

OS MOVIMENTOS DO E PELO COMUM E OS COLETIVOS QUILOMBOLAS NA LUTA POR DIREITOS: RESISTINDO CULTURA E TERRITORIALMENTE¹²

THE MOVEMENTS OF AND FOR THE COMMON AND THE QUILOMBOLAS COLLECTIVES IN THE STRUGGLE FOR RIGHTS: RESISTING CULTURE AND TERRITORIALLY

Fernando Hoffmam³

Ana Paula Pillon Bordin⁴

Resumo: O presente artigo tem como escopo compreender os coletivos, e, em especial os coletivos quilombolas sob a perspectiva do “comum” enquanto um novo sujeito político, e do comum enquanto um outro modo de produção, considerando-os como sujeitos antagonistas, que produzem a resistência na luta pelos seus territórios e tudo o que isso implica. Nesse ponto, se objetiva para além de compreender os coletivos quilombolas sob esse outro olhar, compreender a luta pelo território, enquanto a luta pela manutenção de uma cultura, e de um “modo-de-ser-em-comum” que não se abriga na estatalidade, que não se insere na lógica proprietária – pública ou privada –, e que confronta o e resiste ao modo de produção capitalista. Para tanto, se utiliza como referencial metodológico, teórico-analítico, o materialismo histórico no viés de Antonio Negri, em que o método considera o antagonismo entre uma subjetividade criativa e uma subjetividade constituída pelo capital. É neste sentido que se estabelecem as novas categorias de análise que permitem dar conta de novos sujeitos sociais (a multidão/o comum) e compreender os coletivos quilombolas a partir dessas categorias em antagonismo às subjetividades “imperiais”.

Palavras-chave: Comum; Coletivos quilombolas; Resistência; Subjetividades; Território.

¹ Artigo submetido em 13/01/2022 e aprovado para publicação em 06/02/2024.

² O presente artigo está inserido no Projeto de Pesquisa já encerrado “Democracia e Resistência: a produção de subjetividades na democracia contemporânea e os coletivos como novos sujeitos democráticos”, coordenado por um dos autores do artigo o Prof. Dr. Fernando Hoffmam e do qual a coautora Ana Paula Pillon Bordin fazia parte da equipe, projeto esse financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio Grande do Sul (FAPERGS), contemplado no Edital 04/2019 – ARD, sob o processo de nº19/2551-0001174-8, do qual, também foram pesquisadores além dos autores do artigo: Marcio de Souza Bernardes, Carolina Bonoto Espindola, Dora Hermann Cassel, Guilherme Sebalhos Ritzel, Isadora Borochedes da Silva, Anita Brum de Souza, Leticia Piovesan Vedovatto e Rômulo Soares Cattani. Ainda, o presente artigo se insere no âmbito do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos do Comum (NEC) registrado junto à UFSM/RS e ao CNPQ.

³ Doutor e Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); Bolsista PROEX/CAPES no Mestrado e Doutorado; Membro do Grupo de Pesquisa Estado e Constituição e da Rede Interinstitucional de Pesquisa Estado e Constituição, registrado junto à FDV/ES e ao CNPQ; Professor Adjunto I do Departamento de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado – da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM); Líder do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos do Comum (NEC/UFSM) registrado junto à UFSM/RS e ao CNPQ; Especialista em Direito: Temas Emergentes em Novas Tecnologias da Informação e Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2211-9139>.

⁴ Especialista em Direito Tributário Instituição Brasileira de Estudos Tributários (IBET); Bacharel em Direito pela Universidade Franciscana (UFN/RS). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos do Comum (NEC/UFSM) registrado junto à UFSM/RS e ao CNPQ. Advogada. Atualmente é Assistente de Juiz Auxiliar da Corregedoria-Geral de Justiça do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0532-7005>.

Abstract: This article aims to understand the collectives, and especially the quilombola collectives, from the perspective of the “common” as a new political subject, and of the common as another mode of production, considering them as antagonistic subjects, who produce the resistance in the struggle for their territories and all that this implies. At this point, it is aimed, in addition to understanding the quilombola collectives from this other perspective, to understand the struggle for territory, while the struggle for the maintenance of a culture, and of a “way-of-being-in-common” that is not sheltered in statehood, which is not part of the proprietary logic – public or private – and which confronts and resists the capitalist mode of production. In order to do so, historical materialism in the perspective of Antonio Negri is used as a methodological, theoretical-analytical framework, in which the method considers the antagonism between a creative subjectivity and a subjectivity constituted by capital. It is in this sense that new categories of analysis are established that allow us to account for new social subjects (the multitude/the common) and to understand quilombola collectives from these categories in antagonism to “imperial” subjectivities.

Keywords: Common; Quilombolas collectives; Resistance; Subjectivities; Territory.

Introdução

O presente artigo está assentado na construção teórica proposta por Antonio Negri e Michel Hardt, constituindo-se em uma leitura de tal teoria a partir de uma dada perspectiva e de uma dada problemática que se apresenta por demais atual e pertinente. Seja na obra conjunta, como na obra de Antonio Negri, os autores articulam três conceitos, sendo estes o “Império”, a “multidão”, e o “comum”, dando um novo sentido à teoria política, social e jurídica contemporâneas, pretendendo-se nesse momento compreender os coletivos quilombolas sob essa perspectiva a partir de um trabalho de revisão teórica.

Nesse passo, em um primeiro momento nos ocupamos em compreender o que é a “multidão do comum”, e como a multidão se articula, se constitui como um novo sujeito político que rompe com a tradição político-democrática do estatalismo liberal, bem como desarticula o conceito de povo enquanto o único possível, desde a unidade e a homogeneização que tal provoca. Logo, desvela-se a “multidão” (o “comum”) como um sujeito político-social que se articula desde dentro das estruturas estatais e “imperiais”, originando-se a partir de uma pluralidade de singularidades que não se perdem no uno, nem condicionam as pluralidades. A “multidão” se apresenta, assim, como um sujeito político-social antagonista, radical e democrático, que constitui novos projetos de luta e resistência tanto ao Estado, quanto ao “Império” (Parte 1).

Num segundo momento, insere-se nessa leitura uma perspectiva de análise e compreensão dos movimentos sociais nessa esteira teórica, buscando compreender o lugar e o papel dos movimentos sociais na atualidade, provocando uma necessária releitura desses

movimentos a partir da noção de multíplice, e inseridos no paradigma “imperial” de soberania. Dentro dessa possibilidade se constituem os coletivos como novos movimentos sociais, apresentando-se como sujeitos político-sociais e como novas formas de organização das subjetividades em processos de luta e resistência contra o Estado e o “Império”, inserindo-se nesse campo de análise os coletivos quilombolas (Parte 2).

Nessa perspectiva, como fechamento propõe-se compreender a partir do histórico papel protagonista das comunidades quilombolas em constantes processos de luta, e resistência contra os poderes instituídos – sejam estatais ou “imperiais” – pelo viés do comum, seja enquanto sujeito (“comum”), seja como modo de produção (comum). Para tanto, parte-se de uma análise mais específica sobre as lutas por território, pois, o território pelo olhar dos coletivos quilombolas, se constitui enquanto espaço comum de convivência, e, é a base da cultura quilombola seja no que tange à produção de saberes, às atividades curativas, à percepção da natureza, e à constituição de uma cultura que se opõe ao regime político do estatalismo, ao regime jurídico da propriedade, e ao modo de produção capitalista (Parte 3).

Assim, questiona-se se os coletivos, e, em especial os coletivos quilombolas inseridos na lógica dos novos movimentos sociais podem ser considerados sujeitos político-sociais pelo viés do comum e do “comum”, bem como se constituem como agentes potencializadores da construção de um projeto antagonista, de luta e resistência aos poderes instituídos e ao modo de produção capitalista. Para responder a esse questionamento, utiliza-se como referencial metodológico e teórico-analítico o materialismo histórico no viés de Antonio Negri⁵. Aqui, certamente, cabem algumas explicações: a construção teórica de Antonio Negri se desenvolve no terreno do marxismo. No entanto, a corrente do pensamento marxista representada por Negri busca uma atualização do marxismo no sentido de situá-lo frente às dinâmicas contemporâneas, mas sem se afastar dos conceitos fundamentais do materialismo histórico marxista, que são: a) a tendência histórica, b) a abstração real, c) o antagonismo e d) a constituição da subjetividade. Conforme Antônio Negri e Michael Hardt declaram, para seguir a trilha do método de Marx, hoje, deve-se ir para além, ou afastar-se das teorias de Marx. Neste sentido, o método de Negri considera o antagonismo entre uma subjetividade criativa e uma subjetividade constituída pelo capital. É neste sentido que se estabelecem as novas categorias de análise que permitem dar conta de novos sujeitos sociais

⁵ Aqui é importante referir que para a construção do referencial metodológico e teórico-analítico que guia o presente trabalho, além de se levar em conta a obra de Antonio Negri, também se toma por base a leitura empreendida por: (BERNARDES, 2017).

(a multidão/o comum), compreendendo os coletivos sob a ótica dessas categorias em antagonismo às subjetividades “imperiais”, e como condição de possibilidade para a construção de uma democracia radical e constituinte que seja o ambiente para a “multidão do comum”.

1. A multidão do comum enquanto novo sujeito político

De pronto, é importante salientar, e até mesmo deixar claro, que se falar dos coletivos nesse trabalho, ou tratar da temática dos coletivos nesse trabalho, implica necessariamente pensar novas formas de constituição do sujeito na atualidade, e com isso, apresentar novas subjetividades que não se colocam na arena política e social dentro das estruturas, formas e práticas engendradas seja pelo Direito, pelo Estado, ou pela sociedade até aqui. Os coletivos não se enquadram nas formas de participação político-social construídas e apresentadas desde a modernidade, bem como, não há uma condição de necessariedade entre a atuação dos coletivos e o pertencimento ou ligação com as estruturas jurídico-estatais de participação.

Isso posto, não se quer dizer já em uma primeira advertência que os coletivos não se comunicam, organizam, dialogam, ou se utilizam das institucionalidades, mas sim, que não há uma relação intrínseca entre esses novos sujeitos e as institucionalidades postas – essa questão será retomada com profundidade na Parte 2. Veja-se que, embora, no mais das vezes haja essa ligação, isso não implica em uma limitação do modo de atuação desses sujeitos, nem em que tais sujeitos se coloquem a serviço das estruturas de poder construídas no seio da máquina estatal.

