

LEGADOS DE LIBERDADE ***LEGACY OF FREEDOM*Thula Pires¹

Resumo: Partindo de uma metodologia feminista ladinoameficana, tal como inicialmente proposta por Lélia Gonzalez, assume-se a experiência política, social, econômica e cultural Palmarina para pensar modos de disputar o bem viver na ciscolonialidade. Tomando como ponto de referência a construção de modelos políticos que propiciam a pessoas negras a vida em liberdade nos séculos XVI a XVIII, busca-se formas de enfrentamento à vida póstuma da escravidão no século XXI. Fazendo um uso crítico dos registros oficiais da experiência de Palmares, pretende-se entender a formação de uma sociedade multiétnica contracolonial entre o final dos séculos XVI e início do XVIII e os seus legados para a gramática da liberdade. Além disso, busca-se ressaltar que tomado como Estado negro, sua população passou a representar os primeiros inimigos internos da sociedade brasileira, e nas múltiplas investidas coloniais pela sua destruição foram gestadas as políticas de terror dirigidas às pessoas negras até os dias atuais.

Palavras-chave: Palmares; Colonialismo Jurídico; Constitucionalismo; América Ladina; Diáspora Africana.

Abstract: The article departs from the political, social, economic and cultural experience of Palmares to think about ways of disputing the “bem viver” in the ciscoloniality. Based on a ladinamefrican feminist methodology, as initially proposed by Lélia Gonzalez, it takes as a point of reference the construction of political models that allowed black people to live in freedom in the 16th to 18th centuries, as well as continue to inform ways of confronting the afterlife of slavery in the 21st century. Making a critical use of the official sources of the Palmares experience, we intend to understand the formation of a countercolonial multiethnic society between the late 16th and early 18th centuries and its legacies for the grammar of freedom. Upon being recognized as a black state, its population came to represent the first internal enemies of Brazilian society. For its destruction, terror policies were created that are aimed at black people to the present day.

Keywords: Palmares; Legal Colonialism; Constitutionalism; Ladin América; African Diaspora.

*Artigo submetido em 15/09/2021 e aprovado para publicação em 16/11/2021.

* Para a versão final deste artigo, foram fundamentais a leitura atenta de Ana Flauzina, Felipe Freitas e Wanderson flor do nascimento e a generosidade de me permitirem avançar em determinados argumentos, explorar tantos outros e construirmos juntos mais alguns. Olorum Modupe.

¹ Thula Pires é mulher preta de axé, mãe da Dandara e bailarina. Professora-adjunta de Direito Constitucional na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde também coordena o Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (NIREMA). Pesquisadora visitante no African Gender Institute, University of Cape Town (CAPES/Print, 2020). Associada de Criola e integrante da Assembleia Geral da Anistia Internacional no Brasil e do Conselho do Instituto Clima e Sociedade. E-mail: thulapires@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2138-5483>.

Introdução

A 20 de novembro de 1695 encerrava-se uma etapa importante da Guerra dos Palmares. [...] Mortalmente ferido, Zumbi continuou a enfrentar os adversários. [...] Enquanto isso, seus irmãos de raça continuaram o esforço incessante de manter ao longo da história do Brasil a tradição de Palmares: criar e organizar sociedades em que os negros pudessem se entender como pessoas. Criar quilombos. (NASCIMENTO, 2021, p. 95).

A data da morte de Zumbi dos Palmares se converteu no Dia da Consciência Negra no Brasil porque com ele, mais do que a finitude de um projeto de liberdade, celebramos a sua possibilidade.

É um dia que nos lembra que o primeiro Estado negro livre da parte do mundo que se convencionou chamar de Américas teve assento na Serra da Barriga e pôde ser vivido ao longo de todo o século XVII². Ali, por mais de um século, desafiando o domínio ciscolonial/moderno/escravista/heteropatriarcal, há registros de que mais de 20 mil pessoas assumiram um compromisso com a defesa da vida e da liberdade. A um só tempo, Palmares nos oferece a experiência concreta de um projeto político livre na diáspora africana – no século XVII como no XXI; nos confronta com a responsabilidade política do que fomos, somos e seremos para sermos possibilidade; e, ainda, nos diz que mais do que escravização, há uma história de luta pela afirmação plena de nossa humanidade que nos constitui.

A morte de Zumbi em 1695 ocorreu um ano depois da tomada de Palmares e da consideração oficial de destruição do Quilombo. Zumbi nos diz que apesar do Estado brasileiro decretar o nosso fim, resistimos. “Os negros de fora do quilombo consideravam ‘imortal’ o chefe Zumbi – a flama da resistência contra as incursões dos brancos” (CARNEIRO, 2011, p. 7). Seja pela covardia de Domingos Jorge Velho, de seus milicianos ou dos de hoje; pela truculência das forças policiais e militares; pelas mais variadas formas de extermínio institucionalmente orquestradas pelo racismo das instituições totais aos hospitais, a luta negra na diáspora ladinoamefricana (GONZALEZ, 1988) é legatária de uma linhagem de gente que re-existe.

Com Dandara de Palmares, Aqualtune e Acotirene acionamos a postura de defesa inegociável de nossa liberdade diante da situação-limite que a condição de escrava nos obriga a perceber (HARTMAN, 2003). Na vida póstuma da escravidão (JAMES, 2016), ela continua

² Os primeiros registros de Palmares remontam a 1597, a sua dissolução violenta reconhecida oficialmente em 1694, mas há registros de resistência palmarina ainda na primeira metade do século XVIII.

a nos dizer como confrontar os estupros recorrentes e processos permanentes de desterritorialização, espoliação, despossessão, expropriação, descontinuidade, vilipêndio e extermínio.

O 20 de novembro não é apenas uma contra-narrativa dos movimentos negros brasileiros ao 13 maio (data de proclamação formal da abolição da escravatura). É, antes de tudo, a reivindicação de nossa condição de sujeitas históricas e de sujeitas políticas. Confrontamos o 13 de maio porque a narrativa oficial da abolição nos aniquila – o título de “a Redentora” para Princesa Isabel além de proporcionar as condições materiais e simbólicas de sobrevivência da economia política da plantação³ e do colonialismo jurídico, rasura a vida negra livre que existia em grande número no século XIX (SANTOS, 2007; ALBUQUERQUE, 2016; PINTO, 2018; BRITO, 2021) e desvincula nossa agência das lutas abolicionistas.

Celebramos o 20 de novembro não para olhar os destroços e a brutalidade dos últimos séculos tentando achar uma maneira de nos sentirmos bem (HARTMAN, 2003), mas para alimentar a imaginação política de construção de projetos de liberdade em meio ao terror. Antes do Haiti,⁴ Palmares emperrou a máquina do tempo moderna que insiste em encerrar em nossos corpos (em nossas experiências, memórias e saberes) a continuidade histórica da violência-limite que desidrata nossa humanidade para irrigar os jardins da Casa Grande.

E é com tudo o que Palmares carrega que se pretende pensar a formação nacional brasileira do ponto de vista normativo-institucional, tomando como ponto de referência a experiência quilombola/quilombista⁵ desenvolvida por lá. Para isso, na primeira parte do

³ Embora o termo plantação, como tradução literal de *plantation*, não seja capaz de agregar todas as formas através das quais a economia política colonial de base escravista foi exercida na América Latina, optei por manter o termo que vem sendo mobilizado por pensadores negros e negras da diáspora africana. No contexto brasileiro, ainda que os latifúndios componham mais largamente o repertório econômico, político e cultural do racismo até os dias atuais, o termo *plantation* compartilha das características essenciais que organiza(ram) as elites brasileiras: grandes latifúndios (e, com isso, um modelo jurídico-político específico de configuração da propriedade privada), monocultura para a exportação e trabalho escravo.

⁴ Faço referência à Revolução Haitiana, ocorrida entre os anos de 1791 e 1804 na ilha de São Domingos. Nas palavras de C. R. L. James (2010, p. 15): “Em uma luta que se estendeu por doze anos, eles [os escravos em revolta] derrotaram, por sua vez, os brancos locais e os soldados da monarquia francesa. Debelaram também uma invasão espanhola. Uma expedição britânica com algo em torno de sessenta mil homens e uma expedição francesa de semelhantes dimensões comandada pelo cunhado de Bonaparte. A derrota da expedição de Bonaparte, em 1803, resultou no estabelecimento do Estado negro do Haiti, que permanece até os dias de hoje”.

