

Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos

Renato Pasti

Universidade Federal do Sul da Bahia
Teixeira de Freitas - Bahia - Brasil
pasti_19@yahoo.com.br

Gilson Brandão Oliveira Júnior

Universidade Federal do Sul da Bahia
Teixeira de Freitas - Bahia - Brasil
gilsonbrandaojunior@gmail.com

Resumo: Na contemporaneidade, os movimentos negros e as “epistemologias do Sul” têm articulado revisionismos das narrativas e dos símbolos que configuram as identidades e os sentidos de mundo para os herdeiros da diáspora africana. Localiza-se, nessa direção, o objetivo do artigo, que busca, de forma concisa, analisar os quilombos como símbolos constituídos de significados sociais móveis em alguns contextos históricos específicos. Além das implicações contextuais, buscam-se entender os impactos dos pensamentos decolonial e pós-colonial na construção das narrativas dos movimentos negros sobre as comunidades quilombolas quanto à reelaboração das identidades negras.

Palavras-chave: Quilombo. Movimento negro. Pós-colonialidade. Decolonialidade.

Introdução

Pode-se dizer que no Brasil a contestação da ordem colonial teve início com a resistência ao sistema escravocrata. No decorrer dos séculos XVI ao XX a população negra foi colocada às margens das políticas públicas estatais, no sentido de não ser compreendida como grupo de direitos (GUSMÃO, 1995, p. 12). Contudo, após a abolição de 1888 e no alvorecer do século XX surgiram movimentos revisionistas da história oficial brasileira com o intuito de evidenciar o protagonismo negro (DOMINGUES, 2005). Para tal, foram selecionados e ressignificados personagens, lugares, rituais, musicalidades e organizações sociais como símbolos referenciais das identidades afro-brasileiras (GUIMARÃES, 2002; LOPES, 2009). Esse revisionismo perpassou pela escolha dos quilombos como referenciais de protagonismo, autonomia e resistência na luta por liberdade (CAMPOS, 2006). O desafio apresentado era ressemantizar o termo quilombo segundo sua complexidade social, econômica e política, notando-o como forma de poder viabilizador dos projetos de liberdade num contexto dominado pelo sistema servil. A reorientação simbólica transcendeu o estreitamento

conceitual empregado pelo Conselho Ultramarino português em 1740 que visou imputar legalmente o combate a grupos negros rebeldes ao sistema escravocrata. O poder desse arranjo social sustentou o potencial simbólico do termo para além do sistema escravocrata, pois “ainda que tenha um conteúdo histórico, o [termo quilombo] vem sendo ressemantizado” (ARRUTI, 2008, p. 316) e utilizado por comunidades negras tradicionais na luta pela manutenção e acesso à terra.

Tendo em vista esse cenário, o presente artigo, embasado em pesquisas bibliográficas, faz uso dos conceitos pós-colonial e decolonial, além de se fundamentar em autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Dignolo e Aníbal Quijano com o objetivo de compreender a transitoriedade conceitual e simbólica do termo quilombo. Nesse plano os contextos históricos são abordados no texto como enquadramentos que dão sentido às reorientações simbólicas e expressam as complexidades dessa organização social.

Os Quilombos e a tessitura histórica de seus significados

O Brasil foi o último país da América a abolir a escravidão negra, o que demonstra a sua profunda dependência desse sistema (FURTADO, 2007; PRADO JR, 2015). No decorrer de mais de 350 anos de escravidão, as práticas de segregação racial impostas pelo Estado frutificaram na consolidação da sua ordem econômica, política e social. O colonialismo constituiu-se como mecanismo da exploração orquestrada pelo capitalismo hegemônico, naturalizando as desigualdades e estabelecendo o pensamento eurocentrado, que coordenou algumas formas sociorraciais de interação (QUIJANO, 2005). Em resistência ao regime escravocrata, o aquilombamento se tornou uma alternativa para a condição de subalternidade agregando populações livres e muitos cativos, negros, mestiços, indígenas e brancos pobres.

Na América, diversos termos foram adotados para definir grupos de cativos fugidos, como *marrons*, *maronage*, *cimaronaje* e *bush negroes* no Caribe, *cumbes*, na Venezuela e *palenques* na Colômbia. Já no Brasil, dois termos de etimologia africana foram cunhados para definir agrupamentos de cativos fugidos: *quilombos* e *mucambos* (REIS, 1996). A expressão *mucambo* ou *mukambu* é originária das línguas *kibundu* e *kicongo*, as quais eram faladas por diversos povos da África Meridional e tem seu significado ligado às forquilhas, que seguram as armações das barracas de feira. Possivelmente, o termo esteve associado, no Brasil, às formas de acampamentos dos escravos fugidos e às estruturas das habitações, a móveis, todos esses de fácil construção (GOMES, 2017).