Desse modo, é necessário que se parta do princípio de que os coletivos enquanto novos sujeitos político-jurídico-sociais necessitam de um outro estatuto do sujeito para se colocarem devidamente como uma nova forma de organização política e social, que evidentemente gera abalos no mundo jurídico. Sob esse prisma, é importante inserir os coletivos na perspectiva dos movimentos e sujeitos multitudinários, e, para isso, é necessário constituir antes de tudo a “multidão (do comum)⁶ como um novo sujeito político

⁶ É importante referir, que os termos “multidão do comum”, “multidão”, e *multitudo*, serão utilizados no presente artigo no mesmo sentido, ou seja, embora, significantes diferentes terão o mesmo significado para o presente trabalho. Ainda aqui, se faz necessário deixar claro para os(as) autores(as) qual a relação entre multidão e comum. A multidão em Antonio Negre e Michael Hardt surge como uma subjetividade que se constitui a partir das modificações do trabalho, agora, trâmalho imaterial, cognitivo, e consequentemente quem o realiza, ou seja a multidão. Nesse contexto se transmuta a forma de exploração capitalista, pois ao capital não interessa mais somente o trâmalho material, fabril, mas, sobretudo, o trabalho enquanto (re)produção social e trabalho comum. Nesse ponto, se pode ter claro que multidão designa diretamente uma nova subjetividade na perspectiva

antagonista, de luta, e resistência diante das práticas expropriatórias, dominantes e hegemônicas concebidas pelo “Império”⁷.

Com o apoio em Hardt e Negri, a “multidão do comum” se conforma na contemporaneidade a partir de uma redefinição do mundo do trabalho e do próprio conceito de trabalho que passa a ser visto como trabalho vivo, imaterial, cognitivo, o que faz com que o próprio capital se torne uma instância da vida das pessoas e com que o regime capitalista compreenda a produção não mais apenas como produção de mais-valia, mas também, como produção social, biopolítica. Nesse sentido, a “multidão” é a “multidão do comum” que realiza o trabalho imaterial”, e dessa forma se constitui biopoliticamente e produz uma biopolítica da vida que contrapõe a biopolítica de morte do “Império”. (HARDT; NEGRI, 2016).

Na multidão, as singularidades não perdem nem sua forma nem sua força e potência, pois essas singularidades se relacionam afetivamente e não necessariamente por um acordo político-jurídico que as funda como uma unidade. As relações singulares são mantidas na *multitudo*, porém, na sua multiplicidade, gerando um movimento que se desloca do singular ao plural, e, ao mesmo tempo, do plural ao singular, sem neutralizar a pluralidade que a constitui, mas também, sem apagar as singularidades em sua forma bruta. Assentado em Hoffmam (2019) é possível compreender a “multidão” como um emaranhado de singularidades que se forma a partir e com a potência singular de cada sujeito, constituindo-os na sua multiplicidade como um sujeito afetivo e um movimento das potências singulares que se organizam multitudinariamente. Nesse ponto, é possível imaginar a organização de novos sujeitos, ou, outras formas de organização dos sujeitos enquanto potências afetivas de luta e resistência, o que demarca novas formas, estruturas e práticas de se agir e participar política e socialmente que não apenas as demarcadas pelas instituições estatais – e/ou “imperiais”.

negriana e hardtiana, e esse sujeito recebe um nome comum, ou, é denominado também comum o que compreende a dimensão ontológica do comum para os autores. Porquanto, é também o comum modo de produção, e, pois, surge a sua dimensão produtiva. No presente trabalho o comum vai ser visto das duas formas como projeto ontológico e produtivo, assumindo a condição de sujeito e modo de produção antagonistas ao projeto capitalista, e no presente artigo a partir dos coletivos como sujeitos multitudinários que constituem o comum. Desde esse ponto de vista multidão e comum podem ser vistos como cooriginários, embora, diferentes. Não são a mesma coisa, o mesmo conceito, o mesmo sujeito, mas um depende diretamente do outro, da existência do outro.

⁷ Não se adentrará ao conceito de “Império” no presente trabalho, pois, embora, importante para a proposta teórica de Antonio Negri e Michael Hardt, não é a ideia do presente artigo partir de tal conceito da obra dos autores.

A “multidão” desde Espinosa se revela como um sujeito coletivo que enquanto sujeito é a potência de toda a experiência política. A partir da *multitudo*, a política jamais se torna autônoma em relação ao sujeito político, ela é constituída a partir de um sujeito que requer para si um fazer(-se) político que lhe dá autonomia enquanto sujeito antagônico. (NEGRI, 2016a). Ainda com Negri (2016a) o poder político se constitui a partir da potência da “multidão”, a partir da potência dos muitos que se constitui coletivamente e legitima o poder político através do seu agir. Poder e potência são correlatos, pois, o poder deriva da potência dos corpos, a carne do corpo que biopoliticamente se faz “multidão”. “A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente singular e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 140).

Nesse caminho, a “multidão” nunca é ou será reduzida à unidade, ao uno, à uma forma de organização homogeneizadora das singularidades, apagando assim a multiplicidade que lhe é constitutiva. Tanto a multiplicidade, quanto a desformidade (num sentido de falta de forma específica, ou, institucional) são constitutivas da *multitudo*, o que implica uma impossibilidade fundadora de conformar-se a qualquer forma estrutural clássica de organização dos sujeitos, como povo, massa, plebe, etc. Evidentemente, isso aponta para um abalo das estruturas estatais de constituição do sujeito e de participação desses sujeitos na esfera política, social e jurídica, pois, as formas estatais não estão organizadas para lidar com uma forma de organização e constituição dos sujeitos que não derive de suas próprias estruturas de controle e produção de subjetividades. (HOFFMAM, 2019).

Nesse caminho, a “multidão” se coloca como um novo sujeito político que impele o surgimento de novos sujeitos sob a perspectiva multitudinária, bem como, converge para novas formas organizativas das subjetividades, a partir da sua subjetividade disforme, poliforme, múltipla, e ao mesmo tempo singular. Precipitam-se novas subjetividades que tem a marca da multitudinariade, em que se colocam os coletivos como novos sujeitos de uma prática social e política, que, embora, organizada, é ao mesmo tempo anárquica. Os movimentos da *multitudo* se dão necessariamente na multiplicidade das singularidades que a compõe, pois, assim, ganha-se um fazer sempre novo e inovador, imanente por excelência.

Sob esse ponto de vista a *multitudo* não consegue ser tomada ou subjugada pelas amarras estatais – nem pelas estruturas “imperiais” –, o que faz com o que essas novas formas de organização dos sujeitos, e esses novos sujeitos se coloquem à margem das

institucionalidades, se manifestem na totalidade de suas potências, pois, estão fora da totalidade assujeitadora das instituições e práticas do Estado – e do “Império. Por quanto, este fora é ao mesmo tempo dentro, pois, justamente é um fora da totalidade, mas um dentro e a partir das estruturas, formas e institucionalidades estatais – e “imperiais” – que esses novos sujeitos multitudinários, e que a própria “multidão” enquanto sujeito, abalam e pressionam a estatalidade em direção a pautas das mais diversas, mas que comungam de uma característica central, que é a contrariedade ao “Império” – e, no mais das vezes, a pressão ao Estado para a concretização dessas pautas. Com efeito:

[...]o real aparece como instância ético-política da “multidão”, é o lugar onde a *multitudo* se manifesta em sua forma mais perfeita pois constituinte da mudança e da proliferação da multiplicidade do “nome comum”. Esse sujeito político que ganha existência o faz na realidade social e política do seu tempo e não como uma figura transcendente ou utópica, ela se manifesta como real possibilidade do acontecer político na contemporaneidade a partir da atividade antagônica que à origina e à concede forma e estrutura multitudinária[...]. E, se o real, a materialidade, a imanência são o lugar por excelência da “multidão”, passam a ser o lugar por excelência do corpo que se liberta, o corpo imanente se realiza enquanto sujeito político no espaço-tempo imanente das lutas sociais contemporâneas e se coloca sempre revolucionário e antagonista[...]. (HOFFMAM, 2019, p. 130).

A “multidão” se constitui inapreensível, no sentido de que ela não pode ser apreendida pelos aparatos técnicos da política moderna, pois, ela se dá em uma diferenciação que é ética e imanente entre o absoluto e o constitutivo. Nesse sentido, a política do ponto de vista espinosano a partir da *multitudo* se mostra como um absoluto em aberto, como uma eterna abertura ao acontecimento presente, ou, ao acontecimento da própria *multitudo*. É importante deixar claro que a multidão nessa perspectiva espinosana e negriniana, embora, seja potência em movimento, e se mostre como um “em-aberto”, ela se faz totalidade, mas não na totalidade, pois, ela só se constitui como “atualidade de uma passagem”, ou seja, como real(idade), como atuação antagônica e resistente, como processo imanente que se conforma na sua própria *práxis*, e no seu próprio movimento. (NEGRI, 2016a).

“Desse modo, a multidão é um corpo inclusivo no sentido de que se mostra aberto a encontros com todos os outros corpos e sua vida política depende das qualidades de seus encontros” [...] (HARDT; NEGRI, 2016, p. 60), há uma abertura no processo de constituição e de movimento da “multidão” que é fundacional, pois se a *multitudo* é inapreensível, ela se funda a partir de uma inapreensível abertura para o atual do político, do social e do jurídico, sendo um constante processo de retorno e avanço, e de movimento das singularidades na sua multiplicidade que jamais é unificada, mas que também não apaga as singularidades. Como

revela Szaniecki (2007) a “multidão” revela uma estética política multifacetada e real, alicerçada nas relações e nos componentes sociais que originam o político como fundamento da liberdade e do acontecer humano. Nesse sentido, a *multitudo* incorpora uma posição materialmente contraposta às percepções utópicas ou abstratas do fenômeno político e toma para si a política como um fenômeno imanente que tem na *multitudo* o seu sujeito constitutivo e, ao mesmo tempo, agente da *práxis*.

