quilombos, e afirmou a responsabilidade dos antropólogos de fazer parte da equipe de especialistas culturais que produziria os relatórios de apoio às reivindicações territoriais.



remanescentes de quilombos em nível local e interinstitucional por meio de projetos vinculados aos temas de direitos fundiários, saúde, serviços básicos e emprego, entre outros (Cunha e Albano 2017:162).

O terceiro momento de multivocalização está relacionado ao fato de o movimento quilombola ter levado suas causas à arena internacional. O movimento quilombola está presente no Fórum Social Mundial desde 2003, por exemplo. Além disso, participou da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas em Durban, em 2001. Em 2007, representantes da CONAQ estiveram na OEA discutindo casos de violação de direitos coletivos pelo Estado brasileiro em quilombos. Os líderes da CONAQ também participaram de várias reuniões e congressos internacionais, como o Programa de Liderança para Visitantes Internacionais organizado pelo Departamento de Estado dos EUA (CONAQ 2020) ou a Comissão Interamericana de Direitos Humanos vinculada à Organização Estados Americanos (Souza 2008: 160; Bowen 2014:133). Esses engajamentos abriram a possibilidade de diálogos sobre as formas como os povos afrodescendentes da diáspora e os povos indígenas reagiram à opressão neocolonial.

CONCLUSÕES: DA QUILOMBAGEM AO QUILOMBISMO E AO AQUILOMBAR-SE

A partir da formação da CONAQ, o movimento quilombola passou a ser reconhecido como um dos mais importantes agentes do movimento negro na atualidade¹⁴. Além disso, os quilombos tornaram-se, como propôs Leite (2015), uma metáfora para a identidade afro-brasileira (2015:1226). Durante as décadas de 1960 e 1970, o movimento negro brasileiro, por mais restrito que fosse, podia falar pelos quilombolas. Na época, e conforme detalhado neste capítulo, os quilombolas não se definiam como tal, mas como camponeses ou caiçaras negros e, posteriormente, negros camponeses. Assim, uma espécie de ventriloquismo ocorreu por alguns anos. Atualmente, esses antigos camponeses e caiçaras negros se identificam como quilombolas e estabeleceram meios essenciais para falar por si mesmos e cooperar com outras populações marginalizadas¹⁵. No entanto, a mensagem transmitida pela CONAQ é que a luta continua e a resistência permanece como um chamado à ação dos quilombolas brasileiros.

E com efeito, a luta continua. Segundo Leite (2015), no Brasil, o FCP certificou 2.278 de um total estimado de mais de 5.000 quilombos, e apenas 207 deles receberam títulos de terra (2015:1231). A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e o INCRA estimam que existam 2.847 comunidades quilombolas certificadas no Brasil, 1.533 processos abertos no INCRA e 154 quilombos titulados, dos quais 80% foram regularizados por governos estaduais (CONAQ 2020). Em outras palavras, menos de 7% dos quilombos já receberam a posse coletiva de seus territórios. Esses números demonstram que a implementação efetiva da Constituição de 1988 é, na melhor das hipóteses, pouco ágil.

Embora a CONAQ e seus membros se considerem parte do movimento negro brasileiro, eles também veem diferenças entre suas lutas e as dos afro-brasileiros que

¹⁴ Outro ponto importante é que seus dirigentes são jovens na faixa dos 20 e 30 anos. O movimento tem organizado uma série de encontros com foco na juventude quilombola e sua relação com a ideia de continuidade da luta quilombola (Souza 2008: 164-165). Em 2008, a CONAQ criou a Rede Nacional de Juventude Quilombola.

¹⁵ Um exemplo é o Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT), que reúne povos indígenas, comunidades de pescadores do litoral brasileiro ou caiçaras e quilombolas.



não são quilombolas – especialmente aqueles que vivem em áreas urbanas. Há um pequeno número de quilombos urbanos em todo o Brasil (Oliveira e D'badia 2015), mas a maioria dos quilombos é rural, e a CONAQ enfatiza o apego dos quilombolas ao território e à natureza como elemento essencial. Segundo Josilene Brandão Costa, ativista quilombola e integrante da CONAQ, existe um espírito de solidariedade e causa comum entre os quilombos.

Estar perto da terra e da natureza nos dá uma sensibilidade e compaixão especiais que os negros urbanos estão perdendo. Esses recursos afetam as diferentes maneiras como organizamos nossas comunidades. Nos quilombos, somos mais fortes e mais unidos em nossas lutas por nossos direitos do que as comunidades negras urbanas [...] O Movimento Negro e o movimento quilombola remontam às mesmas raízes africanas. Somos consequência de um mesmo processo social e vítimas do mesmo problema social: o racismo. Porém, temos formas institucionais diferentes (Brandão Costa in Bowen 2014:135).