⁵ Por experiência quilombola me refiro às formas de vida experimentadas nos mocambos/quilombos. Agrego ainda as experiências quilombistas, entendidas por Abdias Nascimento como práticas político-culturais construídas a partir do significado político dos quilombos como genuínos focos de resistência física e cultural, decorrentes da exigência vital dos africanos escravizados de resgatarem sua liberdade e dignidade, por meio de uma organização social livre, solidária e fraterna. Materializadas pelas suas manifestações legais – associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, e gafieiras – assim como por outras manifestações, trata-se de uma prática de libertação que assume o comando de sua própria

artigo, através de uma leitura crítica dos registros oficiais da experiência palmarina, pretendo colocar em evidência os aspectos que possibilitam imaginá-lo como uma sociedade multiétnica contracolonial entre o final dos séculos XVI e XVII. Em seguida, busca-se levantar possíveis aprendizados sobre liberdade, mas também articular o significado de experiências negras de liberdade para as instituições. Ou, dito de maneira mais direta, perceber a linha de continuidade entre a representação palmarina como um Estado negro e, como tal, como os primeiros inimigos internos da sociedade brasileira. Ousadia cobrada através de políticas de terror racial e sexual dirigidas às pessoas negras até os dias atuais.

1. Palmares: sociedade multiétnica contracolonial no século XVII e memória ancestral de liberdade

Quilombos e mocambos (Brasil), *palenques* e *cumbes* (Colômbia e Venezuela), *marrons societies* (Caribe inglês e Estados Unidos), *cimarrones* (Cuba) e *maronage* (Caribe francês): são muitos os nomes que podemos utilizar para nos referirmos às comunidades que apareceram por toda a América Ladina⁶ materializando experiências negras de liberdade contra o jugo colonial e sua economia política da plantação.

Entende-se plantação não apenas como fato histórico, mas como um termo que descreve “um modo particular de agenciar a sujeição negra em favor da reprodução de um sistema produtivo que continua a obra da escravidão na medida em que faz coincidir processos de extração de valor com um regime de violência antinegra” (MOMBAÇA, 2020, p. 4).

história. “A esse complexo de significações, a essa *práxis* afro-brasileira, eu denomino quilombismo” (NASCIMENTO, 2009, p.203). Como método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta “o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que os africanos derramaram como pés e mãos edificadores da economia deste país” (NASCIMENTO, 2009, p. 205).

⁶ A referência como América Ladina, no lugar de América Latina, a partir da influência de Lélia Gonzalez procura projetar sobre o processo de formação social brasileira o reposicionamento do impacto do projeto moderno colonial escravista no continente em que vivemos. Para Lélia Gonzalez (1988, p.69), ao contrário da ideia de que a formação cultural, econômica, social, política e epistêmica brasileira tem o predomínio de elementos brancos europeus, o Brasil e demais países do que se convencionou denominar América Latina constituem uma “América Africana”, com decisiva influência negra na sua formação histórico-cultural. Com a América Ladina, além de colocar em questão os padrões de normalização eurocêntricos, ao mesmo tempo colocamos em questionamento o lugar assumido pelos Estados Unidos da América (EUA) como ponto de referência para pensar a negritude. Para além de uma reorientação das referências culturais ameríndias e africanas no continente, a despeito dos violentos processos de aculturação e assimilação europeus, o que Lélia Gonzalez propôs nos anos 1980 foi a possibilidade de nos desvencilharmos de um modo de perceber e descrever o mundo que é racista, cisheteronormativo, patriarcal, e, portanto, excludente de boa parte da gente que está no mundo.

De acordo com Flávio Gomes⁷ (2005, p. 10), “a maior e mais conhecida comunidade de toda a América surgiu no final do século XVI e permaneceu até o século XVIII, a representar uma esperança aos cativos e uma ameaça a autoridades e senhores”. Busca-se em Palmares não a excepcionalidade, mas a possibilidade de a partir de sua existência, pensar nas múltiplas experiências de “luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas” (CARNEIRO, 2011, p. XLV). Comunidades que concretamente negaram a sociedade oficial que se sustentava na escravização negra e indígena, na opressão e negação de suas línguas, religiosidades e formas de vida.

De acordo com Edison Carneiro, “o quilombo foi essencialmente um movimento coletivo, de massa” (2011, p. XXXVII), conforma(ra)m modelos de rebeldia contracolonial que oferece(ra)m a única forma até então experimentada de “nacionalização da massa escrava” (CARNEIRO, 2011, p. XLV): “Um constante chamamento [...] um constante apelo à rebelião, à fuga para o mato, à luta pela liberdade” (CARNEIRO, 2011, p. 7).

Antes de tentar levantar alguns aspectos centrais sobre a forma de organização de Palmares, é preciso assumir a limitação das fontes. Não temos acesso às narrativas sobre Palmares desenvolvidas por seus habitantes. Os trabalhos que referenciam este artigo são construídos a partir de uma documentação oficial que revela a percepção depreciativa e hierarquizante (própria das autoridades coloniais, das autoridades eclesiais católicas e dos mercenários que se envolveram no processo de destruição do quilombo) sobre o que somos, pensamos, construímos, como nos organizamos e sob quais fundamentos. O solipsismo branco oferece fontes documentais precárias, mas como a viabilidade da vida negra está subsidiada em aprendizados ancestrais, conto com o que ouvi, sobretudo, das muitas avós que tive para levantar questões sobre afirmações que só a supremacia branca é capaz de sustentar sem ser questionada.

A primeira referência documentada sobre Palmares data de 01/05/1597, uma carta do padre Pero Rodrigues ao padre João Álvares, ambos da Cia. de Jesus, e apresenta os mocambos na capitania pernambucana da seguinte maneira:

⁷ De acordo com o historiador, a documentação relativa a Palmares se referia a esta comunidade com o termo “mocambo”, tendo a palavra “quilombo” e “quilombola” aparecido com mais frequência nos registros apenas no final do século XVII, mais especificamente em 1678. Apesar de mocambo ser a denominação mais antiga, o fato de quilombo se consolidar como seu sinônimo a partir dos séculos XVIII e XIX nos permitem o uso das duas nomenclaturas para nos referirmos a Palmares (GOMES, 2005, p. 10).

Tem os portugueses moradores nestas partes três gêneros de inimigos por mar e por terra, e um só de amigos, e chega a tanto a cega cobiça, que só aos amigos fazemos guerra, largando o campo aos contrários, e deixando-os cada vez tomar mais força e ânimo.

Os primeiros inimigos são os negros de Guiné levantados que estão em algumas serras, donde vem a fazer [assaltos] e dar algum trabalho, e pode vir tempo em que se atrevam a cometer e destruir as fazendas, como fazem seus parentes na ilha de São Tomé.

Os segundos inimigos são uns gentios por extremo bárbaros por nome Aimorés, os quais tendo quase destruídas as Capitanias dos Ilhéus e Porto Seguro, estão já no termo desta cidade, e tem feito o mesmo dano e estrago em alguns engenhos e fazendas e vão se cada dia fazendo mais fortes e ganhando mais terras. [...]

Os terceiros inimigos são os franceses, os quais estes anos passados tem feito muito dano e estrago em toda costa, assim nos navios que navegam por estes mares, como na terra saqueando alguns lugares. O escudo, muro e baluarte dos portugueses contra todos estes inimigos são os índios de paz que estão juntos de nossas povoações, os quais antigamente eram infinitos, mas como doenças que neles deram e com os contínuos agravos, e muitas sem razões, e mau tratamento que recebem dos portugueses, são já poucos. (GOMES, 2005, p. 48-49).

Nesta narrativa, os(as) palmarinos(as)⁸ foram alçados(as) à categoria de primeiros(as) inimigos(as) por aqueles que conduziram a penetração colonial sobre terras indígenas e enriqueceram com o tráfico de escravizados africanos. Há distintas formas de nos referirmos à imposição do colonialismo. Entre o total descabimento da palavra ‘descobrimento’ e a expressão ‘invasão portuguesa/europeia’, assumo a maneira através da qual a pensadora nigeriana Amina Mama caracteriza o fenômeno: "penetração colonial" (MAMA, 1997, p. 48). Nesses termos, a autora apresenta o modelo de dominação colonial, colocando em evidência os processos de normalização que o colonialismo passou a determinar, mas também permitindo que se perceba como a violência generificada imposta se apropriou de hierarquizações sociais, raciais, sexuais preexistentes às múltiplas culturas que subjuguou. Entendo, portanto, que “penetração colonial” seja a melhor expressão para significar a maneira através da qual se definiu a linha entre humanos(as/es) e não humanos(as/es) como dicotomia central da imposição ciscolonial⁹ capitalista entre nós (MAMA, 1997; FANON, 2005; LUGONES, 2020; SILVA, 2020).

⁸ De acordo com Flávio Gomes (2005, p. 42), a documentação sobre Palmares faz referência a seus habitantes como “negros de Palmares”, “negros do Palmar”, “negros alevantados” ou “negros da Guiné”. O historiador chama a atenção para o fato de que nesse contexto a palavra “negro” é empregada como sinônimo de escravo. Ainda que o autor utilize a expressão “palmaristas” tal como aparece pela primeira vez no documento “Relação das Guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador Dom Pedro de Almeida (1675 a 1678)”, vamos manter nesse artigo a referência a “palmarinos”, como termo mais recorrentemente encontrado na historiografia e mais utilizado pelos movimentos negros no Brasil.