Desde essa perspectiva, é possível e até mesmo cristalino que haja uma relação entre os coletivos e os seus processos de constituição, bem como a sua prática e a multidão como um sujeito que permite aos coletivos a sua atuação enquanto forma e *práxis* multitudinária⁸. Os coletivos podem ser compreendidos como sujeitos multitudinários na sua forma de organização, na sua estrutura, e na sua atuação, constituindo-se enquanto novos sujeitos a partir da própria “multidão” como um novo sujeito político coletivo por excelência. Nesse viés, a “multidão” se coloca como o sujeito originário de uma nova forma de produção de subjetividades, que não necessariamente as ligadas ao Estado, ou, as apreendidas pelo “Império”, mas sim, de subjetividades que se dão justamente das singularidades coletivas em direção a uma coletividade singular.

A união dos corpos através de suas potências comuns, lhes confere uma condição subjetiva nova e inovadora do espaço-tempo político, jurídico e social. É a apreensão do político, do jurídico e do social pela realidade, pelo fazer-se ser político em toda a sua extensão e profundidade. Nesse sentido, Matos (2014) aponta que essas novas lutas, em que pese tenham a importância da busca pela afirmação das identidades, não pode estar limitada a está conquista, transitando da afirmação das identidades para a libertação das identidades para uma afirmação biográfica real e escrita cotidianamente, não sendo apreendida (identitariamente) pelos mecanismos de controle e normalização estatais (e “imperiais”) que se utilizam das lutas identitárias para limitá-las, reduzi-las e esgotá-las na conquista (institucional) de direitos.

“[...]As identidades contemporâneas não podem se satisfazer com a mera afirmação da diferença e da negatividade, mas dar um passo a mais e, tornando-se monstruosas – no sentido de Rabelais, ou seja, plenas de potência de criatividade e invenção – afirmar a positividade que se encarna no infinito poder de ser *qualquer*”. (MATOS, 2014, p. 239-240). Sob este ponto de vista os coletivos reúnem vontade e possibilidade de se mostrar como

⁸ Esse ponto de relação entre os coletivos e a “multidão” será tratado com profundidade na Parte 2 do presente artigo.

lugares de luta por direito, por identidades, mas, sobretudo, por humanidades, pela garantia das diferenças e da mutabilidade dessas e nessas diferenças, ou seja, a possibilidade de um discurso identitário multitudinário, que justamente por ser assim não pode ser apreendido nem pelo Estado, nem pelo “Império”.

A multitudinariade das identidades é o que lhes possibilita e garante o direito de ser livres, para além de afirmadas, é o que lhes garante a não-redução à uma determinada identidade, a uma determinada construção biográfica limitadora da escrita diária de uma história que se afirma e se rebela, se afirma na construção da própria identidade, mas se rebela face à redução dessa identidade a uma biografia única; face ao esgotamento dessa identidade na conquista formal de direitos tipicamente institucionais (institucionalizados); e face limitação dessa identidade pelos aparatos estatais e “imperiais” que a significam e constituem de uma única forma, e não na singularidade da sua multiplicidade.

Nesse viés, os coletivos encarnam as lutas identitárias em toda a sua complexidade e extensão, sem uma limitação da, e na identidade, sem compreender as lutas identitárias na afirmação da sua singularidade, mas sim na assunção de sua multiplicidade. A partir de Hoffmam (2019, p 135) “funda-se a partir da coletividade dos corpos individuais um corpo político que renova a tradição política moderna e decompõe, recompondo o direito, transformando-o de uma ciência racional em um fenômeno das singularidades que formam esse nome comum”, e essa recomposição do direito, é também a recomposição da política que no antagonismo e da resistência da *multitudo*, se revela – ou deveria se revelar – uma práxis ativa e real no rumo da conquistas dos direitos, a partir da construção das identidades na sua pluralidade e multiplicidade, e não, na sua singularidade.

Desvela-se a produção de uma subjetividade corpórea e multitudinária que se fundamenta na e produz a potência dos corpos como um poder desinstitucionalizado que contrasta o poder institucionalizado, e impõe-lhe limites de atuação contra ela mesma potência corpórea. Há uma luta entre posições hegemônicas institucionalmente consolidadas e um fazer-ser antagônico que tenta impedir o processo de solapamento dos sujeitos (das identidades) tanto pela máquina estatal, quanto pelas estruturas e práticas “imperiais”. “A multidão é uma forma de organização política que, por um lado, enfatiza a multiplicidade de singularidades sociais em luta e, por outro lado, busca coordenar as ações comuns e manter sua igualdade em estruturas organizacionais horizontais”. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 131).

“A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político,

estabelecendo-se um novo sujeito político” (GUIMARAENS, 2006, p. 160), e afirmando essa multiplicidade se afirma um fazer biopolítico a partir da ação desse novo sujeito político que se constrói e se mostra sob as vestes do multitudinário, e dá luz e guarida à novos sujeitos políticos que se originam e organizam com as vestes da multitudinariade. A “multidão” enquanto ser político fomenta uma nova linguagem que não é pública e nem privada, mas, que é comum – que é tipicamente a linguagem dos coletivos –, e que está sempre em disputa com “Império” que tenta aprisioná-la no afã de impedir a produção de resistência e o “dar o nome comum”. “Este antipoder da multidão, antipoder inscrito na carne, é ilimitado na medida em que provém de uma multiplicidade de corpos irredutíveis à unidade representativa” (SZANIECKI, 2007, p. 121) “são corpos bizarros, refratários às forças da disciplina e da normalização, sensíveis somente aos próprios poderes da invenção”. (NEGRI, 2003, p. 137). É este antipoder que sendo antagonista e contra-hegemônico contempla a(s) luta(s) das singularidades reconfiguradas pela “multidão” que funda o “corpo comum”.

Nesse ponto, é importante adentrar mais profundamente ao processo de surgimento e constituição dos coletivos como novos sujeitos políticos, na perspectiva das modificações sociais e políticas que são vividas na atualidade. É necessário que se faça o percurso trilhado por esses novos sujeitos sob o prisma da constituição da “multidão” enquanto um novo sujeito político antagonista constituindo-os como sujeitos também multitudinários de uma *práxis* antagonista de luta e resistência, sobretudo, a partir dos coletivos quilombolas.

2. OS coletivos quilombolas enquanto sujeitos do/no movimento multitudinário

Nesse contexto, é importante localizar os coletivos⁹ dentro do quadro de modificações sociais, políticas e econômicas pelo qual passamos na atualidade, pois, os coletivos se colocam como sujeitos nessas e dessas mudanças, constituindo uma nova esfera de atuação dos sujeitos políticos, articulados entorno de questões primordialmente identitárias e de lutas

⁹ Já nesse momento é importante deixar claro que o conceito que envolve o uso da palavra coletivos, ou, a significação desse termo enquanto um conteúdo conceitual que indica uma forma de organização, e, ao mesmo um novo sujeito político, não ganha, em momento algum, contornos bem delimitados, e limitantes, determinantes, do que sejam os coletivos, ou, de que forma de organização político-social pode ser ou não considerada um coletivo. A utilização do termo coletivos aqui do ponto de vista conceitual, tem primordialmente uma perspectiva de abertura de possibilidades, e não de fechamento conceitual que implique afirmar o que são os coletivos, ou, o que pode ser considerado um coletivo, e, dessa forma, excluir o que não se considera um coletivo. Nesse contexto, quando se referir no presente à coletivos quilombolas, podemos tanto compreender as próprias comunidades quilombolas pela sua forma de organização primordialmente comunal, quanto os coletivos mais propriamente ditos, que se originam dessas comunidades como um braço de luta e resistência.

por direitos, bem como, de resistência e luta contra os aparatos de repressão e expropriação estatais e “imperiais”. Dessa forma, os coletivos tem lugar importante e pode-se dizer central em uma reorientação do quadro dos movimentos sociais, reorientação essa que passa por uma revisão das suas formas de constituição, organização, estruturas, práticas e dos próprios sujeitos que os compõe.

Para Gohn (2011, p. 335) os movimentos sociais são “ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas”, o que coloca os coletivos no âmbito dos movimentos sociais, embora, com características diversas das dos movimentos sociais clássicos, que acabam por ter um certo, e às vezes até mesmo alto grau de institucionalização, partindo de uma organização mais rígida, estatutária, normativa, institucional. Para a autora (2011) mesmo que os movimentos sociais tenham uma história de lutas que vem desde a muito tempo, essa história não aprisiona ou congela as suas práticas, não as transforma em memórias abstratas. Há um movimento de resistência e criação do novo, de uma nova sociedade, e de uma nova política, que necessita(rá) de uma nova democracia capaz de absorver essas novas formas de organização social, e esses novos sujeitos que se articulam.

“Os movimentos realizam diagnósticos sobre a realidade social, constroem propostas. Atuando em redes, constroem ações coletivas que agem como resistência à exclusão e lutam pela inclusão social. Constituem e desenvolvem o chamado *empowerment* de atores da sociedade civil organizada à medida que criam sujeitos sociais para essa atuação em rede”. (GOHN, 2011, p. 336). Nesse sentido, Scherer-Warren (2006) aponta já na época a crescente orientação dos movimentos sociais em redes de movimentos, bem como, a sua conformação interna em redes de sujeitos e lutas, pois, as identidades plurais demandam lutas mais amplas e multifacetadas por direitos. Desse modo, são englobadas questões relativas à raça, cor, credo, etnia, sexualidade, questões de gênero, exclusão social, entre outros tantos, que giram entorno de determinados sujeitos políticos que lutam por direitos e contra a exclusão econômica e social. Com efeito, já em 2006 a autora apontava que:

Nessa linha, Scherer-Warren (2014) determina que os movimentos sociais diferentemente de outros tipos de fenômenos e/ou manifestações sociais tem determinadas características constitutivas que os identificam, e em certa medida os definem como tal. Em primeiro lugar os movimentos sociais constroem um engajamento organizacional por meio da articulação de organizações da sociedade civil e da estruturação de atividades múltiplas que apontam para a construção de pautas comuns para a luta. Também, essas pautas em comum

são importantes na construção de demandas, projetos e ideários, que mesmo que mutáveis ao passar do tempo são importantes para consolidar um caminho de modificação social. Esses ideários e demandas, serão “traduzidos em *ações de advocacia por direitos, para a incidência nas políticas públicas ou para mudanças sociais, políticas, sociais e/ou sistêmicas*”. (SCHERER-WARREN, 2014, p. 16). Evidentemente em variados momentos essas articulações em busca da concretização se dão sob a forma de manifestações, no entanto, não se esgotam nessas, definindo-se assim características comuns dos movimentos sociais na atualidade.