Atualmente, a CONAQ tem dado continuidade à luta pelo direito à propriedade coletiva da terra. Como afirma,

a noção de terra coletiva, como é concebida a terra quilombola, põe em crise o modelo de sociedade baseado na propriedade privada como única forma de acesso à terra, instituído desde a Lei de Terras (1850). Assim, o estado precisa repensar sua estrutura agrária na perspectiva de reconhecer seu caráter interétnico em relação à ocupação territorial (CONAQ 2020).

Porém, a luta pelo direito à propriedade coletiva da terra não é a única preocupação da CONAQ. A organização persegue objetivos paralelos como a implementação de projetos de desenvolvimento sustentável e políticas públicas de apoio aos seus constituintes. Também atua na educação quilombola de qualidade, dando protagonismo e autonomia às mulheres quilombolas, oportunizando aos jovens quilombolas a permanência em seus territórios e protegendo os recursos naturais e o meio ambiente (CONAQ 2020).

O movimento clama pela noção do “aquilombar-se” como um fator essencial. O ato de aquilombar-se refere-se ao movimento quilombola como aquele que trabalha pela garantia dos direitos dos quilombolas em múltiplas frentes, incluindo a articulação de associações e federações. Aquilombar-se refere o fato de que “a luta continua não pelo direito de sobreviver, mas pelo direito de existir em toda a sua grandeza. Ou seja, é uma luta pela existência física, cultural, histórica e social das comunidades quilombolas” (CONAQ 2020).

Embora a conexão com Zumbi dos Palmares tenha sido essencial para a construção do quilombo como modelo de luta, resistência e até mesmo identidade brasileira, o movimento quilombola eventualmente ultrapassou esse modelo. Esse fato é significativo porque, como afirmou a líder quilombola do Campinho da Independência (Rio de Janeiro) Laura Santos adotar Palmares como protótipo é limitante: “Nossa luta é para desconstruir o mito de que o único quilombo que existiu foi o Quilombo dos Palmares, onde seu líder foi morto, e com ele todos nós fomos mortos. Desconstruir esse mito tem sido, até hoje, a nossa luta” (comunicação pessoal; outubro de 2018).

O movimento quilombola demonstra um movimento de quilombagem, um substantivo, passando por quilombismo que faz uma referência à coletividade, para sua versão mais ativa, aquilombar-se, que é um verbo e um processo que se refere ao ato de tornar-se quilombola ou assumir a identidade e as causas quilombolas. A noção de



aquilombar-se já estava presente no período colonial e se referia a um grupo de povos que se reunia para se proteger em um quilombo. Os quilombolas contemporâneos se valem dele para se referir ao ato de efetivamente tornarem-se quilombolas, reconhecendo a longa história de resistência e a necessidade de dar prosseguimento à luta pelos direitos dos quilombolas. Os povos afrodescendentes também têm o empregado para se referir ao ato de aprender sobre a história do quilombo como parte de sua herança e, assim, tornar-se ativamente consciente das lutas de todos os afro-brasileiros (Abramowicz e Gomes 2017), assim como o movimento feminista negro e afro-brasileiro para se referir ao ato de se valer da força de seus ancestrais para se unirem e lutarem por seus direitos, ou seja, “aquilombar o feminismo” (Novais e Jucá 2017).

A resistência traz consigo o conceito de existência – uma existência que exemplifica o que o escritor e filósofo martinicano Édouard Glissant (2006) chamou de “nomadismo circular”, que se refere ao direito de invocar mais de uma raiz e mais de uma cultura como legítima. Por sua vez, aquilombar-se refere-se ao direito dos quilombolas de resistir e, assim, existir, de forma independente, em seus territórios coletivos e com suas práticas como cidadãos brasileiros de pleno direito. O movimento quilombola fechou o círculo para dar inspiração e sabedoria ao movimento negro e, no processo, continuar espalhando sua multivocalidade.

REFERÊNCIAS

Abramowicz, Anete e Nilma Lino Gomes, eds. 2017. Educação e Raça: Perspectivas Políticas, Pedagógicas e Estéticas. Coleção Cultura Negra e Identidades. São Paulo: Autêntica Editores.

Alberto, Paulina. 2009. “When Rio was Black: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil.” *Hispanic American Historical Review* 89 (1): 3-39.

Anderson, Nelson Robert. 1996. “The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil.” *Journal of Latin American Studies* 28 (3): 545-566.

Andrade, Lúcia Mendonça Morato. 2005. Terra De Quilombo: Herança e Direito. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Andrews, George Reid. 1992. “Black Political Protest in São Paulo, 1888–1988.” *Journal of Latin American Studies* 24 (1): 147-171.

Arruti, José Maurício. 2008. “Quilombos.” Em *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*, editado por Osmundo Araújo Pinho e Livio Sansone, 315-350. Salvador: EDUFBA.