⁹ Seguindo Mariah Rafaela Silva (2020), entendo a Ciscolonialidade como “diagrama de poder que mantém dominação exclusiva de um espaço geográfico, estratégias e técnicas de governo que buscam assimilar a mente, o corpo, o gênero, a sexualidade e tudo que puder servir como suporte de manutenção e perpetuação de poder

Nesse sentido, ainda que não seja possível nesse artigo desenvolver as distintas estratégias de enfrentamento às múltiplas dimensões de violência exercidas contra aqueles(as) que deram corpo a Palmares, é através dessa percepção que se pretende aproximar do projeto de Estado negro iniciado com a ousadia de cerca de 40 cativos que promoveram uma insurreição em um engenho próximo a Porto Calvo nas últimas décadas do século XVI, na capitania de Pernambuco (GOMES, 2005, p. 48). As fugas coletivas dos engenhos e plantações se multiplicaram no início do século XVII e mesmo que não se possa garantir que aqueles homens, mulheres e crianças tinham como destino Palmares, a sua existência em si alimentava e era alimentada por essas fugas. Não por acaso, data de 1602 a primeira mobilização militar com o objetivo de destruir Palmares, determinada por Diogo Botelho, então governador-geral do Brasil (GOMES, 2005, p. 55).

Cercados por montanhas e florestas de difícil acesso, onde brancos viam hostilidade¹⁰ do ambiente, palmarinos(as) conformaram uma realidade que aliava proteção natural contra invasores, ambiente de caça, pesca, colheita de raízes e plantas em abundância com estratégias militares de resistência baseadas na capacidade de se integrar com e se movimentar na floresta. A estratégia mais comum para se fazerem “invisíveis” às autoridades coloniais era desaparecer na floresta sem deixar vestígios, adentrando nas matas, construindo novos mocambos, reorganizando a vida. Ou ainda, migrar para mocambos já existentes localizados nas serras circunvizinhas (GOMES, 2005, p. 56).¹¹

De acordo com Edison Carneiro (2011, p. 30), os mocambos espalhavam-se por uma vasta área que sofria constante alteração em razão da necessidade de movimentação interna contra os sucessivos ataques das autoridades coloniais portuguesas e holandesas. Um documento de 1675 dá conta de que a região ocupada pelos quilombolas era de 60 léguas,

incomensurável de dominar, destruir, espoliar, saquear, vigiar, controlar, (re)conhecer”. Na Ciscolonialidade, todas as instituições de Estado passam a funcionar a partir deste paradigma.

¹⁰ Em documento do Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 265-PE (FREITAS, 2004, p. 21), tem-se a seguinte descrição: “É o sítio naturalmente áspero, montuoso /sic/ e agreste, semeado de toda a variedade de árvores conhecidas e ignotas, com tal espessura e confusão de ramos, que em muitas partes é impenetrável a toda a luz; a diversidade de espinhos, e árvores rasteiras, nocivas servem de impedir os passos, e de intrincar os troncos; entre os montes se espraiam algumas várzeas fertilíssimas para as plantas, e para a parte de oeste do sertão de Palmares se dilatam Campos largamente estendidos, porém infrutíferos e só para pastos acomodados. A este inculto e natural Couto se recolheram alguns negros a quem ou os seus delitos ou a intratabilidade de seus Senhores fez parecer menor o castigo, de que o que recebavam; podendo neles tanto a imaginação, que se davam por seguros, onde poderiam estar mais arriscados. Facilitou-lhes a comédia a estância e com prezas que começaram a fazer, e com persuasões da liberdade, que começaram a espalhar se foram multiplicando”.

¹¹ Flavio Gomes chama atenção para o fato de que Palmares estava cercado de diferentes povos indígenas, como tapuias e tupis (GOMES, 2005, p.58). O conhecimento sobre estes povos é crucial para que possamos conhecer muitas das estratégias de reexistência Palmarina.

descritas nos seguintes termos: a 16 léguas de Porto Calvo, ficava o mocambo de Zumbi; a 5 léguas mais ao norte, o mocambo de Acotirene; a leste destes, dois mocambos chamados das Tabocas; 14 léguas a noroeste, o de Dambrabanga; 8 léguas mais ao norte, a cerca de Subupira/Subupiraé; 6 léguas mais ao norte, a cerca real do Macaco; 5 léguas a oeste, mocambo de Osenga; a 9 léguas de Serinhaém, para noroeste, a cerca do Amaro; a 25 léguas de Alagoas, o palmar de Andalaquituche, irmão de Zumbi; a 25 léguas a noroeste de Porto Calvo, o mocambo de Aqualtune, mãe do rei. A capital de Palmares, chamada de o Grande Palmares, era o mocambo do Macaco, residência do rei Ganga-Zumba, com aproximadamente cinco mil habitantes (FREITAS, 2004, p. 20). O segundo mais influente era o mocambo de Subupira, “a segunda cidade de Palmares”, sob chefia de Gana-Zona, irmão do rei, considerada a praça das armas dos quilombolas, fortificado com madeiras e pedras, entre os ribeiros Paraibinha e Satuba (CARNEIRO, 2011, p. 30-31). O comandante em chefe era o Ganga-Muíça, Mestre de Campo general da gente de Angola. A defesa local do mocambo do Macaco e guarda pessoal do rei era entregue ao negro Gaspar, capitão da guarda, sendo Zumbi, o general das armas (CARNEIRO, 2011, p. 41).

No plano social, de acordo com Edison Carneiro, os quilombolas produziram um ambiente de fraternidade racial. Uma fraternidade que nasce de uma organização social heterogênea, pluricultural, pluriétnica, sustentada no compromisso inegociável de defesa da plena humanidade e do exercício da liberdade, da qual participavam “em maioria os negros, mas que contava também com mulatos e índios” (2011, p. XL). Segundo Flávio Gomes, “as fontes revelam a mistura de indígenas com os africanos e seus descendentes em Palmares” (2005, p. 59), o que de acordo com o historiador deveria converter Palmares “em símbolo de brasilidade e lutas sociais do povo brasileiro, e não apenas dos africanos no século XVII” (2005, p. 60), como teria ocorrido com Tiradentes ao passar de herói da República a herói do Brasil.

A referência a uma sociedade multiétnica, além de não contar com os relatos de quem lá viveu, precisa ser tomada sem romantizações, assim como o fazemos com outras tantas sociedades. De acordo com Edison Carneiro:

Os escravos que, por sua própria indústria e valor, conseguiam chegar aos Palmares eram considerados livres, mas os escravos raptados ou trazidos à força das vilas vizinhas continuavam escravos. Entretanto, tinham uma oportunidade de alcançar a alforria: bastava-lhes levar, para os mocambos de Palmares, algum negro cativo. Se algum escravo fugia dos Palmares, eram enviados negros no seu enalço e, se capturado, era executado pela ‘severa justiça’ do quilombo. (CARNEIRO, 2011, p. 31-32).

Normalmente, o debate sobre a existência de pessoas sendo escravizadas em Palmares é apresentado como uma contradição, como se até isso fosse privilégio das promessas (não cumpridas) da modernidade ocidental. Não pretendo seguir nessa direção, de pensar se estamos ou não diante de uma contradição insolúvel. O que me interessa é identificar qual noção de liberdade estava sendo mobilizada para normatizar essas práticas. Conforme os relatos que temos acesso, o regime da liberdade em Palmares era definido de três possíveis formas: (1) através do nascimento, nascido livre em Palmares não seria escravizado; (2) através da mobilização de todos os esforços para atingir a liberdade (Os escravos que, por sua própria indústria e valor, conseguiam chegar aos Palmares eram considerados livres); e (3) através do compromisso com a libertação coletiva, quando alguma pessoa escravizada era inicialmente raptada ou trazida à força para Palmares, a sua liberdade poderia ser conquistada plenamente diante do comprometimento com a libertação de outra pessoa cativa.

O que esse modelo me revela? Que o critério para concessão da liberdade era demonstrar compromisso com ela, e que a noção (individual) de escravização em Palmares não continha apelo ontológico, mas uma contingência capaz de ser disputada através do compromisso com a libertação coletiva. Em conversa com Wanderson Flor do Nascimento, falávamos que em Palmares a pessoa se liberta não apenas trazendo um novo 'escravo', mas se liberta inserindo outras pessoas na possibilidade de se libertar também. A liberdade é tomada como algo que não se reduz a noção de direito natural, mas algo que deve e pode ser conquistado por distintas formas, por todas as formas de ser e estar no mundo e na natureza, não apenas por africanos(as) e seus(suas) descendentes.