Lexicalmente, o termo *quilombo* foi carregado de inúmeros significados a depender do tempo, espaço e da inserção no tecido social onde a palavra foi tomada. Etimologicamente, é derivado de um termo similar da língua *kimbundu*, uma das diversas línguas ramificadas do macro tronco linguístico banto (SERROTE, 2015). Originalmente, as nações de língua banta se localizam na África Subsaariana, em territórios historicamente fornecedores de mão de obra cativa para os empreendimentos escravagistas do império português, sendo, portanto, extremamente significativa a sua contribuição para a construção do *Português Afro-brasileiro* (CASTRO, 2012; LUCCHESI, BAXTER e RIBEIRO, 2009; BAGNO, 2016). Etimologicamente, em diversas conceituações lexicais, *kilombo* significa união, arraial, acampamento, povoação e exército, como é referido por Nei Lopes (1996). Kabengele Munanga (1996, p. 60) busca, ainda, a origem do termo na organização militar, ao salientar que “Kinguli e seu exército formado pelos lunda e aliados jaga adotaram o quilombo e formaram um exército mais poderoso constituído de bandos de guerreiros nômades conhecidos como imbangala”. Todos esses significados imbricam em formas coletivas de se organizar, quanto à ordem social, produtiva e reprodutiva, além da defesa militar. Se pela dimensão etimológica o verbete quilombo refaz sua trajetória em direção ao seu contexto político originário africano, na dimensão simbólica, a sua reapropriação linguística foi entrelaçada com os diversos contextos que remontam à trajetória negra na história do Brasil.

O léxico submetido ao contexto escravocrata colonial português teve seu significado reelaborado no corpo jurídico da legislação colonial, orientado pelos binômios Metrópole/colônia, economia/sociedade e escravidão/resistência, passando a significar comunidade de escravos fugidos (ALMEIDA, 1996). Em 1740, a palavra *quilombo* foi concebida pelo Conselho Ultramarino como “toda a habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tivessem ranchos levantados, nem se achasse pilões nele” (SCHIMITT et al., 2002). Sob a óptica dos agentes do Estado, os quilombos foram oficialmente concebidos como estrutura política e social à margem da legalidade ou como instituição que representasse um risco à ordem dominante colonial escravocrata. Destarte, o significado e impacto da *quilombagem* quanto à ordem escravocrata, Clóvis Moura (1989, p. 22) assevera que essa foi um

Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis, econômico, social e militar e influenciou poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre.

Se na ótica dominante os quilombos representavam um risco à estrutura econômica e política estabelecidas, em outros lugares, do tecido da sociedade escravocrata, os quilombos

poderiam representar uma ordem alternativa e capazes de sustentar possibilidades de escolha de novas trajetórias (FRAGA FILHO, 2006).

Contudo “onde houve escravidão, houve resistência”. Com essa afirmação, Reis e Gomes (1996, p. 09), em *Liberdade por um fio, histórias dos quilombos no Brasil*, situam a resistência em um amplo espectro de possibilidades e atividades de contestação à ordem escravocrata, haja vista que

Para criação dessa nova sociedade, decerto contribuíram fundamentalmente instituições e sobretudo, visões de mundo trazidas pelos africanos, os quais não eram tabula rasa sobre a qual o senhor, governo e Igreja coloniais seus desejos de dominação (REIS; GOMES, 1996, p. 12).

As formas extremas de negação do sistema se apresentavam pela quebra de instrumentos de trabalho, pelos pequenos furtos, pela organização em ordens religiosas, criação de redes de solidariedade, com homicídios, suicídio, infanticídio e fugas, dentre tantos outros mecanismos de rebeldia, que representaram a “rejeição da escravidão” e o reconhecimento da humanidade em si (RAMOS, 1996, p. 165). As ambiguidades da concepção jurídica, quanto à figura do escravo, Gorender (1992, p. 62) afirma que “o primeiro ato humano do escravo é o crime, desde o atentado contra o senhor à fuga do cativo”. Se o escravizado, pela lógica econômica e política, era visto como instrumento de produção, em certa dimensão jurídica, a sua natureza humana era evocada num possível processo de aplicação penal. Figura, então, nesse caso, a rebeldia como rompimento do princípio da não-vontade do sujeito, pressuposto de sua objetificação. Logo, era revelada a sua característica humana de violar a ordem estabelecida em favor de suas próprias vontades e autodeterminação (CHALHOUB, 2011). Rebelar-se contra o sistema escravocrata era (re)conhecer a condição de humano e o desejo de decidir sobre si e seu entorno, portanto, significava negar a reificação do ser, elemento fundamental para a manutenção do sistema escravocrata. Contudo, segundo João Reis (1989, p. 19), “Em geral as atitudes extremas como fugas, crimes, suicídios só entravam em cena quando a negociação falhava ou não acontecia por intransigência senhorial ou impaciência escrava”. Os caminhos das resistências se mostravam diversos, sendo a fuga para os quilombos sempre uma alternativa às condições desumanas de vida, uma vez que eram manifestações contra a violência e o trabalho forçado (ALGRANTI, 1988).

As possibilidades de fuga, para além de uma realidade concreta, também poderia pesar nas negociações entre senhores e escravos, garantindo vantagens, que de outra sorte, não seriam possíveis. “Da mesma forma que promoviam as fugas e revoltas, os escravos também aproveitavam a existência de pequenos espaços para a negociação (LEITE, 2017, p. 05). O medo da fuga de escravos abria precedente para a barganha entre escravocratas e escravizados.

O sistema de roças era concebido como uma via de mão dupla pelo, ainda, cativo. Enquanto para o senhor de escravos conceder espaço e tempo para que o cativo cultivasse garantiria a sua permanência na terra e a disponibilidade de mão de obra, para o escravizado plantar em roças próprias representava a garantia de alimentação e de participação no comércio, criando redes de solidariedade e de comunicação que constantemente iam além dos limites das fazendas.

Em torno dessas roças, os escravos reelaboravam os modos de vida autônomos e alternativos, forjando experiências profundas que marcaram o período do pós-emancipação. A organização social escrava em torno do sistema de roças, mais que se simplesmente reduzir a meras práticas econômicas, estava relacionada a importantes aspectos simbólicos e culturais do *modus vivendi* reinventado pelos cativos (GOMES, 2017, p. 31).