Bowen, Merle L. 2014. “The Struggle for Black Land Rights in Brazil: An Insider’s View on Quilombos and the Quilombo Land Movement.” Em *African Diaspora in Brazil: History, Culture and Politics*, editado por Fasil Dimissie. London e New York: Routledge.

Butler, Kim D. 1992. “Up from Slavery: Afro-Brazilian Activism in São Paulo, 1888-1938.” *The Americas* 49 (2): 179-206.



_____. 1998. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition*, São Paulo and Salvador. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.

Caldwell, Kia Lilly. 2007. *Negras in Brazil: Re-Envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity*. Candem, NJ: Rutgers University Press.

Carneiro, Edison. 1958. *O Quilombo Dos Palmares*. 2nd ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Chagas, Miriam de Fátima. 2001. "A Política do Reconhecimento dos "Remanescentes das Comunidades dos Quilombos." *Horizontes Antropológicos* 7 (15): 209-235.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, CONAQ. "Nossa História." CONAQ, acessado o 25 de maio de 2020, <http://conaq.org.br/nossa-historia/>.

Covin, David. 2006. *The Unified Black Movement in Brazil, 1978-2002*. Jefferson, North Carolina e London: McFarland.

Cunha, Felipe Gibson and Sebastião Guilherme Albano. 2017. "Identidades Quilombolas: Políticas, Dispositivos e etnogêneses." *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos* 64: 153-184.

Domingues, Petrônio. 2008. "Movimento Negro Brasileiro: História, Tendências e Dilemas contemporâneos." *Dimensões* 21.

Ennes, Ernesto. 1938. "As Guerras Nos Palmares: Subsídios Para a Sua História." *Brasíliana*.

Federal, Senado. 2016. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Secretaria de Editoração e Publicações.

Freitas, Mário Martins de. 1954. *Reino Negro de Palmares*. Rio de Janeiro: Editora Americana.

Funari, Pedro Paulo A. 2006. "The Archaeological Study of the African Diaspora in Brazil: Some Ethnic Issues." Em *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora*, editado por Akinwumi Ogundiran e Toyin Falola, 184-190. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Glissant, Édouard. 2006. *Tratado del Todo-Mundo*^[SEP][*Traité du Toute-Monde*]. Traduzido por María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Editorial El Cobre.

Gohn, Maria da Gloria. *História dos Movimentos Sociais no Brasil: A Construção da Cidadania dos Brasileiros*. São Paulo: Edições Loyola.

Gomes, Flávio dos Santos. 2015. *Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

Gomes, Flávio dos Santos. 2005. *A Hidra e os Pântanos: Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Polis.



Guerrero, Andrés. 2018. "El Proceso de Identificación: Sentido Común Ciudadano, Ventriloquía y Transescritura. Del Tributo de Indios a la Administración de Poblaciones en el Ecuador del Siglo XIX." Em Antología del Pensamiento Crítico Ecuatoriano Contemporáneo, editado por Gioconda Herrera Mosquera, 343-388. Buenos Aires: CLACSO.

———. 1997. "Se Acabaron Las Formas Ventríloquas de Representación (Entrevista Realizada por Felipe Burbano de Lara)." Revista Íconos 1: 60-66.

Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo. 2001. "Democracia Racial: O Ideal, o Pacto e o Mito." Estudos Sociológicos XX: 147-162.

Guimarães, Carlos Mago. 1988. A Negação da Ordem Escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVII. São Paulo: Ícone.

Jorge, Amanda Lacerda. 2016. O Processo de Construção da Questão Quilombola: Discursos em Disputa. Rio de Janeiro: Gramma Livraria e Editora.

Kenny, Mary Lorena. 2011. "Making Heritage in Brazilian Quilombos." Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología 12: 91-111.

Leite, Boaventura. 2015. "The Brazilian Quilombo: Race, Community and Land in Space and Time." The Journal of Peasant Studies 42: 1225-1240.

Leite, Ilka Boaventura. 2010. "Humanidades Insurgentes: Conflitos e Criminalização Dos Quilombos." In Nova Cartografia Social: Territórios Quilombolas e Conflitos, 18-40. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições.

———. 2004. O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em Perícia. Florianópolis: Editora da UFRGS.

Magalhães Pinto, Ana Flávia. 2019. Escritos De Liberdade: Literatos Negros, Racismo e Cidadania no Brasil Oitocentista. Campinas: Editora Unicamp.

Martínez Novo, Carmen. "Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador." Cultural Studies 32 (3): 389-413.

Medeiros, Carlos Alberto. 2021. "Black Rio: Music, Politics and Black Identity" (this volume).

Minardi, Giovanna. 2021. "La Presencia Negra en el Perú." Em África, Iberoamérica, y Europa: Intercambios Culturales desde una Perspectiva Multidisciplinar, editado por Diego Melo Carrasco, 127-136. Madrid: Editorial Dykinson, S. L.