As evidências apontam para a prevalência de africanos fugidos e seus descendentes, bem como traz indicações de povos indígenas convivendo em Palmares e concorrendo com as autoridades coloniais para a destruição do quilombo. De todo modo, com as informações a que se tem acesso, se pode imaginar que havia ali um compromisso inegável com a construção de uma sociedade multiétnica livre contracolonial.

Em matéria econômica, foi uma comunidade entendida como próspera e de base agrícola. A relação com a terra era determinada pela noção de posse útil, como ocorria entre nagôs e bantos no continente africano: “a utilização da terra, ao que tudo indica, tinha limites definidos, podendo-se afirmar que, embora a propriedade fosse comum, a regra era a pequena propriedade em torno dos vários mocambos” (CARNEIRO, 2011, p. XLI-XLII). Nesses

termos, “a terra pertence aos habitantes da aldeia e só temporariamente o indivíduo detém a posse da terra que cultivou [...] os rios e as matas pertenciam, dada a sua beleza em caça e pesca, a todos os quilombolas” (CARNEIRO, 2011, p. XLII).

Entre as imagens que os holandeses tinham de Palmares, destaca-se trechos de documentos distintos trazidos por Flavio Gomes:

[...] os Palmares são povoações e comunidades de negros. Há dois desses quilombos: os Palmares grandes e os Palmares pequenos. [...] Imitam a religião dos portugueses, assim como o seu modo de governar, àquela presidem os seus sacerdotes, e ao governo os seus juizes. Qualquer escravo que leva de outro lugar um negro cativo fica alforriado; mas consideram-se emancipados todos quantos espontaneamente querem ser recebidos na sociedade.

As produções da terra são os frutos das palmeiras, feijões, batatas doces, mandioca, milho, cana de açúcar. Por outro lado, o rio setentrional das Alagoas fornece peixes com fartura. Deleitam-se aqueles negros com a carne de animais silvestres, por não terem a dos domésticos. Duas vezes por ano, faz-se o plantio e a colheita do milho. Colhido este, descansam quatorze dias, entregando-se soltamente ao prazer.

[...] Moram em casas esparsas, por eles construídas nas próprias entranhas das matas, onde há portas escusas, para fugirem e se esconderem. Cautos e suspicazes, examinam por espias se o inimigo se aproxima. Passam o dia na caça e, ao entardecer se inquietam com os ausentes. (GOMES, 2005, p. 62).

Estando todos presentes, terminam a noite com danças e o rufar de tambores que se ouvem a grande distância. Vão, então, dormir até nove e 10 horas do dia seguinte. Na estação da seca, escalam alguns dentre eles para raptar escravos dos portugueses. (GOMES, 2005, p. 65).

O quilombo estava cercado por duas ordens de estacas e era tão grande que nele moravam quase 1000 famílias, além dos negros solteiros. Em volta da estacada havia muitas plantações de mandioca e um número prodigioso de galináceos, embora não possuíssem qualquer outro animal de maior vulto, sendo que os negros viviam ali do mesmo modo que viviam em Angola” (GOMES, 2005, p. 66).

Esse modelo de fruição da terra foi fortalecido pela tecnologia desenvolvida pelos(as) palmarinos(as) (em África ou nas plantações) para plantio de diferentes culturas como feijão, batata-doce, mandioca, milho, cana-de-açúcar. Além disso, houve uma importante economia extrativista que garantia acesso a frutos, ervas, raízes e árvores/plantas silvestres que rendiam, através do manejo combinado com distintas tecnologias: óleo para iluminação, azeite, manteiga de amêndoa, vinho das folhas das palmeiras, cachimbos, cestos, canoas e cordas (GOMES, 2005, p. 74).

Para além do sustento, da fauna e da flora dos Palmares seus habitantes retiravam luz, vestimentas, materiais de construção de suas choças e as “cercas de pau a pique com que se fizeram famosos na guerra” (CARNEIRO, 2011, p. 22). Além da caça e da pesca, há documentos que relatam número expressivo de galinhas, além de patos e porcos nas criações dos mocambos que formavam Palmares (GOMES, 2005, 74; CARNEIRO, 2011, p. XLII).

Contavam ainda, para os momentos de banzo, com a liamba, base para o “fumo de Angola”, a planta que dava sonhos maravilhosos” (GOMES, 2005, p. 74).

É preciso ressaltar ainda seus trabalhos como artesã(o)s, ferreiros(as)¹² e outras práticas. Pelos registros acessados por Flavio Gomes (2005), há informações de que teria havido olarias em Palmares e também forte atividade de metalurgia na confecção de lanças, flechas, facões, foices, enxadas e outros artefatos. Conforme carta de Fernão Carrilho (em 1678): “Não lhes falta destreza nas armas, nem no coração ousadia” (CARNEIRO, 2011, p. 35). Além de intensa atividade metalúrgica interna, contavam com as armas de fogo apreendidas nas guerras ou incursões nas vilas das redondezas. Havia distintas fortificações espalhadas por Palmares e o treinamento para a guerra se dava em Subupira, a praça das armas, tal como indicado anteriormente.

Apesar de terem sido frequentes as incursões de palmarinos(as) nas vilas da vizinhança, notadamente as de Porto Calvo, Alagoas e Serinhaém, também havia amizade entre os habitantes de Palmares e alguns vizinhos. De acordo com Flavio Gomes (2005, p. 22):

Em nenhuma parte do Brasil os mocambos permaneceram isolados. Sua capacidade de interação com diversos outros setores sociais era o que mais assustava autoridades e fazendeiros. Frequentemente, os mocambos desenvolveram práticas econômicas integradas às economias locais e suas relações sociais eram complexas.

Para além do interesse econômico, as normas que proibiam alianças com quilombolas denotam que as relações extrapolavam as trocas mercantis. Normas datadas de 1687 e ratificadas pelo Marquês de Montebelo (governador de Pernambuco), as *Capitulações*,¹³ decretadas como preparação para os ataques dos paulistas, diziam na cláusula 13:

¹² Destaca Flávio Gomes (2005, p. 74-76) que na África Central, entre os séculos XVI e XVIII, havia em várias partes um “idioma ideológico” que vinculava a fundação de muitos reinos por um generoso, habilidoso e sensato ferreiro. Como, por exemplo, no reino de Ndongo, que atribuía sua fundação a um ferreiro denominado Angola Bumbambuila, que teria saído do Congo e estabelecido seu povo na região. Havia, assim, um sistema de crença que vinculava a figura do ferreiro a alguém que poderia se tornar um chefe político, militar e religioso. Para o historiador, em alguns mocambos do Brasil poderia ser semelhante.

¹³ Outras normas do mesmo documento que merecem atenção especial: cláusula 5) “Os negros capturados nos Palmares não poderiam ser utilizados na capitania e Domingos Jorge Velho obrigava-se a mandá-los para a praça do Recife, para que fossem vendidos para o Rio de Janeiro e Buenos Aires. Só poderiam ficar na capitania os negros de 7 a 12 anos, cuja venda reverteria em benefício do “coronel” dos paulistas; cláusula 6) O governador prometia aos paulistas sesmarias nas terras dos Palmares; cláusula 7) Domingos Jorge Velho obrigava-se a não consentir na fuga de escravos para os Palmares, devolvendo-os imediatamente aos seus senhores; cláusula 10) Nem o governador nem o “coronel” poderiam perdoar os negros; cláusula 12) Por negro palmarino que voltasse ao domínio dos seus senhores, estes pagariam 8\$ a Domingos Jorge Velho. Os senhores ‘satisfariam’ os mesmos 8\$ ao ‘coronel’, por escravo aprisionado pelas suas forças nos Palmares. Os ‘filhos do mato’ – os negros nascidos nos Palmares – pertenceriam ao comandante dos paulistas, ‘como se em guerra os cativara’; cláusula 14) O governador e o Ouvidor-Geral perdoavam os crimes que os paulistas tivessem cometido”. (CARNEIRO, 2011, p. 108).

Que o Sr. Governador dá poder ao coronel Domingos Jorge Velho para mandar prender a qualquer morador destas capitanias, que com evidência lhe constar socorre aos negros dos Palmares; e o terá seguro no seu arraial até mandar tomar conhecimento do crime e dispor dele o que lhe parecer, sem embargo de ser pessoa de qualquer qualidade. (CARNEIRO, 2011, p. 45).

Além disso, tem-se notícias também de determinados grupos que se estabeleciam no entorno de Palmares com a anuência dos(as) palmarinos(as) que, para garantia da estadia pacífica, cobravam tributos com ferramentas, pólvora, chumbo, armas e tudo o mais que precisavam e não podiam produzir (CARNEIRO, 2011, p. 47). É preciso enfatizar que a instabilidade gerada pelas disputas coloniais entre portugueses e holandeses, assim como a imensa quantidade de recursos cobrados pelas autoridades coloniais sobre a população local para derrubar Palmares, e um contexto propício a muitas doenças como o mal de bicho (uma espécie de febre amarela), varíola e outras enfermidades, produziu um entorno de gente miserável e bastante empobrecida.