A produção agrícola, como cativo ou aquilombado, simbolicamente significou a liberdade de autodeterminação, extensão de redes de interdependência e sociabilidade e, certamente, era “mais que uma exclusiva dependência da terra, [pois] o quilombo faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário” (LEITE, 2000, p. 339). Constituídos como centros de resistência, é um erro atribuir aos quilombos um caráter isolacionista, mesmo que o distanciamento do colonizador, até certo ponto, tenha se tornado salutar para a sua existência a longo prazo. Segundo Florentino e Amantino (2012, p. 260) “as lojas de secos e molhados se tornaram tão importantes para a reprodução quilombola, que, em 1754, a Câmara da cidade de Vila Rica denunciou que ‘cada venda é um quilombo’”. Essa afirmação expressa a difusão e a versatilidade dos quilombos em suas práticas e redes de sociabilidade. Nota-se, então, que os quilombos variavam significativamente em suas formas e, segundo Moura (2001), eles existiram em todos os espaços onde houve escravidão, representando elemento de contestação da ordem vigente.

A transição da mão de obra escrava para a mão de obra livre, dessa forma, com a passagem do Império para a República, tornou-se motivo de preocupação para parte da elite brasileira, uma vez que a transição política/jurídica não deveria representar uma mudança na ordem social (SILVA, 2011; SKINDMORE, 2012). O racismo biologizante do século XIX e a integração do negro na sociedade de classes, como afirmou Florestan Fernandes (2008), perpetuou velhos mecanismos do *modus vivendi* de exclusão social e racial.

O campesinato negro ainda figurava como forma e *modus vivendi* de contestação às exclusões e marginalizações ainda encampadas pelas políticas públicas do Estado.

Analisando as consequências da abolição, Viotti da Costa (2010, p. 131) salienta que “a abolição não correspondeu nem aos receios dos escravistas, nem à expectativa dos abolicionistas”. O advento da república não possibilitou a inserção do negro ou a sua ascensão

na sociedade, que se projetava a partir de então. Logo, a população negra foi realocada em um regionalismo social periférico: “na verdade o contexto histórico em que se deu a adoção do conceito de - ‘classes perigosas’ - no Brasil fez com que, desde o início, os negros se tornassem os suspeitos preferenciais” (CHALHOUB, 2011, p. 23). Nessas circunstâncias, as estratégias dos quilombos ainda continuavam a fazer sentido. Em longo prazo, os interesses econômicos, operacionalizados pelos mecanismos políticos, capitalizaram, institucionalizaram e perpetuaram o racismo contra as populações negras.

As manutenções da exclusão social e da discriminação de raça, no Brasil, mantiveram vivas as necessidades de mobilização e de resistência contínuas. Assim, os quilombos, na forma de campesinato negro, mantiveram, em certa medida, as estratégias produzidas no seio da sociedade escravocrata, como o uso coletivo das terras, as redes de sociabilidade e de manutenção das identidades culturais. A respeito do signo icônico dos quilombos, os movimentos negros conduziram a reelaboração da memória social negra e alicerçaram a sua identidade de resistência no combate ao racismo e às desigualdades.

A emergência da pós-colonialidade e da decolonialidade na reinvenção do discurso de resistência afro-americano

A oficialização dos quilombos, como símbolo de resistência dos movimentos negros brasileiros, remonta aos anos de 1970. Contudo, dar-se em movimentos históricos anteriores ao século XX. A falência do modelo colonial coincidiu com a necessidade de criar novas formas de pensar a sociedade, cultural e politicamente, através do rompimento com a hegemonia epistêmica colonial, através da *loci* de enunciação do colonizado. Os estudos pós-coloniais e decoloniais se articulam a essas novas demandas, sistematizando uma leitura social feita através das periferias, ou seja, das bordas do império.

Os estudos correspondentes a pós-colonialidade, iniciados pelos estudiosos que são identificados como intelectuais da diáspora negra, em evidência Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Spivak, Stuart Hall e Paul Gilroy, não representam um corpo teórico homogêneo, mas se constituem como epistemologias alternativas ao essencialismo do pensamento eurocêntrico dominante. O pensamento pós-colonial emergiu nos anos de 1980, oriundo dos estudos literários anglófonos, discutindo a hibridização cultural nas fronteiras coloniais, definidas por Mary Pratt (1999) como “zonas de contato”. O conceito de zona de contato “é uma tentativa de se evocar a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam” (PRATT, 1999,

p. 32). Uma vez que se concebe o colonialismo como mecanismo para além da ordem política e geográfica, também pautado na dominação das mentalidades e da organização social, as críticas elaboradas pela perspectiva da subalternidade, nas periferias, apresentam-se como campo privilegiado para interpretação da atuação do império e da formação de novas identidades (MATA, 2014). Nessa dimensão, a pós-colonialidade ganhou contornos políticos de crítica ao *establishment*¹, das epistemologias imperialistas “e de uma operação de reconfiguração no campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado” (COSTA, 2006, p. 118). O pensamento pós-colonial se constituiu, segundo afirma Boaventura de Souza Santos (2008, p. 19), como “parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis”.

O narcisismo eurocêntrico, ao passo que constituiu um *establishment* da produção intelectual, por meio de uma epistemologia pretensamente global, marginalizou formas de existências e saberes, categorizando hierarquicamente e, daí, validando ou negando as produções das periferias conforme a proximidade com os valores europeus. Essa forma de categorizar, ou de ver com os “olhos do império”, também pode ser percebida nas sociedades coloniais, segundo os princípios de hierarquia social, os quais são definidos pela raça. A respeito disso, Quijano (2005, p. 117) assevera que

[...] na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.