Moura, Clovis. 1989. História do Negro Brasileiro. São Paulo: Ática.

Nascimento, Abdias. 1980b. O Quilombismo: Documentos de uma Militância Pan-Africanista. Petrópolis: Vozes.

_____. 1980b. "An Afro-Brazilian Political Alternative." Journal of Black Studies 11 (2): 141-178.



———. 1949. "Conferência Nacional do Negro." *Jornal Quilombo*, 9 May, 1.

———. 1948. "Rio Grande do Sul: União dos Homens de Cor." *Jornal Quilombo*, 9 de dezembro de 1948, 3.

Needell, Jeffrey D. 2020. *The Sacred Cause: The Abolitionist Movement, Afro-Brazilian Mobilization, and Imperial Politics in Rio de Janeiro*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Novais, Maysa Carvalhal dos Reis e Roberta Laena Costa Jucá. 2017. *Aquilombar of Feminismo*.

O'Dwyer, Eliane Cantarino, ed. 2002. *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.

Oliveira, Fernando Bueno and Maria Idelma Vieira D'Abadia. 2015. "Territórios Quilombolas em Contextos Rurais e Urbanos Brasileiros." *Élisée, Revista De Geografia* 4 (2): 257-275.

Pereira, Amilcar Araujo. 2010. "'O Mundo Negro': Relações Raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil [1970-1995]." PhD, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Péret, Benjamin. 1998. *O Quilombo de Palmares: Crônica da "República Dos Escravos."* Lisboa: Fenda Ed.

Péret, Benjamin, Robert Ponge, e Mário José Maestri Philo. 2002. *O Quilombo dos Palmares*. Porto Alegre, RS: UFRGS Editora.

Portal Ìrohìn. "Marcha Zumbi: Por uma Política de Combate ao Racismo." Ìrohìn: Centro de Documentação, Comunicação e Memória Afro-Brasileira. Ìrohìn, acessado 20 de maio de 2020, <https://irohin.org.br/index.php/memoria-negra/marcha-zumbi-1995.html>.

Reis, João José. 1996. "Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão." *Tempo* 2 (3): 7-33.

Reis, João José e Flávio dos Santos Gomes. 1996. *Liberdade Por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rodrigues, Bruno de Oliveira, Tayra Fonseca Rezende, e Tiago de Garcia Nunes. 2019. "Movimento Negro e a Pauta Quilombola no Constituinte: Ação, Estratégia e Repertório." *Revista Direito e Praxis* 10 (1): 198-221.

Schwartz, Stuart. 1970. "'The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia." *Journal of Social History* 3 (4): 313-333.

Silva, Dimas Salustiano da. 1996. "Constituição Democrática e Diferença Étnica no Brasil Contemporâneo: Um Exercício Constitucional-Concretista Face ao Problema do Acesso à Terra Das Comunidades Negras Remanescentes dos Quilombos." Mestrado em Direito, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba.



Silva, Eduardo. 2007. "Black Abolitionists in the Quilombo of Leblon, Rio De Janeiro: Symbols, Organizers, and Revolutionaries." Em *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*, editado por Darien Davis, 109-122. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Souza, Bárbara Oliveira. 2008. "Aquilombar-Se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro." Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

Taylor, Diana. 2015. *El Archivo y el Repertorio: El Cuerpo y la Memoria Cultural en las Américas*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Treece, David. 2018. "Candeia, o Projeto Quilombo e a Militância Antirracista Nos Anos 1970." *Revista do Instituto De Estudos Brasileiros* 70: 166-188.

Vansina, Jan. 1996. "Quilombos in São Tomé, or in Search of Original Sources." *History in Africa* 23: 453-459.

Vilas, Paula Cristina. 2005. "A Voz do Quilombo: Na Senda das Vocalidades Afro-Brasileiras." *Horizontes Antropológicos* 11 (24): 185-197.

Wabgou, Maguemati, Jaime Arocha Rodríguez, Alden José Salgado Cassiani, e Juan Alberto Carabalí Ospina. 2012. *Movimiento Social Afro-Colombiano, Negro, Raizal y Palenque: El Largo Camino Hacia la Construcción de Espacios Comunes y Alianzas Estratégicas Para la Incidencia Política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Westin, Ricardo. "Senado e Câmara Aprovaram Lei Áurea em 5 Dias." Senado Federal do Brasil. Senado Notícias, modificado o 7 de maio de 2018; acessado junho de 2020, <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/senado-e-camara-aprovaram-lei-aurea-em-5-dias/senado-e-camara-aprovaram-lei-aurea-em-5-dias>.

Cronologia do Processo Editorial *Editorial Process Chronology*

Recebido em: 23/11/2024
Aprovado em: 03/12/2024

Received in: November 23, 2024
Approved in: December 03, 2024