Tendo um entorno marcado por vilas entregues à monocultura ou sujeitas à precariedade da lavoura de mantimentos, a pujança e diversidade das mercadorias comercializadas por palmarinos(as) fizeram correr a fama de que “as terras dos Palmares eram as melhores de toda a capitania de Pernambuco”, e complementa Edison Carneiro “a guerra de palavras pela sua posse não foi menor, nem mais suave, do que a guerra contra Zumbi” (CARNEIRO, 2011, p. XLI). Quanto mais se intensificavam as campanhas contra Palmares, mais apostavam na destruição dos mantimentos dos quilombolas, suas roças e plantações; e mais se barganhava as suas terras (como concessão de sesmarias) (CARNEIRO, 2011, p. 34).

Pela interpretação de Edison Carneiro, o quilombo teria se constituído predominantemente por homens e, conforme se intensificavam as fugas espontâneas e incursões para captura de escravizados, por vontade ou por força: os escravos das vilas vizinhas eram levados “do amor da liberdade, outros do medo do castigo, alguns induzidos pelos mesmos negros, e muitos roubados na campanha” (CARNEIRO, 2011, p. 39).

Sobre a maneira pela qual a presença de mulheres é apresentada nos documentos, é preciso ter especial atenção para, de um lado, questionar a narrativa das autoridades coloniais e mercenários em expedição para destruir o quilombo e, de outro, para não se romantizar possíveis violências perpetradas pelos próprios palmarinos. Por exemplo, para advogar que seu Terço possuísse de todas as formas as negras nos Palmares, Domingos Jorge Velho argumentava que as negras cativas da Costa teriam ido para Palmares com punhal aos peitos (CARNEIRO, 2011, p. 38).

Como enunciado acima, perceber essa narrativa através da noção de penetração colonial nos obriga a confrontar a narrativa do mercenário paulista para banalizar o estupro das negras palmarinas, assim como a necessária denúncia de como a violência generificada colonial se apropriou de hierarquizações sociais, raciais, sexuais preexistentes às múltiplas culturas que subjuguou. O solipsismo branco que orientou a escrita dos documentos das autoridades coloniais, eclesiásticas e mercenários paulistas não nos oferece a possibilidade de entender melhor o papel político, social, econômico, militar, cultural e sexual das mulheres no quilombo. Sabe-se de sua importância política, em razão das chefias de mocambos importantes (por exemplo, com Aqualtune e Acotirene) e participação no Conselho, mas a branquitude patriarcal não permitiu que fossem percebidas para além da imagem subordinada da negra cativa tomada à força.

2. Palmares: um Estado negro

Do ponto de vista de sua organização política, o historiador Edison Carneiro classifica Palmares como uma “oligarquia, constituída pelos chefes de mocambo, a quem cabia, como na África, a atribuição de dispor das terras comuns” (CARNEIRO, 2011, p. XLIV). É importante não tomar o modelo oligárquico palmarino a partir do que a oligarquia vem representando no imaginário político brasileiro. A sua percepção como organização política responsável por transferir para o Estado e suas instituições a responsabilidade em proteger os interesses econômicos de determinados grupos (sobretudo latifundiários), através da normalização do regime escravista ou da exploração do trabalho de comunidades rurais não se confunde com a versão palmarina.

Tomar a atividade política como determinação do ser-em-comum¹⁴ nos oferece novos sentidos e possibilidade para pensarmos, inclusive, como se podem conformar modelos

¹⁴ Tomo aqui a noção do ser-em-comum como partilha desenvolvida por Achille Mbembe (2019, p. 121) a partir da experiência colonial. O autor nos provoca a pensar entre o próximo e o distante, entre o mundo que a colonização criou e o que veio depois. E nos apresenta o mundo comum, de humanidade comum, de uma história e um futuro que pode ser proporcionado em partilha. (MBEMBE, 2019, p. 98). Para ele, “o em-comum tem como característica essencial a capacidade de ser comunicado e partilhado. Ele pressupõe uma relação de copertencimento entre múltiplas singularidades. É graças a essa partilha e a essa comunicabilidade que produzimos humanidade. Esta última não existe completamente feita de antemão” (MBEMBE, p. 122). Não se trata de nada equivalente ao multiculturalismo anglo-saxão e suas noções de proximidade, justaposição ou segregação. Tampouco se confunde com o narcisismo à francesa (ou universalismo) que se produz pela lógica da duplicação que não impede a discriminação. Em suas palavras, “[t]alvez aqui seja necessário começar pelo redescobrimto do corpo e do rosto do outro como representando não somente os traços falantes de sua existência, mas aquilo que faz dele se não meu próximo, ao menos meu semelhante. Essa talvez seja a condição

oligárquicos. A disposição no/do território em Palmares se organizava em termos muito distintos da proteção da propriedade privada como mecanismo de acumulação de riqueza e manutenção dos ativos econômicos como atributo exclusivo dos considerados plenamente humanos. Acima de tudo, Palmares – enquanto Estado e experiência concreta de liberdade negra nos séculos XVI e XVII – significava a ruptura com o regime de propriedade privada de base escravista instituído pela dominação colonial.

Na pesquisa feita pelo historiador, são documentados 18 mocambos nos Palmares e seus chefes constituíam o governo dos quilombos. Havia um alto grau de autonomia em cada mocambo, servindo o Conselho para deliberações na ocasião de guerras ou outras que pudessem impactar todo o quilombo, oportunidade em que “todos os chefes se reuniam para deliberar, na Casa do Conselho do mocambo do Macaco” (CARNEIRO, 2011, p. 32). Assim como ocorria em determinadas aldeias bantos, em ocasiões importantes, os(as) chefes palmarinos(as) se reuniam em Conselho, presidido por Gana-Zona, irmão do rei e chefe do mocambo de Subupira.

Os documentos que referenciam as pesquisas que se tem acesso sugerem que Ganga-Zumba teria exercido o poder central em Palmares no período de 1645-1678, congregando liderança política, militar e religiosa. A partir de 1678, Zumbi tornou-se o principal líder de Palmares. De acordo com Décio Freitas e Flavio Gomes, Zumbi teria nascido em Palmares em 1655, capturado ainda recém-nascido em alguma investida colonial contra o quilombo. Levado para a Vila de Porto Calvo, foi batizado com o nome de Francisco, cresceu, trabalhou e aprendeu latim e português com o padre Antônio de Mello. Em 1670, com aproximadamente 15 anos, fugiu em direção à Palmares, onde rapidamente passou a atuar como comandante militar (GOMES, 2005, p. 137).

A sua identificação como um Estado negro se fazia em razão de sua semelhança com reinos que existiam no continente Africano no século XVII. O fundamento do poder não era divino, mas determinado pela eletividade do “mais hábil ou mais sagaz”, “de maior prestígio e felicidade na guerra ou no mando”. Como nos ensina o episódio de deposição de Ganga-Zumba, depois das negociações com autoridades coloniais em 1678, a liderança de Palmares

para realizar a tarefa de reconfiguração possível do social que não pode mais ser adiada. [...] Essa política do mundo se baseia na preocupação que teremos com a unicidade de cada um que cada rosto exprime. Em consequência, a responsabilidade para o outro e quanto ao passado se tornará a órbita a partir da qual o discurso sobre a justiça e a democracia e das práticas que temos delas se coloca em movimento” (MBEMBE, , p. 123).

passou para as mãos daquele que se mostrou mais hábil e deu provas “de maior valor ou astúcia”, Zumbi. (CARNEIRO, 2011, p. 7).

Há referências documentais que afirmam: “todos os arremedos de qualquer República se acham entre eles (os negros)” (CARNEIRO, 2011, p.6), outros classificando o quilombo como “uma República rústica, bem ordenada a seu modo” (idem). Edison Carneiro traz essas referências ao tempo em que apresenta a interpretação que Nina Rodrigues fez sobre tais afirmações indicando que a República naqueles documentos só poderia ter como equivalente a expressão Estado e não necessariamente a forma Republicana de governo. Não darei esse assunto por encerrado.

Além de Nina Rodrigues ter uma percepção bastante influenciada pelo racismo científico sobre as experiências negras, sabemos muito pouco ainda sobre Palmares para retirar de nossa imaginação política um modelo de organização que além de expressão radical de liberdade negra pudesse oferecer elementos republicanos. Por hora, seguirei com a percepção de Palmares como um Estado negro.

E aqui, não estou falando de um feito menor. Estou dizendo, através de documentos de autoridades coloniais, que Palmares foi percebido como um Estado. Portanto, como um modelo politicamente organizado, com estrutura própria, que regula as relações do povo de um determinado território (JELLINEK, 2000; DALLARI, 2007). A partir de alguns elementos de caracterização da organização político-administrativa palmarina pode-se perceber muitas das características que explicitam a sua identificação como um Estado.