A colonização estruturou o racismo e o capitalizou socialmente, de modo que as desigualdades sociais foram marcadas segundo os traços fenotípicos, marginalizando a população não-branca. O pensamento etnocêntrico europeu constituiu formas de preconceitos, delegando as alcunhas de incivilizados, diferentes, exóticos e inferiores aos povos não-europeus. Os marcadores do processo de exclusão se basearam nas características físicas e culturais, justificando a intervenção europeia violenta em favor do discurso de uma pretensa “missão civilizadora” ou, como Boaventura de Souza Santos (2008, p. 18) afirmou, “essa violência matricial teve um nome: colonialismo”.

No século XX, o eurocentrismo colidiu com contextos desfavoráveis à manutenção dos impérios políticos, erigidos no final do século XIX. As duas grandes guerras deterioraram o poderio europeu e erodiram as suas bases imperiais, ao passo que as lutas pelas independências das colônias africanas e asiáticas se intensificaram, ancoradas na política bipolar da Guerra

¹ Ordem ideológica, política, econômica e social construída através da formação e naturalização do pensamento hegemônico.

Fria (HOBSBAWM, 2014). As críticas ao modelo imperialista e ao eurocentrismo ganharam força. No que tange à implicação contextual do pensamento pós-colonial, Prysthon (2001, p. 24) salienta que

Não por acaso a terminologia pós-colonialista aparece em um contexto no qual aquela esperança de unidade do terceiro-mundista, mais do que enfraquecida, está totalmente eclipsada por crises internas e externas do terceiro mundo. O que se evidencia a partir dos anos 80 é que não só o Terceiro Mundo não é um bloco homogêneo (algo que sempre esteve implícito em todas as discussões relevantes sobre Terceiro Mundo, desde a aparição do rótulo) como também o Terceiro Mundo não pode e não quer se identificar consigo mesmo quanto bloco homogêneo.

O pensamento sistemático do pós-colonialismo apresentou inúmeras contradições e lacunas (SANTOS, 2008; MATA, 2014; RIBEIRO, 2014), contudo principiou um campo de análise, até então, negado pelos intelectuais eurocêtricos, abrindo espaço para o pensamento decolonial, justificado pelas novas epistemologias constituídas a partir dos *loci* de enunciação do sul global². Para “evitar o paradoxal risco de colonização intelectual da teoria pós-colonial, a rede de pesquisadores da decolonialidade lançou outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina” (COSTA; GROSGOUEL, 2016). Walter Mignolo (2008, p. 258) amplia o debate ao afirmar que “a genealogia do pensamento decolonial e planetária não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (o qual nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros)”.

Alinha-se, assim, o discurso de descolonização com o crescente movimento negro, na segunda metade do século XX, tornando pertinente a reelaboração de uma memória social genuinamente negra e afrocentrada³. No que tange a afrocentricidade, Asante (2009, p. 93) afirma que é “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”. Portanto, as críticas que deram margem às teorias pós-coloniais e decoloniais se fundaram em movimentos anteriores, entre eles os quais se destacam as lutas anti-imperialistas e antirracistas.

Tanto para o contexto de independência das colônias, quanto na fundamentação dos estudos pós-coloniais, Frantz Fanon é considerado como um ícone do pensamento anticolonial e antirracista. Em Fanon, tanto a biografia de guerrilheiro, quanto suas análises no campo da filosofia marxista e da psiquiatria conduziram a interpretação dos efeitos do colonialismo como alienador da subjetividade negra. O discurso de negritude, caracterizado pela luta de

² Mais que uma referência geográfica, o Sul Global representa um recorte epistêmico compreendido por Boaventura de Souza Santos como epistemologias do Sul, conceito que dá nome a obra homônima, organizada pelo mesmo autor em parceria com Maria Paula Meneses.

³ Doutrina política surgida na década de 1950 que se atenta para o pan-africanismo.

desalienação da subjetividade negra, por meio da revolução social, ganhou força no contexto das independências dos países africanos. Acerca do propósito da luta antirracista, Fanon (2008, p. 49) afirma que “a desalienação dos negros, gostaria que eles sentissem que, toda vez que há incompreensão entre eles diante do branco, há ausência de discernimento”. No diálogo de Fanon, brancos e negros ganham ressonância nos binômios metrópole/colônia e exploradores/explorados. Ainda em relação ao conceito de negritude, afirma que “é a antítese efetiva, se não lógica, desse insulto que o homem branco se revelou, em certos setores, como o único fator capaz de derrubar interdições e maldições” (FANON *apud* FAUSTINO, 2013, p. 227).

Mesmo que o conceito de negritude tenha sido cunhado no período entre guerras⁴, foi na segunda metade do século XX que esse conceito foi apropriado por diversos movimentos. Vê-se que o discurso de unidade racial, para além das fronteiras nacionais, incorporou os sujeitos herdeiros da diáspora africana, constituindo uma constelação das identidades negras diaspóricas (GILROY, 2012).

A perspectiva pós-colonial da negritude frutificou nas duas margens do Atlântico, onde “o movimento expandiu-se por toda a África negra e as Américas (inclusive o Brasil), tendo sua mensagem, assim, alcançado os negros da diáspora” (DOMINGUES, 2005, p. 02). Conectam-se ao pensamento pós-colonial e decolonial a busca pelo protagonismo negro em diversas esferas de estudos. A consequente negação de uma história “oficial” eurocêntrica constituiu a necessidade de compor um revisionismo da história, símbolos e referenciais identitários negros.