Nesse contexto, os coletivos se inserem como uma nova forma de organização e ao mesmo tempo de abordagem dessas questões no âmbito dos movimentos sociais, bem como, se mostram como um novo sujeito político que a partir de uma multiplicidade e pluralidade de sujeitos constitui um ser-agir diverso dos movimentos sociais anteriores, não que isso signifique renegar completamente o caminho percorrido até aqui. Os coletivos como forma de engajamento político e social na luta por direitos trazem a marca da luta das minorias por empoderamento face às estruturas estatais e “imperiais” de controle, expropriação, e até mesmo aniquilação em alguns sentidos. Estão muito presentes nessas novas formas de organização e nesses novos sujeitos coletivos de luta comum, a luta pelos direitos das mulheres, dos negros, dos quilombolas, da comunidade LGTQ, ou seja, fortemente presentes as questões relativas à gênero e raça. (PEREZ; SILVA FILHO, 2017).¹⁰

Nesse contexto, os coletivos quilombolas, ou, na “mão inversa” as comunidades quilombolas enquanto coletivos, tem a atenção específica do presente artigo. Nota-se que seja no estado do Rio Grande do Sul, bem como, nas regiões norte e nordeste os remanescentes de quilombos organizam-se nas suas terras originárias em torno de formas coletivas de convívio e de percepção do mundo, seja do espaço (território), seja das práticas sociais. Nesse sentido, é possível perceber as comunidades quilombolas como coletivos, para além de em alguns

¹⁰ É importante frisar que mesmo as questões ligadas aos direitos das minorias centradas em problemáticas relativas à questão de gênero, sexualidade, raça, cor, credo, etnia, se destaquem como demandas extremamente presentes na articulação dos coletivos, e que o presente artigo foque especificamente na realidade dos coletivos quilombolas, não significa que se esgotam nesses temas os direitos e demandas engendrados pelos coletivos. Pode-se identificar coletivos no que tange ao direito à cidade e ao processo de urbanização nos grandes centros (sobretudo); também coletivos ligados à educação, como educação popular, também podendo-se identificar a presença de coletivos entorno de questões relativas à produção cultural e artística, seja sob a forma da música, literatura, artes plásticas, etc. O que fica bastante claro, e bem demarcado em todos os casos trazidos ao debate no presente texto, é que algo comum à todos é uma ação política e social, mesmo no caso de coletivos de arte, por exemplo. Para maiores informações e possíveis aprofundamentos, sem a intenção de esgotar a produção nesse sentido, cabe apontar algumas publicações: (PEREIRA; GHEIRART, 2018); (MAZIVIERO; ALMEIDA, 2017); (MAGALHÃES DE LIMA, 2015); (GONÇALVES, 2010), entre outros.

casos efetivamente se constituírem a partir das próprias comunidades coletivos de luta e resistência pelos direitos dessas comunidades. (ARÊDA-OSHAI, 2017; QUADROS, 2015).

Esses novos movimentos podem ser identificados como movimentos políticos, sociais, e culturais, haja visto, que a intenção por meio de ações coletivas é a de modificar a sociedade e alterar as condições de percepção sobre e inserção de diversos grupos sociais em um plano real e cotidiano de igualdade entre os sujeitos. Os movimentos sociais como os coletivos tem na luta coletiva plural, e ao mesmo tempo singular, um modelo de combate aos mecanismos institucionais de apreensão dessas lutas e desses sujeitos, pois, o laço que se forma a partir desses novos sujeitos não decorre da institucionalização, mas sim da solidariedade. (MAIA, 2013). O vínculo que faz surgir os coletivos enquanto sujeitos políticos multitudinários, e os faz uma nova forma de organização dos sujeitos políticos, é o vínculo da “luta-em-comum” que lhes dá um “nome-em-comum”, e que os constitui pluralmente na singularidade de cada sujeito, e singularmente na pluralidade do coletivo enquanto sujeito e forma de organização política.

Nesse ponto, é importante frisar que justamente o que deve ser preponderantemente levado em conta para que determinada coletividade seja considerada uma comunidade remanescente de quilombos, ou seja, para que se considere como uma comunidade quilombola, não é a sua localização territorial – se urbana ou rural, mais ou menos erma – mas sim, uma história de resistência comum pelo território, mas muito mais, pela sua cultura, formação étnico-racial, pelas suas práticas sociais, pela sua ancestralidade, etc. (CERQUEIRA-NETO, 2020).¹¹ Veja-se que há uma implicação direta entre o estar em um determinado território com o processo de luta desenvolvido em-comum para se estar (ocupar) aquele lugar, como um meio social, como um espaço-tempo de constituição daqueles sujeitos por meio de processos históricos de luta e resistência contra os poderes hegemônicos institucionalizados seja a partir da estatalidade, ou não, mas certamente, não contra a Estado.

¹¹ Decreto 4887/2003: Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedural.

“Os coletivos não possuem formas institucionalizadas tais quais as de um sindicato, de um partido político ou mesmo de alguns movimentos sociais tradicionais, que com o desenvolvimento do processo histórico foram incorporando cada vez mais dispositivos formais à sua estrutura” (PEREZ; SILVA FILHO, 2017, p. 268), “o caráter rizomático e nômade dos coletivos somado à sua forma de organização independente, possibilita conexões inusitadas pela co-criação, pela justaposição e pela colisão, que redesenham outras dimensões possíveis da existência, ressaltando a preocupação com a alteridade e com outros mundos, coexistentes”. (MAZIVIERO; ALMEIDA, 2017, p. 8). Essa forma de organização coletiva, nômade, rizomática, descentralizada, plural e singular ao mesmo tempo, (a)temporal, que se faz ao mesmo tempo na precariedade e na duração, mostra claramente o sujeito multitudinário que toma forma, e desgasta as formas tradicionais de organização política e social, bem como, as formas tradicionais dos próprios movimentos sociais.

Nesse sentido, os coletivos quilombolas são um exemplo privilegiado de desnaturação das formas tradicionais seja de Estado, seja de comunidade, bem como, do próprio direito, pois, a organização do direito a partir do regime jurídico da propriedade pública e privada, perde totalmente o seu sentido aqui. Os coletivos quilombolas percebem o território de forma comunal e natural, fazendo parte da comunidade, e, aqui, entendendo-se território não apenas como uma representação métrica, mas sim, como o que há de humano, natural, inumano, material, imaterial, espiritual, etc. (ARÊDA-OSHAI, 2017). Veja-se, que se percebe uma nova forma de organização política, social, humana, bem como, uma outra forma de organização espaço-temporal a partir de uma cultura ancestral que está para além da estatalidade, e de suas instituições.

Os coletivos se mantém em uma efemeridade duradoura, movimentando-se estrategicamente por meio de práticas e ações pontuais de luta e resistência, mas ao mesmo tempo fazendo essa luta e resistência perdurarem no real, na cotidianeidade comum que une os sujeitos em uma luta que é comum nas pautas, nas práticas e nos “adversários”. Essa forma coletiva rompe com a necessariedade moderna de se escolher o caminho institucional como o único possível para resistir aos poderes instituídos. (MAZIVIERO; ALMEIDA, 2017). Veja-se que essa questão é naturalmente reveladora, pois, naturalmente o caminho institucional para a luta e resistência acabará limitando os movimentos dos sujeitos políticos na luta por direitos e na conquista de suas pautas, pois, lutar institucionalmente contra a própria institucionalidade é no mínimo paradoxal.

Claro que, aqui, é importante deixar claro que as coletividades quilombolas não necessariamente estão definidas dentro dessas características da temporariedade, (a)temporalidade, nômade, rizomática, embora, nem por isso não sejam coletivos. E mesmo, os coletivos formados a partir dessas coletividades no mais das vezes, justamente por essa ligação direta com aquela determinada comunidade quilombola, não assumem algumas dessas características. A partir de Arêda-Oshai (2017) é possível ter bastante claro que o que mais demarca os coletivos quilombolas enquanto coletivos sob a perspectiva *lato sensu*, dos coletivos urbanos, negros, LGBTQI+, feministas, culturais, é a partilha de uma luta “em-comum”, que se constitui em variadas lutas territoriais, culturais, ancestrais, que surgem e se nutrem de um modo-de-vida “em-comum”, de uma vivencia “em-comum”, sem que isso não implique conflitos, pois, aí se manifesta outra característica dividida com os demais coletivos urbanos que é a conservação da singularidade na pluralidade.

É justamente essa forma multitudinária de organização, de movimentos e práticas, que possibilita aos coletivos, e, em especial aqui aos coletivos quilombolas, agregar uma série de demandas, de atividades, de propostas, de movimentações, e de frentes de luta face aos poderes instituídos. As lutas por direitos nos coletivos nunca são estanques, nunca são limitadas à determinadas pautas, e nem por determinadas ações, mas sim, tem um caráter múltiplo tanto nas postulações, quanto nas ações do coletivo nas lutas por tais direitos e pelo seu lugar enquanto sujeitos. (MAIA, 2013). Como mostram Maziviero e Almeida (2017) os chamados coletivos urbanos tem pautas múltiplas, como o direito à cidade, a questão urbana, desenvolvimento sustentável, formas de manifestação artística, e em comum, para além da multiplicidade e diversidade de demandas entre si, tem práticas de luta na busca pela realização dessas demandas como a organização de cursos, eventos culturais, as formas de intervenção artística ou não na cidade, formas de intervenção no espaço público, como espaço comum, entre outras várias possibilidades que se interligam independentemente da luta travada.