Um dos elementos centrais de um Estado é a ideia de soberania, entendida tanto pela capacidade de exercer concretamente poder político internamente quanto pela sua capacidade de manter relações com outros Estados. A referência ao Conselho dos governos dos diversos mocambos para a deliberação de questões estratégicas, nos oferece uma imagem não apenas do funcionamento interno do governo, como da complexidade de seus arranjos.

A capacidade de manter a integridade do governo entre nações e etnias (africanas e indígenas) distintas, conferindo autonomia ao tempo em que se determina a centralidade de decisões políticas estratégicas no Conselho nos permitem, com alguma tranquilidade, reconhecer a dimensão interna do exercício da soberania. O episódio de assinatura do tratado de paz entre Ganga-Zumba e a autoridade colonial, nos oferece informações sobre os mecanismos de deposição interna do governante (nomeado rei nos documentos), assim como a dimensão externa do reconhecimento da soberania palmarina. Prova disso foi a recepção feita

em junho de 1678 ao chefe militar de Palmares. Acompanhado de uma embaixada constituída de pessoas de sua confiança, em Recife, “o rei negro foi recebido em palácio com missa de ação de graças assistida pelos dois chefes de governo: Aires de Souza, da capitania de Pernambuco e Ganga-Zumba, do Estado de Palmares” (NASCIMENTO, 2021, p. 97).

Ganga-Zumba mobilizou sua corte (palmarinos com seus arcos, flechas, lanças, arma de fogo, cobrindo as partes naturais com panos e peles, barbas trançadas, soltas, raspadas) e ingressou em Recife para negociar um acordo de paz cuja cláusula central era a liberdade para os nascidos em Palmares. O reconhecimento da obediência à Portugal estava atrelado aos seguintes termos: (1) liberdade para os negros nascidos em Palmares; (2) concessão de terras, demarcadas pela Coroa, para viverem e cultivarem; (3) garantia de comércio e relação com os moradores, taberneiros, comerciantes e vendeiros da região; (4) novos(as) cativos que fugissem para Palmares deveriam ser imediatamente devolvidos para as autoridades coloniais e seus respectivos senhores; (5) a partir da assinatura do tratado, os habitantes de Palmares passariam à condição de vassalos do rei (GOMES, 2005, p. 131; NASCIMENTO, 2021, p. 96).

A atitude considerada unilateral de Ganga-Zumba, em sua incapacidade de garantir liberdade e autonomia para as pessoas que viviam em Palmares, provocou violenta reação na comunidade militar de Palmares. Zumbi, representando os grupos contrários ao acordo firmado por Ganga-Zumba foi aclamado o governador das armas e estabeleceu estado de guerra: submeteu homens ao adestramento intensivo, multiplicou as sentinelas nos limites do quilombo, intensificou a produção agrícola e a metalurgia e decretou a lei marcial para os que tentarem desertar (NASCIMENTO, 2021, p. 99).

Para analisar a dimensão do povo, como ato performativo, tomo a noção desenvolvida por Camila Magalhães. Aberta à uma dimensão que se enuncia ao ser enunciada, retira a noção de povo do lugar da constatação de quem pretende mobilizá-lo para legitimar uma determinada ordem jurídico-política, para entendê-lo como performatividade, comprometendo-se com o fazer das identidades (de comunidade política interna, de nacionais, de estrangeiros, de cidadãos) permitindo que “os corpos desmintam as normas e possam introduzir novas vivências que expandam os limites de sua inteligibilidade” (MAGALHÃES, 2018, p. 83). Nesta proposta, a significação política do povo é ressaltada, fazendo caber as possibilidades que já existem, e todas as que por contingências ainda são culturalmente ininteligíveis e impossíveis.

Isso não significa que haja homogeneidade, nem poderia haver. Palmares reuniu a partir do exercício concreto da luta por liberdade etnias africanas e indígenas muito distintas entre si,

o auto grau de autonomia dos mocambos é exemplificativo da necessidade de preservar formas de vida e cosmo-sensações distintas, mas que passavam a performar – através da busca por liberdade e bem viver – um povo, palmarino/palmarista, quilombola, amefricano.

Os termos do tratado de paz entre Ganga-Zumba e as autoridades coloniais oferecem pistas dos processos de diferenciação interna desta comunidade jurídico-política, permanentemente em disputa, como sinaliza o rechaço que parte da comunidade opôs ao tratado. Entre Palmarinos(as) nascidos no Estado negro, os(as) que chegaram por sua própria conta em busca da liberdade e os(as) que aderiram à condição de livres ao trazer alguém que vivia na condição de escravizado se opunham os estrangeiros com quem se mercanciava, as autoridades e forças militares coloniais, assim como pessoas capturadas durante as múltiplas guerras travadas contra Palmares. E, nessa permanente reinvenção do “nós” em contraposição aos outros, Palmares representou e continua a representar no imaginário político negro (poderia ser nacional, não fosse o racismo) o Estado que nos inventou como parte da nação, que nos tomou em nossas múltiplas possibilidades, que nos fez performar a nossa plena humanidade, aquilo que a chamada nação brasileira insiste em nos negar desde a penetração colonial até os dias atuais.

Foi com Lélia Gonzalez (2018, p. 37) que aprendi que “Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira [...] onde a língua oficial era o ‘pretuguês’”. Lélia Gonzalez (2018, p. 141) recorreu a Joaquim Nabuco para dizer: “a África civilizou o Brasil porque lhe deu um povo”. E, nos pergunta: “por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta domesticar?” (GONZALES, 2018, p. 193). A cultura brasileira, em suas manifestações mais ou menos conscientes oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem.

O Território de Palmares, outro importante elemento de caracterização do Estado, teve seus limites reconhecidos em muitas documentações das autoridades coloniais, com variação no tempo e a depender de quem fazia a estimativa. Boa parte dos documentos que relatam seu território estavam relacionados às distintas incursões orquestradas para destruição do quilombo tanto por portugueses, quanto por holandeses e em diferentes momentos do século XVII. Assim, há registros de 1675 que indicam seu território nas 60 léguas descritas no item anterior, já um documento de 1694 dizia que os palmarinos habitavam um bosque de tão excessiva grandeza que sua circunferência excedia todo o Reino de Portugal. Sobre essa estimativa, o historiador Edison Carneiro afirma o exagero, na medida em que em 1695 o Procurador da Fazenda calculava que as terras tivessem de comprimento mais de 90 léguas, e de largura ao

redor de 50 léguas, em média “4500 léguas quadradas ou 27 000 quilômetros quadrados, 61.740 a menos do que Portugal” (CARNEIRO, 2011, p. 23).

De todo modo, há o reconhecimento, inclusive pelas autoridades coloniais do território palmarino como referência daquela comunidade (assim como do entorno), como sede material de poder, como domínio de ação, como área de segurança dos indivíduos e das sociedades menores (os seus diversos mocambos) e como instrumento ao serviço das finalidades do poder (MIRANDA, 2009, p.7). Como demonstra a doutrina hegemônica, é papel histórico do território:

1) local de fixação de um povo [...]; 2) local de agregação ou integração de elementos diversos num mesmo povo; 3) uma das bases do sentido de identidade de um povo ao longo dos tempos, em relação (por vezes em oposição) aos outros povos; 4) uma das bases da permanência do poder político. Ele chega a dar o nome ao Estado. (MIRANDA, 2009, p. 7).

Todos os elementos que conformam um Estado para Teoria do Estado podem ser reconhecidos em Palmares. Não se pretende que essa afirmação seja entendida como uma busca pela chancela na doutrina constitucional do entendimento de Palmares como um Estado negro. Longe de pretender buscar no que se consagrou como Estado um equivalente em Palmares, a proposta aqui é a de trazer para o imaginário político-constitucional brasileiro a experiência palmarina. Não por considerar que ela foi melhor ou pior, igual ou diferente, o binarismo moderno ocidental não me interessa. Considero que Palmares deva entrar nas nossas discussões sobre Teoria do Estado e Teoria da Constituição, aqui como em toda América Latina, por ter se constituído concretamente da fuga contracolonial e ter configurado um Estado negro organizado através da busca permanente e incansável pela liberdade, entre finais do século XVI e início do XVIII e em relação com outras práticas quilombistas que se espalharam pela diáspora africana nas Américas.

Certamente há muito ainda por descobrir sobre Palmares e não quis projetar sobre essa experiência uma percepção romantizada da liberdade. Mas, busquei mobilizar elementos que permitam, de um lado, entender a complexidade do que representava constituir uma comunidade negra livre e autônoma no século XVI/XVII/XVIII e, de outro lado, levar a sério o fato de que Palmares representou a um só tempo o símbolo do que deveria ser combatido pelas autoridades coloniais e o exemplo a ser seguido por pessoas escravizadas (GOMES, 2005, p. 32).