Dos conflitos pela independência africana emergiram novas perspectivas voltadas para a América Latina. Disso, houve a desafiadora construção do epistemológico *giro subalterno*, com Walter Mignolo e Aníbal Quijano, consistindo na construção do discurso que surgisse da subalternidade para a decomposição do *status* de subalternidade, através da perspectiva do sul⁵. Ribeiro (2014, p. 74) afirma que

Os decoloniais latino-americanos sabem que as teorias pós-coloniais produzidas por Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, dentre outros, não poderiam ser tão facilmente aplicadas no caso latino-americano, cabendo-lhes fundar sua específica crítica ao ocidentalismo a partir da experiência histórica de seu próprio continente.

⁴ Utilizado pela primeira vez pelo antilhano Aimé Césaire, no poema “Caderno de um regresso ao país natal”, o termo *negritude* ganhou amplitude no campo cultural no sentido de exaltar a cor negra e constituir um passado africano universal, transnacional e essencialista. Outros autores como Léopold Senghor e Frantz Fanon se apropriaram de maneiras diferentes desse termo, dimensionando-o de maneira mais adequada às suas realidades e orientações políticas.

⁵ O “sul”, para Quijano e Mignolo, não representa um espaço essencializado por um passado imóvel, mas se refere à constituição de novas formas de pensar a sociedade e a política, a partir das experiências e especificidades presentes nesse contexto geográfico e político.

A necessidade latino-americana de conduzir o seu próprio protagonismo social e intelectual conferiu aos vários movimentos étnico-raciais precedentes, a necessidade de se reposicionar politicamente na teia dos significados políticos dos próprios passados históricos. A reavaliação de um pretendido passado unificador fornece base para a ação política conjunta na direção de conquistas sociais: os novos movimentos sociais (GHON, 2011). As elaborações teóricas dos pensamentos políticos, no contexto do século XX, convergiram e colaboraram com a ascensão do movimento negro e a reelaboração de novas dimensões de identidade. Segundo Gilroy (2012, p. 30) “a história do Atlântico Negro forneceu um vasto acervo de conceitos e lições quanto à instabilidade e à mutação de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas”. Nesse contexto, os movimentos negros brasileiros reelaboraram as suas identidades tomando a memória da escravidão como fundamento de um reposicionamento social. Nesse montante, os quilombos somaram e configuraram novas oportunidades de identidades e de significados.

Memória, identidade e decolonialidade na reelaboração da narrativa dos movimentos negros sobre os quilombos

Se “o sopro da voz é criador” (ZUMTHOR, 2010, p. 10), as reconstruções das narrativas negras têm o poder de reelaborar a memória social, construir novas epistemologias e amalgamar as lutas por direitos. Pelo prisma decolonial quilombola, corporificam-se as vozes e as memórias negras na dimensão de uma autoescrita ou, por assim dizer, de uma história autobiográfica negra. A reelaboração das narrativas, memória e identidades se realizaram na relação dos sujeitos com o *loci* de enunciação, sendo atravessada pelas diversas vozes que se inter cruzaram e constituíram sentido social e simbólicos de suas ações. No que se trata da dialética polifônica, na formação do sujeito, Bakhtin (2003, p. 385) afirma que

Não tomo consciência de mim mesmo senão através dos outros, é deles que eu recebo as palavras, as formas, as tonalidades que formam a primeira imagem de mim mesmo. Só me torno consciente de mim mesmo, revelando-me para o outro, através do outro e com a ajuda do outro.

A dialética relação polifônica do sujeito com os símbolos e signos conduz aos sentidos existenciais, elaborando e reelaborando as identidades, alteridade e, por sua vez, dando significado às trajetórias de vida. Stuart Hall (2015, p. 11) concorda com Bakhtin ao afirmar que

De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na 'interação' entre o 'eu' e a sociedade [...] formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais 'exteriores' e as identidades que esse mundo oferece.

Não é estranho, portanto, que o campo simbólico tenha sido palco de disputas entre o pensamento hegemônico e as identidades subalternizadas. Nesse campo de disputa, o negro latino-americano, atravessado por diversas vozes em seu *loci* de enunciação, compôs suas identidades através do binômio resistência/memória. Nesse sentido, os símbolos religiosos e a corporeidade negra tornaram-se campo de disputa entre o colonizador, quanto ao pensamento único hegemônico e as identidades negras diversas, fundadas no essencialismo estratégico da memória de África, lastreada pelo mecanismo de resistência (SODRÉ, 2017). Em jogo, coloca-se a própria capacidade de resiliência e existência da negritude. A memória coletiva implica, dialeticamente, na reelaboração dos símbolos e das narrativas dos grupos que a vivificam. Nesse sentido, Maurice Halbwachs (2012, p. 48) afirma que

Talvez seja possível admitir que um número enorme de lembranças reapareça porque os outros nos fazem recordá-las; também se há de convir que, mesmo não estando esses outros materialmente presentes, se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo [...].