Nesse sentido, os coletivos quilombolas também, tem demandas diversas, embora centradas na conservação de seu território. A questão é que a garantia de seu território implica a manutenção de sua cultura, uma determinada relação com a terra completamente diversa da tomada pela sociedade em geral, práticas de saúde, práticas alimentares, até mesmo práticas de convívio social que são possibilitadas dessa relação com o território. Desse ponto de vista, porquanto a luta central seja pelo território, ela está para além da acepção física, material do mesmo, pois, o território é constitutivo de um

modo-de-vida-em-comum consigo mesmo, com os outros, e com a própria terra e a sua biodiversidade. (ARÊDA-OSHAI, 2017).

É “o encontro de ‘múltiplas identidades’, que apesar das diferenças na política, cooperam tendo em vista o ‘benefício de uma relação em comum’” (SCHERER-WARREN, 2014, p. 18), e é nesse sentido, em que na verdade não se trata de múltiplas identidades, mas sim de singularidades múltiplas e de múltiplas singularidades, que em meio a um processo antagônico constante de resistência e luta se movem contra um sentido único no caminho de um sentido “em-comum”. “O signo do *comum* e do *qualquer* é, então, o da multidão, não o de uma nova unidade racial, cultural ou qualquer outra” (MATOS, 2014, p. 241), e por isso, ainda de acordo com o autor, é que as lutas da “multidão” por serem lutas das singularidades escapam ao esquema chantagista das estruturas e instituições estatais (e “imperiais”, por minha conta) de só perceber a possibilidade dos direitos inscrita nas lutas identitárias construídas pelo próprio Estado para aprisionar as identidades em uma possibilidade única. Se não fo(r)sse assim, permanece(ria) o quadro esquemático da estatalidade no qual as identidades são fixadas e as lutas por direitos se esgotam na negatividade da construção das identidades na sua diferença e não na sua multiplicidade singular. (MATOS, 2014).

Claro que aqui, vislumbrando-se especificamente os coletivos quilombolas pode-se percebê-los a partir de identificação única e meramente identitária no que tange à questão racial, e às lutas do movimento negro, no entanto, as lutas quilombolas se enviesam por outras questões que não são unicamente de constituição identitária com base na cor ou raça, mas sim, na relação direta como um modo de viver em comunidade, com uma determinada experiência social que extrapola as questões identitárias. Isso obviamente não significa que a condição racial não esteja também no centro da composição das lutas quilombolas, pois, afinal, são comunidades oriundas da experiência dos quilombos historicamente ligados à construção do negro no Brasil, sobretudo, tendo como central a figura do transgressor.

Nesse caminho, podemos apontar uma série de movimentos sociais que se enquadram na lógica e sistemática dos coletivos utilizando-se de variadas formas de manifestação e práticas insurrecionais contra os poderes instituídos seja pelo Estado, seja pelo “Império”. Nesse quadro de movimentos a partir de Scherer-Warren (2014) podem ser citados os Rolezinhos, o Levante Popular da Juventude, o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), que inclusive se articula com coletivos na cidade de São Paulo como os coletivos Periferia Ativa e Resistência Urbana, a Marcha das Vadias, que pode ser encarada como uma forma híbrida de movimento e manifestação, entre outros.

Porquanto, os coletivos tem como princípios basilares pelos quais se guiam e conformam um conjunto característico comum que os compõe, a horizontalidade, a não institucionalidade, a temporalidade e a auto-organização, o que demonstra uma atividade organizada e orientada de forma múltipla e plural que movimenta-se das mais variadas formas não institucionais de mobilização e participação democrática. (PÉREZ; SILVA FILHO, 2017). Essa perspectiva é que coloca os coletivos no centro do surgimento de novos movimentos sociais não institucionalizados e não hierarquizados que demandam para além de uma reordenação das instituições e esferas de participação democráticas tradicionais, a construção de uma nova democracia, ou, de um novo projeto democrático. E, embora, não assumindo todas essas características, os coletivos quilombolas se colocam enquanto sujeitos políticos na arena de luta por direitos, direitos que são seus democrática-constitucionalmente garantidos.

Nos coletivos quilombolas não é diferente, conforme já mencionado os coletivos são uma ponte de acesso dos movimentos aos direitos sociais, incluindo-se por esse meio as comunidades quilombolas. Atualmente existem diversas comunidades quilombolas espalhadas pelos Brasil, estas compostas por populações afro descendentes que em uma época de escravidão e inexistência dos direitos humanos, entre o século XVI e XIX, surgiram como um refúgio para escravos fugitivos que aglomeravam-se originando comunidades. Com efeito:

O quilombo – comunidade de escravos fugidos estabelecidos em um ermo qualquer – foi a mais segura maneira de um negro libertar-se da escravidão. Sob diversos nomes, temos registros de comunidades como estas em quase todas as regiões que conheceram a escravidão colonial. (MAESTRI, 1993, p. 66).

Mesmo após muitos anos do fim da escravidão, bem como as mudanças mundanas devido a aplicação dos direitos humanos; é evidente uma dificuldade remanescente por busca da igualdade e efetivação de direitos, onde os descendentes dessas comunidades possuem dificuldades para exercer direitos básicos assegurados de “forma integral” previstos constitucionalmente pelos poderes constituídos. Porquanto, os movimentos coletivos quilombolas há muito lutam para integrar-se pluralmente à uma sociedade que diz ser multiétnica e livre de preconceitos, no entanto, vem de encontro a inúmeras barreiras de preconceito. Nessa linha:

A sociedade brasileira atual traz as marcas do escravismo, quer seja, através do preconceito e da exclusão social, pois apesar do discurso de nação multi-étnica, o Brasil expressa seus preconceitos de forma dolorosa e variada, geralmente os chamados afro-brasileiros moram nas periferias das cidades, nos morros e favelas, quando não engrossam as fileiras dos desempregados, possuem subempregos mal remunerados, freqüentemente não conseguem concluir a educação básica, o que, apenas consolida sua posição de excluído e marginalizado (MARTINS, NISHJIMA 2010, p 59-69)

Nesse ponto, fica claro que os coletivos, como os já citados inclusive anteriormente no presente artigo, se inserem no campo dos movimentos sociais seja de forma clara denominando-se de coletivos, e agindo como tal, seja adotando outras nomenclaturas, estruturas e formas, mas, tendo em comum práticas de luta e resistência do e pelo comum. Se os movimentos sociais assumem uma variada gama de possibilidades entre o institucionalizar-se ou não; entre as múltiplas práticas de luta e resistência, escolhendo diversas e diferenciadas formas de manifestação, de posicionamento; entre pautas, demandas e direitos que no mais das vezes são comuns à todos os sujeitos e aos coletivos enquanto sujeitos; uma característica eles tem em comum, que é a forma multitudinária de mover-se e articular-se.

Dessa forma, repercute a necessidade da constituição e movimentações desses coletivos principalmente no que tange ao enfrentamento histórico das dificuldades de acesso à direitos e garantias, trazendo à tona as necessidades de discutir e promover representações a luz do que já é constituído. Verifica-se que no âmbito constitucional, apesar de existir previsão de garantias, ainda não há forte consolidação na execução direitos. Isso porque, o poder constituído, como já mencionado, precisa ser transposto pelas lutas constantes das comunidades para que não haja uma estabilização e venha a se tornar um direito pouco consolidado, ínfimo. Os movimentos quilombolas emergiram significativamente desde a Constituição Federal de 1988 que já fundamentava a garantia do art. 68. Contudo, em 2001, foi quando começou de fato o reconhecimento e autoidentificação das comunidades quilombolas, muito cultivado pelos agentes do movimento social negro, tendo um marco importante a partir de 2003 com o já citado Decreto 4.887 que determina a prática de demarcação das terras quilombolas e os procedimentos adotados em tal processo.

Tal reconhecimento garantiu a emissão do título definitivo da posse de terras de quilombos às comunidades reconhecidas pela certidão de reconhecimento das comunidades remanescentes, evidentemente não há todas, o que ainda permite a existência de um déficit gigantesco no que tange ao número de comunidades remanescentes de quilombos, e às terras

reconhecidas pelo Estado. Enfim, esse foi apenas o primeiro passo que, apesar de muito recente na história das comunidades, é absolutamente primordial para as demais lutas políticas, jurídicas e sociais, pois através disso que se induziu a articulação e organização política das comunidades a fim de ampliar a visibilidade para as comunidades e os direitos reivindicados. Nessa perspectiva, a luta é sobretudo territorial e cultural, pois, tem em uma dada apreensão do território a conformação de uma cultura.

3 A luta por direitos nos e dos coletivos quilombolas: (des)construindo culturas e territórios

O processo histórico desde o surgimento das comunidades quilombolas até a atualidade do poder constituído a partir da Constituição Federal de 1988, obteve relevantes mudanças e sobreposições da voz do movimento em prol de direitos que antes era absolutamente rechaçados. Isso porque, as comunidades através dos movimentos induzem o reconhecimento de suas lutas por amplas camadas da sociedade até atingir a significativa inclusão nos meios públicos e em políticas públicas específicas. Essas lutas agregam ao movimento desde questões como nomenclatura do movimento até a efetivação de garantias desde então oprimidas pelo poder constituído.

A redemocratização brasileira, apesar de importante para destaque de inúmeras garantias, evidencia o poder constituído como um poder a ser modificado, pois para além do que se apresenta na leitura dos dispositivos constitucionais, as comunidades quilombolas precisam exercer constantes resistências e reivindicações para manutenção de direitos supostamente assegurados pelo Estado, mas que na realidade são negligenciados. Assim, os movimentos das comunidades derivadas dos quilombos constituem a questão territorial e cultural, como uma questão política que se dá no plano do antagonismo, da resistência e da luta, não uma mera luta por reconhecimento, mas sim, por uma existência que é sua, singular e plural.

Nas palavras de Carril (2017), é de suma importância questionar a origem da cultura, porque ela advém de contatos e vivências presentes nas organizações sociais, ou seja, são relações sociais constituídas por confrontos e silenciamentos, expressados pelo controle social que ora optam por reconhecer a diversidade dos movimentos, ora optam por rechaçá-las de acordo com o ganho político. A inconstância das garantias e da proteção do estado reestabelece a luta em prol da presença territorial fundada no coletivo.