Para além de seu significado no plano interno, é importante enfatizar que Palmares nos dá a oportunidade de reconhecer desde o século XVI a noção de diáspora africana. Há formas

de pensar a diáspora africana como um conceito que se relaciona à dispersão e racialização de pessoas negras através da violência (e da correlata resistência à) própria da escravidão, colonização, do capitalismo racial e da migração forçada que impulsionaram construção de África e da Negritude em todo o mundo. (GORDON, 2007). Sem afastar as violências, procuro me aproximar das concepções que se concentram na agência negra nos processos de autocriação que fazem da diáspora negra-africana:

um projeto cultural, intelectual e, acima de tudo, político transnacional que busca nomear, representar e participar dos esforços históricos do povo negro para construir identidades coletivas e constituí-las por meio de práticas político-culturais dedicadas a expressar nossa plena humanidade e buscar a libertação. (GORDON, 2007, p. 94).

Desta percepção decorre a centralidade da noção de amefricanidade que, embora pouco referenciada explicitamente, é responsável por toda a compreensão que *orienta*¹⁵ este trabalho. Porque a amefricanidade nos permite ultrapassar limitações territoriais, linguísticas e ideológicas, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo da América Ladina, incorporando todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural, que é afrocentrada. Resgata a unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades, ao tempo que nos traz do lado de lá do Atlântico. Tem em Palmares uma de suas expressões mais bem acabadas, como criação de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirando-se em modelos africanos para nos transformar em *amefricanas(os/es)*.

Tomando como ponto de referência a experiência concreta de resistência, sobretudo de mulheres negras e indígenas, nos convida a assumir nosso lugar nas falanges femininas do

¹⁵ Aprendi com wanderson flor do nascimento (2014) a atribuir o sentido de *orientação*. E ele aprendeu com Dra. Denise Botelho esta “bonita percepção de que a cabeça, *orí*, é o que nos orienta” (p. 139). Em uma percepção amefricana, *orí* pode significar “cabeça” (seja ela física ou interior), aquela que guia/referencia/*orienta*, reúne intelecto/memória/pensamento, articulando presente/ passado/futuro, podendo assumir o sentido político de consciência negra. Nas palavras de wanderson flor do nascimento: “*Orí* é a cabeça, mas não apenas a cabeça concreta (*oró òde*), que está acima de nossos pescoços, mas a cabeça espiritual (*orí inú*), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo. *Orí* é a sede daquilo que somos, pois é na cabeça que se localizam os olhos, que nos permitem ver, o cérebro que nos permite lembrar, guardar na memória aquilo que vivemos, e a boca, que nos permite falar, dizer o que nos acontece, contar histórias, conversar, que permite que nos alimentemos. É a cabeça que nos *orienta*. Essa orientação pela cabeça, pelo eu, se dá no seio da comunidade (*Egbé*). É nesta comunidade que a *orientação* pode ser entendida também como deslocamento, como um pôr-se a caminhar” (2014, p. 139). Nesses termos, “sendo essa noção de ser *orientado* ligada ao espaço, podemos pensar que ser *orientado* por *orí* implica um novo espaço, ou, como nos conta Beatriz Nascimento em *Orí*, implica a criação ou recriação de uma nação, o que, para as tradições religiosas afro-brasileiras, remonta a um território mítico, histórico e pessoal, simbólico e material. A nação para essas tradições envolve uma noção de pertencimento. Ser de uma nação é ser uma nação. É ser coletivo, é ser solidário, é enfrentar os conflitos no coletivo e coletivamente criar espaços para o acolhimento e os afetos (2014, p. 140-141). O quilombo é “a resistência aprendida no passado, passada adiante por meio do apelo à continuidade da qual a infância é símbolo, ao mesmo tempo em que lembra que com a infância algo novo, algo diferente se inicia. O quilombo, lugar onde *orí* nos orienta, recebe o antigo e o oferece ao novo, numa dinâmica de continuação e ruptura: criação, início” (2014, p. 141).

exército palmarino contemporâneo. Com tantas amefricanas, as de ontem/hoje/e com as que ainda virão, continuamos a estimular “os companheiros para a revolta, a fuga, a formação de quilombos [...], nunca deixando de educar seus[nossos] filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista.” (GONZALEZ, 2018, p. 113).

Nesse sentido, considero fundamental apresentar a trajetória de resistência de Palmares em relação a eventos correlatos na América Ladina. A imaginação política sobre liberdade negra precisa ser alimentada pelos múltiplos eventos que foram realizados para que ela se tornasse realidade. Longe de uma lista exaustiva, serão referenciadas algumas das mobilizações que conformam o contexto em torno do qual Palmares se desenvolveu e através do qual se retroalimentou.

Parto da sistematização desenvolvida por Flavio Gomes (2005, p. 163-168) para chamar a atenção de experiências políticas negras de liberdade ladino-amefricanas. Já no século XVI, pode-se destacar: em 1522, o levante escravo em Hispaniola (depois Santo Domingos e posteriormente Haiti), considerada a primeira revolta escrava do Caribe; entre 1533 e 1538, a constituição do Palenque comandado por Bayano no Panamá; em 1570, a primeira repressão de um quilombo de que se tem notícia no Brasil, ocorrida na Bahia; em 1600, tratados de paz liderados por Nyanga (comunidades de fugitivos de Vera Cruz, México) e consolidação do Palenque de la Matuna na Colômbia, chefiado por Benkos Bihao.

No século XVII se intensificou não apenas a repressão contra Palmares como a documentação de outras experiências quilombolas no território brasileiro. Em 1602-1603 a coroa portuguesa enviou as primeiras tropas contra Palmares (capturando e enforcando alguns de seus habitantes); em 1625, primeiras notícias de mocambos no Rio de Janeiro; de 1633 a 1636, durante a ocupação holandesa, há deserções maciças de escravos durante as incursões de habitantes de Palmares; em 1644, é enviada a primeira expedição holandesa contra Palmares; no ano de 1655, a coroa portuguesa envia em duas ocasiões tropas contra Palmares; em 1661, mais incursões contra Palmares, lideradas por João de Freitas Cunha; de 1662 a 1670, tentativas de tratados de paz na Jamaica e expulsão dos espanhóis; entre 1668 e 1672, houve expedições contra mocambos baianos e contra Palmares; em 1677, após um ano de preparação, são atacados os mocambos Aqualtune, Amaro, Subupira e Garanhus em Palmares. Em 1678, autoridades coloniais portuguesas tentam propor um acordo de paz com habitantes de Palmares através de Ganga-Zumba, mas Zumbi lidera os contrários aos termos da negociação; no ano de 1680, Ganga-Zumba é assassinado e Zumbi assume a liderança de Palmares. A partir de 1692,

Domingos Jorge Velho inicia sua expedição para destruir Palmares, invadindo a capital Macaco em 1694, sem conseguir capturar Zumbi. Em 1695, Zumbi é assassinado após traição de um dos seus comandados. Nos anos de 1697 e 1700, Camoanga assume a liderança de Palmares.

Entre 1702 e 1703, são realizadas novas expedições para destruir Palmares e são necessários vários ataques até que consigam assassinar Camoanga. De 1704 a 1706, Domingos Jorge Velho comanda novas expedições contra Palmares, desta vez sob liderança do negro Mouza. No período de 1711 a 1716, Mouza é capturado e enviado preso para Recife, mas continuam a chegar as notícias sobre ações de guerrilhas desencadeadas por descendentes de Palmares, nas mais diversas capitânicas. Em 1729, escravizados apoiam o levante indígena de Natchez, na Lousiana, América Inglesa e, em 1749, houve negociações e tratados de paz entre os *marrons* saramakas e as autoridades coloniais holandesas na fronteira do Suriname (GOMES, 2005, p. 168).

Considerações finais

Conforme indicado no início deste artigo, a morte de Zumbi não representou a finitude do projeto quilombola de liberdade, mas a sua possibilidade. “Palmares não desapareceu com seu chefe. O próprio Domingos Jorge Velho, em meio ao regozijo do Conselho Ultramarino, chama a atenção para a continuidade de Palmares” (NASCIMENTO, 2021, p. 102).

Com as memórias transmitidas e renovadas pelo cancionista popular em Alagoas através de versos como “Folga nego, folga que sua *Ngola Djanga* hoje é uma nação”, tomamos a experiência de liberdade negra em Palmares como o modelo de organização política, social, cultural e econômica que poderia ter nos oferecido um sofisticado repertório normativo-institucional em defesa do bem viver e da possibilidade de ser-em-comum.

Ao contrário, a perseguição violenta aos palmarinos(as) e a quem/ao que eles representa(ra)m, bem como a reiterada incapacidade de reconhecer normativamente a plena humanidade de pessoas negras deu o tom do século XVIII e projetou o ideal de nação brasileira a partir do século XIX.