A memória é estruturada de maneira coletiva, fundada nos referenciais dos grupos que, segundo as pertinências sociais, refazem os símbolos e as narrativas. As memórias se tornam elementos de poder em disputa entre o pensamento hegemônico e as identidades subalternizadas, dadas suas naturezas social e simbólica (POLLACK, 1985). Esse breve diálogo, entre a inscrição dos enunciados dos sujeitos subalternizados e a pertinência da memória social na construção de sentidos existenciais, realiza-se na perspectiva decolonial, quanto à reelaboração dos quilombos como símbolos da memória social negra no contexto republicano. Destarte, a reelaboração do imaginário social acerca do movimento quilombola tem profunda conexão com o fortalecimento do movimento negro no Brasil, uma vez que “passa-se a buscar referenciais na origem africana para sustentar uma identidade própria a uma camada da população que, mestiça ou não, agrupa-se politicamente sob a autodenominação de afro-descendente” (SILVA, 2011, p. 80).

Em consonância com uma conjuntura global específica e com correntes teóricas antirracistas e anticoloniais, o movimento negro brasileiro estabeleceu sua militância nos anos 1930. Inicialmente, constituindo espaços para a promoção de atividades culturais, passou pelo processo de amadurecimento analítico, engajando com agudeza crítica a condição do negro no Brasil. Petrônio Domingues (2008, p. 102) assevera que

Da primeira fase do movimento da 'classe dos homens de cor', a mais importante organização foi a Frente Negra Brasileira (FNB). Nascida na cidade de São Paulo em

1931, chegou a aglutinar milhares de negros – espalhados por mais de 60 delegações ('filiais') – em torno de um programa que anatematizava o 'preconceito de cor'.

De forma heterogênea, no início da República, parte dos movimentos negros foi incorporada na política nacionalista, mais especificamente no período que corresponde à Era Vargas (1930 - 1945). O mito freyriano da democracia racial era a tônica da interpretação da história oficializada pelo 13 de maio de 1888.

Nesses termos, entre o veneno e a solução, de descoberta a detração e depois a exaltação, tal forma extremada e pretensamente harmoniosa de convivência entre os grupos foi, aos poucos, sendo gestada como um verdadeiro mito de Estado, em especial a partir dos anos de 1930, quando a propalada ideia de uma pretensa "democracia racial", formulado de modo exemplar na obra de Gilberto Freyre, foi exaltada de maneira a menosprezar as diferenças diante de um cruzamento racial singular (SCHWARCZ, 2017, p. 28).

A quimera da democracia racial trazia nas sombras do seu discurso o pensamento colonial dominante, eurocentrado e naturalizador das desigualdades raciais para a "aceitação da legitimidade da exploração do trabalho pelo capital" (MARTINS, 1998). Contra a falsa imagem de um país sem conflitos raciais, o sociólogo Florestan Fernandes (1978, p. 82 *apud* LOPES, 2009, p. 53) afirmou que "as revoluções de 13 de maio de 88 e a de 15 de novembro de 89, num rápido confronto condenaram a Raça Negra à morte lenta pela ociosidade [...]". Isso significou, então, a reelaboração dos mecanismos de exclusão racial dos séculos passados, reproduzindo e naturalizando as desigualdades sob uma nova retórica (GUIMARÃES, 2009; SCHWARCZ, 2017, SOUZA, 2017). Nesse período, os símbolos que foram incorporados - o 13 de maio e a Mãe Preta - configuraram signos construídos para um imaginário social negro, contudo instituídos pelo pensamento elitista eurocentrado (MONTEIRO, 2012). O ardil produzia efeitos claros, aviltando o protagonismo negro de sua própria história e negando o racismo fisiológico do tecido social brasileiro. As implicações das críticas à condição do negro na sociedade brasileira se intensificaram a partir do fim da Segunda Guerra, potencializadas pelo "quilombismo", teorizado por Abdias do Nascimento, fortemente influenciado pelos referenciais afrocentrista. "Do afrocentrismo vem o projeto de filiar o negro brasileiro a uma 'nação', sendo ela negra e transnacional, cuja matriz teria evoluído para civilização ocidental" (GUIMARÃES, 2002, p. 100). Ainda na década de 1940, o TEN (Teatro Experimental do Negro), fundado por Abdias do Nascimento, se tornou um dos principais espaços de difusão do combate ao racismo e da valorização da identidade negra. A respeito do TEN, Domingues (2005, p. 38) argumenta que "quando o grupo surgiu, a negritude passou a ser a ideologia mais geral, que imprimiu um sentido para o pensamento e as ações dos ativistas". Além das críticas que surgiram no "Atlântico Negro", os movimentos históricos também foram decisivos para a reelaboração das formas emancipadas de pensar socialmente o negro. Torna-se pertinente

compreender, então, o movimento negro como agentes do discurso de descolonização através da reelaboração da própria memória social e de seus signos referenciais.

Ainda na década de 1970, os movimentos negros arregimentaram intensas críticas para com os símbolos que, até então, compunham os referenciais na memória social negra brasileira. A visão de uma abolição que não alterou o quadro das desigualdades raciais, nem tampouco extinguiu o racismo, impulsionou a crítica de setores revolucionários dos movimentos negros. Potencializado pelo contexto da ditadura civil/militar de 1964, o nacionalismo não satisfaz os anseios dos movimentos negros, como também a imagem de uma princesa branca que de forma paternalista concebeu a abolição, não correspondia à “real” história do negro no Brasil (LOPES, 2009). Vinha das correntes externas teóricas, mas também das demandas sociais internas, a necessidade de reelaboração de símbolos da memória social negra. O símbolo do 13 de maio, por vários aspectos, tornou-se infecundo para as novas abordagens pós-coloniais e decoloniais. A Mãe Preta, ama de leite, percorreu também o caminho de uma produção simbólica conciliadora, que logo foi contestada pelos militantes mais atentos.