Evidencia-se, assim, a importância da manutenção da luta das comunidades pelo seu entendimento de espaço terra/território como uma ocupação coletiva da comunidade, não individual como muitas vezes se oportuniza o Estado e o poder constituído. Adentrando neste ponto, apesar da constância e da incessante luta diária pelo reconhecimento dos direitos territoriais, culturais e sociais, as relações sociais estabelecidas pelas comunidades pouco se dão através da agricultura proporcionada pelas terras reconhecidas aos quilombos. Isso porque, reforçando a supressão capitalista, é proeminente a existência de articulações políticas que buscam desmerecer os interesses comunitários em prol de interesses institucionais e mercadológicos.

Por exemplo, no tocante ao estado do Pará, e especificamente à região do Marajó na qual há um grande número de comunidades remanescentes de quilombos, as lutas desses coletivos quilombolas são antes de mais nada lutas pelo território que é seu por direito, e pela manutenção de uma cultura e de um modo de vida ancestral que está diretamente ligado à compreensão sobre a terra e ao uso que lhe é destinado, bem como, quanto ao modo de produção que envolve essa relação. Nesse contexto, os conflitos pelas terras ligados ao agronegócio e a práticas industriais de agricultura impõe aos coletivos quilombolas desde limites territoriais indevidos, até uma cultura que não é a sua, e a própria ameaça constante de expropriação e aniquilação daquelas comunidades. (ARÊDA-OSHAI, 2017). Com efeito:

Além de contaminarem as terras e as águas deliberadamente com agrotóxicos, construíram cercas impedindo o movimento dos quilombolas nas terras onde nasceram, cresceram e das quais dependem para sua reprodução física e cultural. Vigilantes armados e cercas elétricas vêm impedindo o acesso dos quilombolas aos territórios de pesca, de caça, de cultivo de roças e extrativismo, a exemplo do açaí. (ARÊDA-OSHAI, 2017, p. 54).

Isso deixa bastante cristalino a importância vital da concessão da titulação¹² da terra – do território – para as comunidades quilombolas, pois, assim, vislumbra-se uma maior e eficaz proteção às terras referentes à comunidade. Apesar da Constituição Federal de 1988

¹² “O Instituto Nacional de Reforma Agrária, por força de lei Federal, é o órgão responsável pela titulação dos territórios quilombolas no Brasil. O processo para o reconhecimento e regularização das áreas quilombolas possui várias etapas. São elas: 1) Autodefinição Quilombola – obtenção da Certidão de Autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares; 2) Elaboração do RTDI - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas. Este tem por objetivo identificar os limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos; 3) Publicação do RTDI; 4) Portaria de reconhecimento – publicação de portaria no Diário Oficial da União e dos estados que reconhece os limites do território quilombola. 5) Decreto de desapropriação – no caso em que há imóveis privados (títulos ou posses) incidentes no território. 6) Titulação – titulação mediante a outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída”. (RIO GRANDE DO SUL, 2020).

garantir o direito à titulação às comunidades remanescentes de quilombos, o processo é bastante arrastado, e com muitas problemáticas que podem surgir no meio do caminho. O que não se pode discutir, e se deve ter claro, é que frente ao poderio do latifúndio e do agronegócio, as comunidades quilombolas consideram vital a titulação de suas terras por parte do Estado, haja visto que “a titulação serve de escudo contra as investidas de invasores e pode solucionar situações de ameaças e conflitos abertos nas quais se encontram várias comunidades quilombolas”. (ARÊDA-OSHAI, 2017, p. 53).

Arêda-Oshai (2017) aponta que o estado do Pará, embora tenha tido de maneira tardia a introdução da mão-de-obra escravizada, era em 2017 o quarto no ranking nacional de estados com comunidades quilombolas, à época com 258 comunidades, estando os coletivos quilombolas presentes em 56 dos 144 municípios do Pará. Pelos números atuais da Fundação Palmares (2020), o estado do Pará ainda figura em quarto no ranking nacional com um total de 263 comunidades quilombolas, reconhecidas pela Fundação Palmares, podendo o número de comunidades identificadas ser maior.¹³ Ainda de acordo com Arêda-Oshai (2017) naquele ano o número total de comunidades quilombolas tituladas no estado do Pará era de 108 comunidades, o que indicava o maior número de comunidades tituladas em um dos estados da Federação. Hoje, de acordo com o INCRA (2020a), com números encontrados apenas referentes à Belém e Santarém, respectivamente há 2 comunidades tituladas e uma com titulação parcial; e 1 ma comunidade titulada. É importante frisar que uma das comunidades citadas por Arêda-Oshai (2017) como uma das que mais enfrentava conflitos fundiários, a comunidade Gurupá situada no município de Marajó, ainda hoje não obteve a titulação referente ao seu território.

Veja-se que nesse ponto, embora, haja avanços após a promulgação da Constituição Federal de 1988, e principalmente após as alterações legislativas no caminho da concretização, garantia e defesa dos direitos dos coletivos quilombolas aos seus territórios, os avanços ainda são por demais lentos, sobretudo, no que se relaciona com o processo de titulação das terras. O que denota especial atenção aqui, é o território compor a cultura das comunidades, a partir e para além da própria relação cultural que os coletivos quilombolas

¹³ Atualmente pelos dados da Fundação Palmares (2020) o estado do Maranhão (MA) é o que tem o maior número de comunidades reconhecidas com 839, sendo dessas 583 certificadas, seguido da Bahia (BA) com 821 comunidades reconhecidas, sendo dessas 668 certificadas, de Minas Gerais (MG) com 400 comunidades reconhecidas e 313 certificadas, do Pará (PA) com 263 comunidades reconhecidas e 205 dessas certificadas, e do estado de Pernambuco (PE), com 195 comunidades reconhecidas, e dessas, 149 certificadas, sendo os 5 estados da Federação com o maior número de comunidades reconhecidas.

tem com o território, que é constitutivo de sua cultura, e à determina em questões relacionadas à saúde, educação, alimentação, etc.

No estado do Rio Grande do Sul hoje, temos 146 comunidades quilombolas identificadas, das quais 90% estão certificadas pela Fundação Palmares (RIO GRANDE DO SUL, 2020). De acordo com a própria Fundação Palmares (2020), o Rio Grande do Sul é o sexto estado da federação no ranking das comunidades quilombolas reconhecidas, ao número de 136 comunidades, tendo a sua totalidade certificada. Porquanto, e vejam a discrepância, de acordo com Rio Grande do Sul (2020) apenas 2 comunidades são tituladas, e 3 comunidades possuem título parcial, informação essa corroborada pelo próprio INCRA (2020a).

Especificamente no que tange ao município de Santa Maria, no qual se localiza a Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), desenvolvedora do projeto de pesquisa no qual se insere o presente artigo, há o registro 2 comunidades quilombolas, a comunidade Arnesto Penna Carneiro (Recanto dos Evangélicos), (RIO GRANDE DO SUL, 2020; INCRA 2020b). De acordo com INCRA (2020b), o processo de titulação da comunidade quilombola, fora aberto no ano de 2006, ou seja, há 14 anos, o que explicita a morosidade e lentidão da concessão da titulação refere ao seu território, bem como, o descaso estatal para com os direitos territoriais – não apenas, é claro – garantidos constitucionalmente à essas comunidades por serem remanescentes de quilombos.

Ainda de acordo com o INCRA (2020a) o processo de titulação referente à comunidade Arnesto Penna Carneiro encontra-se tramitando, tendo a comunidade já elaborado o RTDI (Relatório Técnico de Delimitação e Identificação), mas ainda não havendo portaria para o reconhecimento do mesmo. A comunidade remanescente de quilombos Arnesto Penna Carneiro¹⁴ localizada no município de Santa Maria como já referido, engloba uma área de 264,2000 hectares, habitada por 16 famílias, lutando pelo reconhecimento de seu território, um direito que é seu, porém, negado pelo Estado. Na experiência paraense já trazida, fica mais evidente a importância da questão territorial, bem

¹⁴ Tal comunidade quilombola tem origem a partir da chegada da família Penna à região nos anos de 1800, sendo uma família de portugueses empenhada no processo de povoamento da região, que a partir de sua chegada teve uma grande ascensão social, sendo uma família de importante papel no povoamento da região em que hoje se localiza Santa Maria, bem como, para a própria cidade. É importante destacar que os escravos para os quais foram deixadas as terras que hoje compreendem a comunidade, tinham ligação com a família Penna. “Segundo a análise dos registros de batismo e casamento realizados por Rubert, verificou-se que foi, possivelmente, de dentro da escravaria de José Fernandes Penna, filho de Manoel Fernandes Penna, que se originou a escrava Balbina, mãe de cinco dos seis legatários que receberam por herança a área no interior da qual se encontra situada hoje a comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro. Foi para seis descendentes diretos de escravas que Ambrozina Celestina Penna, viúva de Manoel Fernandes Penna, deixou em testamento a área de terras que deu origem ao território negro que acolhe, atualmente, a comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro”. (MONTEIRO, 2012, p. 86).

como, os sistemáticos conflitos territoriais e fundiários que permeiam a luta dos coletivos quilombolas.

A disseminação de conflitos territoriais no estado do Pará ganhou grande evidência quando, entre os dias 08 e 11.05.2017 a Malungu ocupou a sede da Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (SR-INCRA). O ato político pretendeu denunciar a morosidade do Estado brasileiro nas titulações dos territórios quilombolas e, em decorrência, as situações de violência que vulnerabilizam várias comunidades quilombolas no Pará. (ARÊDA-OSHAI, 2017, p. 57).

Nesse contexto, se percebe claramente um modo de ação política bastante usual pelos coletivos em suas mais diversas formas e composições, bem como, em seus mais variados campos de luta, o que denota o viés político das lutas dos coletivos quilombolas e evidencia a sua ligação aos coletivos *lato sensu*, e, até mesmo, à organização multitudinária da luta, pois, a luta se dá pelos mesmos motivos, e contra os mesmos agentes. E, se a luta por território é uma marca indelével dos coletivos quilombolas, é porque o território compõe um tecido vivo de práticas sociais das mais diversas, ligadas à processos de cura, à espiritualidade, à passagem e conservação do conhecimento, à preservação da memória, à relação com a natureza, com a terra, e com os seres, materiais e imateriais (espirituais) que a habitam, forjando efetivamente uma culturalidade que tem no território enquanto espaço-tempo social, o centro de constituição e conservação dos coletivos quilombolas.