Para exemplificar o que a eliminação de Palmares significou para nós em termos de projeto de nação, é importante perceber que o seu rechaço não se ancorou em um confronto pontual a uma experiência contracolonial. A eliminação de Palmares significou a consagração de um modelo de organização político-social incapaz de contemplar todas as formas de ser e

estar no mundo e na natureza, projetado sobre a desumanização negra e a sub-humanidade indígena¹⁶.

A luta por liberdade no Brasil está intrinsecamente vinculada à liberdade negra e indígena. Não apenas em termos quantitativos é possível fazer a afirmação de que não seremos livres enquanto não garantirmos a liberdade de mais da metade da população brasileira. Mas, porque a construção da nação brasileira está diretamente ancorada em processos de repressão violenta a experiências negras e indígenas de liberdade, o que nos condena a todos(as/es), de diferentes formas e intensidades, a formas de distribuição do poder e da violência marcados pelo terror racial e sexual próprios da ciscolonialidade.

O que me interessou evidenciar foi não apenas a capacidade de resistência de Palmares e as estratégias de guerra que foram mobilizadas, notadamente nas últimas décadas de sua realização nos termos em que até então se conhecia. Mas, sobretudo, a agenda política mobilizada nesta guerra pela afirmação plena da humanidade de um lado, e, de outro, pela possibilidade de seguir agenciando a sujeição negra em favor da reprodução de um sistema produtivo que continua a obra da escravidão, fazendo coincidir processos de extração de valor com um regime de violência antinegra.

De um lado, de Ganga Zumba a Zumbi a agenda política, ainda que distinta, tinha como ponto central a defesa da liberdade e da autonomia contracolonial. A autonomia frente à dominação colonial não era apenas um desejo, mas uma realidade. Do lado oposto da luta contra Angola Pequena,¹⁷ tentando reorganizar um território desintegrado pela dupla dominação (portuguesa e holandesa), invasores europeus se uniram a mercenários paulistas

¹⁶ Entre 1755 e 1757, período pombalino, foi elaborado um documento normativo que marcou a mudança de postura de Portugal em relação à escravização, segregação, isolamento e repressão ao tratamento dos indígenas como não pessoas pelos colonizadores e missionários brancos. Um desses artigos, o artigo 10 é emblemático por demonstrar a um só tempo a inferiorização dos indígenas, a desumanização dos negros(as) e o supremacismo branco. Diz o artigo 10 do Diretório dos Índios: “10. Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem *Negros*; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar *Negros* a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra”. Inteiro teor da norma disponível em: <https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>, acesso em 06 de setembro de 2021.

¹⁷ De acordo com Beatriz Nascimento (2021, p. 96), Palmares era também chamado pelos portugueses de Angola Pequena, *Ngola Djanga*.

para inviabilizar experiências negras de liberdade e, com isso, garantir suas estátuas e homenagens como heróis da pátria. A violência da penetração colonial alia-se à ferocidade dos paulistas e seu desejo de tomar posse das riquezas acumuladas pelos quilombolas (NASCIMENTO, 2021, p. 101).

Além disso, ressalta Flávio Gomes (2005, p. 134) que o tratado de paz (entre Ganga-Zumba e as autoridades coloniais) não desagradava apenas palmarinos(as), mas fazendeiros, comerciantes, donos de engenho e a própria igreja católica: “a paz com os palmaristas colocava em risco o projeto escravista cristão do Império português e suas dimensões atlânticas, envolvendo América portuguesa e Angola”, momento e que a ideologia escravista cristã deixava de defender o cativo indígena e investia toda sua energia na justificação moral da escravidão africana.

A eleição de “inimigo de portas adentro pelas autoridades portuguesas” (NASCIMENTO, 2021, p. 97) indicou que para Portugal era preciso eliminar as possibilidades de que sociedades multiétnicas e contracoloniais como foi a palmarina pudessem se desenvolver. Em seu lugar, é consagrado o modelo de distribuição do poder e da violência próprio da experiência colonial e cristalizados modelos de organização política contraditórios com aquilo que eles mesmos enunciam.

Uma independência que nos manteve amarrados nas estruturas do colonialismo português, uma proclamação da república centrada nos interesses do latifúndio improdutivo e da industrialização periférica, bem como uma democracia que se acumplicia com o racismo patriarcal cisheteronormativo que reinscreve o regime da plantação no Estado de Direito.

Aberto a infinitas reatualizações, o pacto narcísico das elites brasileiras pela manutenção da *Plantação* não respeita os rótulos do (neo)liberalismo, da social democracia, do desenvolvimentismo, da esquerda ou direita. Sua marca é o *outra vez*: “outra vez, a extração de um valor total, potencialmente infinito, pois especulativo, drenado a partir de forças de vida historicamente despossuídas de valor e, portanto, expropriadas do valor total de sua própria criação e trabalho”. (MOMBAÇA, 2020, p. 8). Outra vez se refaz o território político da plantação, reescrevendo “a vida negra, indígena e dissidente numa equação ética e econômica do valor como aquilo que é expropriado de nós” (MOMBAÇA, 2020, p. 8).

Enquanto resultado direto da correlação de forças que a plantação semeia, as instituições jurídico-políticas do Estado são responsáveis pelo cultivo das condições materiais

e simbólicas que fazem do extermínio negro, indígena e de corpos dissidentes a colheita que será negociada como Produto Interno Bruto.

Palmares nos ofereceu outra possibilidade que precisa ser, antes de tudo, conhecida e tratada com a relevância política que tem para a história brasileira e para o constitucionalismo. Já disse outras vezes, mas me sinto na obrigação de repetir. A condição de *Condenada da Terra* me dá muito pouco para colocar na mesa de negociação, mas a condição de herdeira de Palmares, do primeiro Estado negro livre das Américas me obriga a insistir na possibilidade de alteração radical e de construção de um novo mundo. Como nos diz Mariah Rafaela Silva (2020, p. 12): somos *imorríveis*: “espalhamo-nos como pragas no cerne mesmo do mundo para inventar outro mundo [...] anjos negros do apocalipse [...] anunciando o fim de um mundo inventado com o jorrar de nosso sangue e a dor de nossas feridas”. É o que a Terra espera de nós, é o que pode nos permitir continuar.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2016.

BRITO, Luciana da Cruz. Negritude: uma identidade legal em consequência da liberdade. *Afro-Ásia*, n. 63, 2021.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. Coleção Raízes. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *O Futuro do Estado*. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREITAS, Décio. *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Maceió: Edufal: Ideário, 2004.

GOMES, Flávio. *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan/jun). 1988. p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana, 2018.

GORDON, Edmund T. The Austin School manifesto: An approach to the black or African diaspora. *Cultural Dynamics*, v. 19, n. 1, p. 93-97, 2007.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1. Ed. Rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. trad. y prólogo de Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000.

HARTMAN, Saidiya V.; WILDERSON, Frank B. The position of the unthought. *Qui Parle*, v. 13, n. 2, p. 183-201, 2003.

LUGONES, María. Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões. In: MARIM, Carolina; CASTRO, Susana de (org.). *Políticas de Resistências*. Homenagem à María Lugones. Porto Alegre: Fundação Fenix, 2020. p. 87-98.

MAGALHÃES, Camila. Sujeitos do Performativo Jurídico II: Uma Releitura do “Povo” nos marcos de Gênero e Raça. *Teoria Jurídica Contemporânea*, v. 3, n.1, jan-jun, 2018, pp. 64-97.

MAMA, Amina. Sheroes and villains: conceptualizing colonial and contemporary violence against women in Africa. In: *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (Orgs.). New York: Routledge, 1997. p. 46-62.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. De Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MIRANDA, Jorge. *Teoria do Estado e da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

MOMBAÇA, Jota. *A plantação cognitiva*. MASP Afterall-Arte e Descolonização. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. 1a ed. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 197-218.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias de destruição*. Coletânea organizada e editada pela UCPA [União dos Coletivos Pan-Africanistas]. Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Org. Alex Ratts. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

nascimento, wanderson flor. *Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas*. In: SOUZA, Edileuza Penha de (Org.). *Negritude, Cinema e Educação: Caminhos para a implementação da Lei 10.639/2003*. Vol. 3. Belo Horizonte: Mazza, 2014.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. Editora Unicamp, 2018.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. Autonomia escrava na formação do Estado nacional brasileiro: o caso do morar sobre si no Rio de Janeiro. *Almanack Braziliense*, n. 6, p. 101-113, 2007.

SILVA, Mariah Rafaela. *Código da ameaça: trans; Classe de risco: preta*. São Paulo: N-1 Edições, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/123>>. Acesso em: 20 de julho de 2020.

WYNTER, Sylvia; SCOTT, David. The re-enchantment of humanism: An interview with Sylvia Wynter. *Small Axe*, v. 8, p. 119-207, 2000.