É interessante constatar nesse ensaio de 1925 a inclusão dos mitos da mãe-preta e da mulata cordial, que menos contribuíram para a recuperação da história dos negros no Brasil, que para os propósitos do sociólogo de traçar uma imagem um tanto quanto benigna da escravidão (RONCADOR, 2008, p. 139).

Com o novo contexto ligado ao enfraquecimento das identidades nacionais e dos valores europeus, em uma perspectiva decolonial se consolidou a necessidade de novos símbolos que correspondessem a uma memória elaborada a partir do *loci* de enunciação do negro brasileiro. A mudança do 13 de maio para o 20 de novembro representou a virada simbólica de posição do movimento negro, colocando-se, em grande parte, na contramão da história oficial. O tombamento do Parque dos Quilombos dos Palmares e a celebração da memória de Zumbi no dia 20 de novembro condensaram o essencialismo estratégico para a mobilização negra. Pela trajetória de lutas contra a ordem racista do Estado, os quilombos foram tomados como símbolo de resistência e de liberdade da população negra no Brasil. Trocar o símbolo da Mãe Preta, materna, acolhedora, apaziguadora por Zumbi, líder guerreiro, viril, contestador, indicou as novas direções tomadas pelo movimento negro quanto à sua posição frente ao passado colonial e ao presente político. Relativo à reestruturação dos símbolos da identidade social negra, Davison Moacir Cesar de Campos (2006, p. 109) salienta que

O grande fato político estava definido desde os primeiros momentos do grupo Palmares: não ao 13 e sim ao 20. As articulações ideológicas e identitárias foram forjadas a partir dessa proposição, que trouxe consigo a mitificação de Zumbi e a resignificação do Quilombo.

Assim, acerca do refazimento da narrativa memorial e identitária, Lopes (2009, p. 49) afirma que “a memória histórica supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social, que são projetados no passado reinventado”. Logo, os símbolos se tornam lugares de memória, depositários do pertencimento revivificado e orientador da visão de mundo para a saciedade das necessidades presentes.

Contudo, no contexto de efervescência dos movimentos sociais, após 21 anos de Ditadura Militar, o movimento negro conquistou a oportunidade de colocar em pauta, na agenda da Constituinte de 1988, a “garantia de direitos e de reconhecimento e valorização do seu papel na formação social, cultural e econômica de nosso país” (SILVA; NASCIMENTO, 1994, p. 26) por meio da certificação das comunidades campesinas negras como comunidades remanescentes quilombolas.

Rompendo com a narrativa colonial, criminalizadora da rebeldia antirracista negra, a reelaboração do discurso quanto ao significado dos movimentos quilombolas constituiu símbolo de luta na narrativa do movimento negro. Impactada por essa militância, a Constituição de 1988 trouxe, em seu texto, o reconhecimento da “propriedade definitiva das terras de remanescentes das comunidades de quilombos” (PEREIRA, 2013, p. 301), conforme a Constituição Brasileira de 1988.

Considerações finais

Resistir se tornou fundamento da correlação de forças entre os submetidos à diáspora africana e a sociedade estruturalmente escravocrata brasileira. Em enfrentamento a esse contexto, as resistências foram exercidas de diversas formas, entre elas, por meio da formação de comunidades, ou de espaços, onde a autonomia pudesse ser concebida como fundamento das relações sociais. As diversas formas de rebeldia culminaram na formação de comunidades negras, que continuaram existindo, resistindo, migrando, dissolvendo-se e reagrupando-se, mesmo após o advento da República. As trajetórias dos oriundos do sistema escravocrata se enlaçam, no século XX, com a fragilização do sistema imperialista e a decadência do modelo civilizatório eurocêntrico, lastreando novas formas de pensar a política, economia e sociedade. Dessa crise epistêmica, emergiram correntes teóricas como a pós-colonialidade e decolonialidade, que se estruturaram a partir de críticas à homogeneização e à hierarquização das sociedades, a partir do modelo eurocêntrico. Nesse contexto, parte dos movimentos negros brasileiros, do início do século XX, posicionaram-se criticamente contra a história oficial.

A necessidade de reformular as histórias dos negros no Brasil perpassou, portanto, pela recomposição das narrativas, dos símbolos e dos significados, no sentido de evidenciar o protagonismo e a autonomia, ou seja, redefinir as narrativas limitadoras da consciência social e da luta antirracista. As mudanças simbólicas também principiaram a mudança de paradigmas, enfrentadas com lutas por direitos. A apropriação dos quilombos, como símbolos de luta e resistência pelo movimento negro, corporificou a reorientação simbólica nas lutas contra o sistema escravocrata e contra o racismo estrutural da sociedade brasileira.

WHAT QUILOMBO? POSTCOLONIAL AND DECOLONIAL THINKING IN THE SYMBOLIC RE-ELABORATION OF QUILOMBOS

Abstract: In contemporary times the black movements and the "epistemologies of the south" have articulated revisionisms of the narratives and symbols that configure the identities and senses of the world for the heirs of the African diaspora. The aim of the article is to find the objective of the article, which seeks, in a concise way, to analyze quilombos as symbols constituted by mobile social meanings in some specific historical contexts. In addition to the contextual implications, it is sought to understand the impacts of decolonial and postcolonial thoughts on the construction of the narratives of the black movements on the quilombola communities regarding the re-elaboration of the black identities.

Keywords: Quilombo. Black movement. Post-coloniality. Decoloniality.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In: **Frechal: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: PINHO, A O.; SANSONE, L. org. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 315-350.

BAGNO, Marcos. **O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro** In. **Cadernos de Literatura em Tradução - USP**, São Paulo, n. 16, p. 19-31, 2016.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Brasília, *Revista brasileira de Ciência Política*, n. 1, agosto de 2013, p. 89 – 117.

BRASIL, Ministério da Cultura. **Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos**. Brasília, 2015.

CAMPOS, Davison M. C. **O Grupos Palmares (1971 – 1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico**. Dissertação (Mestrado em história), Faculdade de filosofia e ciências humanas, PUC - Rio Grande do Sul, p.196, 2006.

CASTRO, Yeda P. **A influência africana no português brasileiro**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

CHALOHOU, Sidney. **Cidade febril: Cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Visões de liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COSTA, Emília V. **A abolição**. 9. ed. São Paulo: Unesp, 2010.

COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial**. Revista brasileira de ciências sociais, São Paulo, v. 21 n. 60, p. 117 – 134, fev. 2006,.

COSTA, Joaze B.; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, Rio de Janeiro, vol. 31, n. 1, p. 15 – 24, abril de 2016.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento da negritude: uma breve construção histórica**. Mediações – Revista de ciências sociais, Londrina, v. 10, n. 1, 2005.

_____. **Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos**. Dimensões, Espírito Santo', vol. 21, p. 101 – 124, 2008,

MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. **Uma morfologia dos quilombos nas Américas, século XVI – XIX**. História, ciência e saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, dez. 2012, p. 259 – 297.

FLORES, Elio Chaves; AMORIM, Alessandro. **Protagonismo negro numa perspectiva afrocentrada**. Revista brasileira do Caribe, São Luís, vol. xi, n. 22, jun. 2011, p. 59 – 78.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FURTADO, Celso. **A formação econômica do Brasil**. 34 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GHON, Maria G. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. Revista brasileira de educação, São Paulo, vol. 16, n. 47, agosto de 2011.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2017.

GOENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1992.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Classe, Raça e Democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: editora 34, 2009.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2º edição- 6 Reimpressão, 2012.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914 – 1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Centro em rede de investigação em antropologia - Cria, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, Maria J. S. **Tráfico Atlântico, escravidão e resistência no Brasil**. Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. V.10, n. 19, agosto de 2017.

LOPES, Maria A. O. **Narrativas e significados do 13 de maio e o 20 de novembro para a história do Brasil**. In: PEREIRA, Amauri M.; SILVA, Joselina (Org.). **O movimento negro brasileiro: Escritos sobre os sentidos da democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

LOPES, Nei. **Dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1996

LUCCHESI, D.; BAXTER, A.; RIBEIRO, I. **O português afro-brasileiro**. Salvador: EdUFBA, 2009.

MARTINS, José de S. **O cativo da terra**. São Paulo: Hucitec, 1998

MATA, Inocência. **Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêtricas**. Civitas, Porto Alegre, n. 1, vol. 14, p. 27 – 42 2014.

MATTOS, Hebe. **“Remanescentes das comunidades de quilombo:” Memória do cativo e a política de reparação no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n. 68, fev. 2006.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. (2010). **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo.

MONTEORO, Patrícia F. C. **Discursão acerca da eficácia da Lei Áurea**. Meritun, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 355 – 387, janeiro de 2012.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, n.28, p- 56-63, 1996.

PEREIRA, Amílcar Araújo, **O mundo negro: relações raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil**, Rio de Janeiro: FAPERJ, Pallas, 2013, p. 217-323.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992.

PRADO JR. Caio. **A formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras 2015.

PRATT, Mary Louise. 'Introdução: crítica na zona de contato'. In: **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Traduzido por Jézio Gutierre com revisão técnica de Maria P. T. Machado e Carlos Valero. Bauru: Edusc, pp. 23-38, 1999.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina**. In. LANDER Edigardo org. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

REIS, João José, SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: A resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

RIBEIRO, Adélia M. **Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna**. CIVITAS – revista de ciências sociais, Porto Alegre, n.1, vol. 14, p. 66-80, 2014.

RONCADOR, Sonia. **O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural**. Estudos de literatura brasileira contemporânea, Brasília, n. 31, p. 129 – 152, 2008.

SANTOS, Boaventura e Souza. **Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro**. Travessias: Coimbra, ed. 6/7, p. 15 – 36, 2008.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. **A Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. Ambiente & Sociedade, Campinas, SP, v. 5, n. 10, p. 1-6, setembro de 2002.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Calroenigma, 2017.

SERROTE, João M. **Antroponímea da língua Kimbundu em Malanje**. Dissertação de Mestrado em Terminologia e Gestão da Informação de Especialidade, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: Abril de 2015.

SILVA, Silvane. **Racismo e sexualidade nas representações de negras e mestiças no final do século XIX e início do XX**. In: LOPES, Maria O. **História do negro no Brasil escravidão, gênero, movimento sociais e identidade**. São José: Premier, 2011.

SILVA, Simone R. **A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola**. Revista Nera, Presidente Prudente, vol. 14, n. 19, p. 73 - 89, 2011.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870 – 1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à lava jato**. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

TRYSTHON, Ângela. **Mapeando o pós-colonialismo e os estudos culturais na América Latina**. Revista ANPOLL, n. 10, p. 23 – 46, jan. 2001.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

SOBRE OS AUTORES

Renato Pasti é mestrando profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB); docente do Centro Territorial de Educação Profissional do Extremo Sul.

Gilson Brandão Oliveira Júnior é doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB); professor Adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

Recebido em 06/12/2018

Aceito em 08/05/2019