Na análise sobre a comunidade quilombola de Arnesto Penna Carneiro se encontra essa ligação que é cultural com o território, o território não é apenas o lugar aonde se habita, no qual se mora, mas sim, é um ambiente de convívio, de crenças, de saberes, ou seja, de uma cultura que se constrói a partir do, e com o território. No trabalho de Monteiro (2012), nota-se isso de maneira clara nos relatos sobre as técnicas de plantio baseadas nas fases lunares, os saberes curativos compartilhados pelas mulheres, que se dão através da flora da região a partir de plantas e chás, constituindo toda uma relação com a terra, que é típica de uma comunidade rural/agrícola que tem no cultivo da terra a sua subsistência e a sua fonte de renda. Ainda, a relação direta com os produtores da região para o próprio plantio e cultivo da terra, mostra a relação da comunidade Arnesto Penna Carneiro, em uma região tomada por propriedades rurais e voltada para o agronegócio, deixando bastante evidente a importância de se obter a titulação do território.

“Por essa razão é que se afirma que os territórios são imprescindíveis para reprodução física e sociocultural. É deles que são extraídas, mas também construídas as condições

imateriais, mas também materiais para a reprodução do coletivo, a exemplo de alimentos, plantas e animais utilizados para fins terapêuticos". (ARÊDA-OSHAI, 2017, p. 59). Nesse sentido, se tem claro a relação que permeia os coletivos quilombolas no geral, independente de aonde se localizem, ou, em qual estado da Federação estejam localizados, pois, a relação com o território é permeada por uma relação múltipla entre seres materiais e imateriais, reais e imaginários, mundanos e espirituais, humanos e naturais, que é própria e constitutiva de uma cultura que deve ser mantida.

"As relações, nem sempre harmoniosas, desenvolvidas entre pessoas, espíritos de mortos e seres encantados são regidas por princípios éticos que indicam a valorização e respeito ao ambiente e a todos os seres vivos que se movimentam e interagem nos territórios, independente da aparência que exibam". (ARÊDA-OSHAI, 2017, p. 59). Essa relação constitutiva de uma cultura e de um modo de vida também está presente na comunidade quilombola de Júlio Borges, localizada no município de Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul, em que há o cultivo da terra e a relação com o território como algo central na construção coletiva da cultura daquele lugar, e daquelas pessoas descendentes de escravos, que forjam uma relação social, e uma cultura próprias ligadas ao habitar – com um significado bem mais amplo, como já mostrado no presente artigo – aquele lugar. (QUADROS, 2015).

Segundo dados do INCRA (2020b) o processo de titulação do território que compreende o coletivo quilombola de Júlio Borges data de 2006, processo nº 54220.001414/2006-94. É importante notar que o processo de titulação que envolve a comunidade de remanescentes de quilombo de Júlio Borges é bastante complexo, e une uma série de peculiaridades que dificultam a titulação da área por parte da comunidade quilombola. Algumas dessas questões são técnicas, e iremos mencionar, mas, sem aprofundá-las, como é o caso do RTDI não conclusivo. No entanto, outras questões envolvem diretamente a titulação das terras, e, logo, o território, o que mais nos interessa aqui. (QUADROS, 2015).

De acordo com Quadros (2015) os conflitos fundiários envolvem naturalmente os processos de demarcação, titulação e desintrusão, dos territórios referentes aos coletivos quilombolas, algo que não é peculiar somente do estado do Rio Grande do Sul, como visto na análise dos coletivos quilombolas paraenses, e dos conflitos fundiários que envolvem a questão no Pará. Como relata Quadros (2015, p. 54) sobre outros coletivos próximos ao de Júlio Borges, os quais se vinculam a esse não só pela proximidade geográfica, como também, por relacionarem-se ao mesmo tronco de parentesco da comunidade quilombola de Júlio

Borges “no início deste ano, os habitantes de Rincão dos Caixões precisaram realizar uma ocupação forçada das terras tituladas que passaram pelo processo de desintrusão”. Essa ocupação se deu devido ao granjeiro que ocupava a área desapropriada se negar a retirar-se da mesma, o que importou para as famílias de Rincão dos Caixões¹⁵ a ocupação forçada.

“Na Comunidade do Sítio¹⁶, ainda que não tenham precisado fazer a invasão da área titulada, o processo foi antecedido por dispositivos de intimidação das famílias que ali vivem, uma vez que tiveram os acessos às áreas de moradia e ao olho d’água fechados pelo proprietário lindeiro”. (QUADROS, 2015, p. 54). Essa problemática deixa bastante evidente a importância da titulação das terras, e do território em si, para o desenvolvimento da cultura dos coletivos quilombolas em meio a uma cultura de relação com o território e tudo que o compreende, que é completamente diversa da relação comumente tida com a terra por parte dos proprietários rurais, e até mesmo do próprio Estado, em uma lógica de expropriação e produção capitalista de riqueza.

Em relação ao coletivo quilombola de Júlio Borges, o conflito fundiário se apresenta extremamente multifacetado, no que tange ao território em si, como também, e principalmente no que se relaciona com os sujeitos que habitam o território compreendido pelo coletivo quilombola Júlio Borges. Isso implica socialmente uma problemática que envolve a própria relação de, ao querer que as terras sejam devidamente demarcadas, e sejam tituladas, ao mesmo tempo, não querem que isso implique em um desfazimento de laços que se criam com os que ali habitam, bem como, os remanescentes de quilombos entendem a precariedade e a expropriação que constitui outros que ali também vivem. Com efeito:

A área titulada ao coletivo não pertence a particulares, mas sim ao Estado, e o processo de desintrusão, não envolveu a retirada de proprietários empoderados, mas, sim, de indígenas e famílias de posseiros. A particularidade deste evento provocava cortes nas relações que vinculavam as coletividades que vivem na região, e estes cortes replicavam nas próprias relações dos mediadores do Estado com os quilombolas. Visando cumprir com o previsto no Artigo 68 da Constituição Federal, regulamentado através do decreto 4887 de 2003, o Estado, por intermédio da ação do INCRA e da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, notificou o coletivo Kaingang da Borboleta e as famílias de posseiros a deixarem o local. Como represália a esta notificação, que ocorreu no início do ano de 2013, dirigiu-se ao povoado, o já mencionado coletivo Kaingang chegado da Terra Indígena da Guarita, que escolheu permanecer no local enquanto aguardam a definição sobre a demarcação da Borboleta. O cumprimento da lei colocava o Estado como mediador

¹⁵ De acordo com o INCRA (2020a) a comunidade de remanescentes de quilombos Rincão dos Caixões é uma das 2 comunidades quilombolas tituladas no Rio Grande do Sul. O território do coletivo quilombola se encontra no município de Jacuizinho (RS), ocupando um território de 226,1684 hectares, e, engloba 22 famílias.

¹⁶ Sobre o coletivo quilombola do Sítio não se encontrou dados desse ano sobre o processo de titulação.

das relações dos quilombolas com o seu território, mas não com estas alteridades. (QUADROS, 2015, p. 55).

Logo, o conflito que se materializa no coletivo quilombola de Júlio Borges implica um estar “em-comum” daquelas comunidades ali pertencentes, que implica um tratamento diverso por parte do Estado, no sentido de compor territorialidades, e alteridades, que, embora, o território seja por direito dos remanescentes de quilombos de Júlio Borges, não estão necessariamente em conflito, pois, passam por um mesmo processo de expropriação e precarização imposto pelo Estado e pela sociedade, a partir do descaso para com essas comunidades, para com esses sujeitos.

Nota-se que a luta é constante nas comunidades que prosperam em uma produção coletiva não se inserindo na perspectiva de uma agricultura em escala industrial e na exploração fundiária, o que agrava e radicaliza os processos e conflitos para a manutenção de direitos comuns, e de um outro modo de produção, que se confronta com muitos interesses de produção capitalista, consequentemente, sendo um dos grandes problemas na manutenção dos territórios quilombolas, e no processo de titulação. A resistência dos coletivos quilombolas ultrapassa aos espaços territoriais fundiários privados, e se coloca de encontro ao próprio Estado que deveria garantir esses direitos, mas também está inserido na lógica proprietária, e, por consequência, no modo de produção capitalista.

[...] gostaria de chamar atenção para o comportamento político dos quilombolas ao contestarem o Relatório elaborado pelo INCRA. Além de revelar um modo “outro” de fazer política, que nos impele e nos obriga a levar a sério os conceitos quilombola, esta atitude anuncia algo de sua territorialidade que replica nas próprias relações com a Política Nacional de Titulação e com o Estado como um todo. (QUADROS, 2015, p. 89).

O que parece bastante claro, é que a perspectiva quilombola de compreensão e apreensão do território não se relaciona com o modo de produção capitalista, nem com o que Hardt e Negri (2016) denominam de república da propriedade, ou seja, do regime jurídico unicamente possível desde a modernidade, que é o da propriedade, seja pública, seja privada. Pois, a *mirada* quilombola sobre o território, seu modo de relacionar-se, e conviver territorialmente, pois o território para os quilombolas não é somente habitado, mas sim, e principalmente (con)vivido, está inscrito no comum¹⁷.

¹⁷ A partir de agora, sempre que se utilizar o termo comum sem aspas, estará se referindo ao comum enquanto modo de produção, porquanto, quando o termo comum for utilizado entre aspas, estará se referindo ao “comum” enquanto sujeito.

Para Hardt e Negri (2016) o comum designa a riqueza comum do mundo material, ou seja, o ar, a água, os frutos da terra, e tudo que decorre diretamente da natureza, do meio ambiente. Por quanto, comprehende também os resultados da produção social, da produção do “comum”, sejam conhecimentos, saberes, imagens, signos, códigos, afetos, etc. pois, é nessa linha que o território sob o viés de compreensão dos coletivos quilombolas é um ambiente “em-comum”, é fruto do “comum”, e é instância do comum, de um modo de produção comum, e, não, proprietário-capitalista.

“Esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8). Nesse contexto, é que Negri (2016b) deixa bastante claro que o comum não é propriedade, pois é diverso do regime de apropriação privada do comum nas suas duas formas, sendo um outro modo de produção, pois, não é “a apropriação do público (do patrimônio do estado, dos bens públicos e dos serviços públicos, etc.) pela esfera privada e, segunda forma, a apropriação do que chamamos de natureza, ou seja, os bens da terra e do ambiente, as potências físicas da vida, etc”. (NEGRI, 2016b, p. 2).

“O importante é reconhecer o comum como modo de produção na nossa sociedade e como produto fundamental do trabalho de todos” (NEGRI, 2016b, p. 8), e, assim reconhecendo, reconhecer o “comum” enquanto o sujeito desse modo de produção, ou seja, percebendo o comum sob uma dupla perspectiva em que o “comum” produz o comum, estando “em-comum”, o que se dá com nítida clareza nas práticas produtivas quilombolas, e na sua cosmovisão sobre o território, a natureza, a produção de saberes, que forjam uma cultura que imbrica necessariamente “comum” e comum.

Desse modo, os coletivos quilombolas se colocam como no plano de um sujeito “comum”, que está ancorado em um modo de produção comum que não se insere na lógica proprietária e capitalista, seja pelo regime privado, seja pelo viés estatal. Portanto, verifica-se que a luta se revigora a cada dia, sendo sempre importante sua definição nos pequenos detalhes para impactar desde as pequenas formas de constituição e manutenção cultural, pois ainda que constante, a construção da luta política pela manutenção e garantia de uma cultura diversa se insurge lado-a-lado com a iminente ameaça de desaparecimento e fragilidade ao movimento induzida pelas políticas capitalistas privadas e estatais.

Considerações finais

Partindo-se do pressuposto de que há um novo sujeito político constituído, qual seja, o “comum”, sujeito esse multitudinário e plural, e, que a partir dessa nova subjetividade constitui-se, ou, pelo menos, pode se constituir um “novo” modo de produção comum, compreendeu-se os coletivos quilombolas inseridos nessa nova ambiência, e como um novo sujeito “comum”, ou, como um sujeito que constitui o “comum”.

Desde esse contexto, é importante inserir os coletivos, e, os coletivos quilombolas, oriundos de comunidades remanescentes de quilombos na perspectiva dos movimentos sociais, tendo como pano de fundo a teoria dos movimentos sociais, mas, avançando na direção de uma percepção aberta do que sejam os movimentos sociais, e do modo como eles se compõe, inseridos nos movimentos multitudinários, abrigando sob esse novo paradigma também os coletivos quilombolas como sujeitos antagonistas, e de resistência.

Dessa forma, fica claro na análise das experiências quilombolas trazidas pelo artigo, que sim, os coletivos quilombolas se colocam como sujeitos em luta, a partir de movimentos de resistência, e, sendo antagonistas tanto ao Estado, como ao domínio do privado. Essa luta empreendida pela manutenção de uma cultura se dá, sobretudo, a partir da concepção de território, não apenas como um lugar a ser habitado, mas como um ambiente “em-comum” a ser convivido, aonde há um “ser-em-comum”, um “fazer-em-comum”, e um “estar-em-comum”, onde sujeito e território formam o comum, pois, são o “comum”.

Referências

- ARÊDA-OSHAI, Cristina Maria. “Tudo é importante, mas nossa bandeira de luta, mesmo, é o território”. *Revista Aceno*, Cuiabá, V. 4, Nº 8, p. 49-67, ago-dez. 2017.
- BELTRÃO, Breno Neno Silva; CAVALCANTE, Jane Felipe. Jovens Quilombolas Em Movimento: A Luta Pela Efetivação De Direitos Humanos Em Salvaterra – Pará, *Revista Dir. Gar. Fund.*, Vitória, v. 17, n. 2, p. 51-80, jul./dez. 2016.
- BERNARDES, Márcio de Souza. *A (Re) Invenção do Comum no Novo Constitucionalismo Latino-Americano: ecologia política, direito e resistência na América Latina*. Florianópolis: UFSC, 2017, 311 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. "Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que estabelece: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Diário Oficial da União, Brasília, DF: Presidência da República, 5 out. 1988.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. "Artigo 215, de 5 de outubro de 1988. § 1º Seção II - Da Cultura. Título VIII - Da Ordem Social. Capítulo III - Da Educação, da Cultura e do Desporto. Define que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Diário Oficial da União, Brasília, DF: Presidência da República, 5 out. 1988.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. "Artigo 216, de 5 de outubro de 1988. § 5º Título VIII - da Ordem Social. Capítulo III - Da Educação, da Cultura e do Desporto Seção II Da Cultura. Estabelece que ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". Diário Oficial da União, Brasília, DF: Presidência da República, 5 out. 1988.

BRASIL. *Lei n. 7.668, de 22 de agosto de 1988*. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF: Presidência da República, 23 ago. 1988.

BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da União, Brasília, DF: Presidência da República, 21 nov. 2003.

BRASIL. *Resolução CNE/CEB n. 8, de 20 de novembro de 2012*. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, DF: MEC/CNE/CEB, 21 nov. 2012. Seção 1, p. 26.

BRASIL. *Resolução CD/FNDE n. 26, de 17 de junho de 2013*. Conselho Deliberativo. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar - PNAE. Diário Oficial da União, Brasília, DF: MEC/CD/FNDE, 18 jun. 2013.

BRASIL. *Ministério da Educação. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira*. Censo Escolar da Educação Básica de 2013. Brasília: MEC/INEP, 2014.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, vol.22, Nº 69, p. 539-564, 2017.

CERQUEIRA-NETO, Sebastião Pereira Gonçalves de. Quilombos no Brasil, Uma Condição Geopolítica de Confinamento e Resistência aos Arquétipos Territoriais Dominantes: o caso de Helvécia no extremo sul da Bahia. *Revista Biblos*, Coimbra, Nº 6, p. 29-54, jan-dez. 2020.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)*. Disponível em:
<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-20-07-2020.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2020.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos Sociais na Contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, V. 16, Nº 47, p. 333-361, 2011.

GONÇALVES, Fernando do Nascimento. Poéticas políticas, políticas poéticas: comunicação e sociabilidade nos coletivos artísticos brasileiros. *Revista E-Compós*, Brasília, V. 13, Nº 1, p. 1-14, jan-abr. 2010.

GUIMARAENS, Francisco de. Spinoza e o Conceito de Multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, V. 9, n. 29, p. 152-173, 2006.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução: Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução: Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem Estar Comum*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HOFFMAM, Fernando. *Do Cosmopolitismo ao “Comumpolitismo” Enquanto Um Novo Ambiente Para os Direitos Humanos na Era do Império*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

INCRA. *Acompanhamento dos Processos de Regularização Quilombola*. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/andamento_processos.pdf. Acesso em: 23 dez. 2020. 2020a.

INCRA. *Relação dos Processos de Regularização de Territórios Quilombolas Abertos*. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos_abertos.pdf. Acesso em: 23 dez. 2020. 2020b.

MAGALHÃES DE LIMA, Carlos Henrique. A Cidade em Movimento: práticas insurgentes no ambiente urbano. *Revista Oculum Ensaios*, Campinas, V. 12, Nº 1, p. 39-48, 2015.

MAIA, Gretha Leite. A Juventude e os Coletivos: como se articulam novas formas de expressão política. *Revista Eletrônica do Curso de Direito UFSM*, Santa Maria, V. 8, Nº 1, p. 58-73, 2013.

MARTINS, Luciana Aparecida Ramos; NISHIJIMA Toshio. Preservação Ambiental E Qualidade De Vida Em Comunidades Quilombolas. *Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental REGET-CT/UFSM*, Santa Maria, V. 1, Nº 1, p. 59-69, 2010

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MAZIVIERO, Maria Carolina; ALMEIDA, Eneida de. Urbanismo Insurgente: ações recentes de coletivos urbanos ressignificando o espaço público na cidade de São Paulo. *Anais do XVII ENANPUR*, São Paulo, V. 17, Nº 1, p. 1-18, 2017.

MIRANDA, S. A. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro: ANPED; Campinas: Autores Associados, v. 17, n. 50, p. 369-498, maio/ago. 2012.

MONTEIRO, Cristiano Sabroza. “*Negros Em Terra de Italianos*”: etnografia da migração de moradores da comunidade remanescente de quilombos de Ernesto Penna Carneiro de Santa Maria, RS, para Caxias do Sul, RS. Rio Grande do Sul: UFSM, 2012, 191 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2012.

NEGRI, Antonio. *5 lições sobre o império*. Tradução: Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

NEGRI, Antonio. O Comum Como Modo de Produção – *Caderno de Leituras* Nº 52. Tradução: Bernardo Romagnoli Berthonico. Belo Horizonte: Edições Chão de Feira. 2016b. Disponível em:
https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2016/10/52_chaodafeira_AntonioNegri.pdf. Acesso em: 25 dez. 2020.

PEREIRA, Simone Luci; GHEIRART, Oziel. Coletivos de música eletrônica em São Paulo: usos da cidade, culturas juvenis e sentidos políticos. *Revista E-Compós*, Brasília, V. 21, Nº 3, p. 1-17, set-dez. 2018.

PEREZ, Olívia Cristina; SILVA FILHO, Alberto Luís Araújo. Coletivos: um balanço da literatura sobre as novas formas de mobilização da sociedade civil. *Revista Latitude*, Maceió, V. 11, Nº 1, p. 255-294, 2017.

QUADROS, Milena Silvester. *O Próximo do Território Quilombola: a cosmopolítica do dos moradores de Júlio Borges*. Rio Grande do Sul: UFRGS, 2015, 234 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2015.

RIO GRANDE DO SUL. *Atlas de Desenvolvimento Socioeconômico Rio Grande do Sul*. Disponível em: <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/comunidades-quilombolas>. Acesso em: 23 dez. 2020.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações Às Redes de Movimentos Sociais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, V. 21, Nº 1, p. 109-130, jan-abr. 2006.

SCHERER-WARREN, Ilse. Dos Movimentos Sociais Às Manifestações de Rua: o ativismo brasileiro no século XXI. *Revista Política e Sociedade*, Florianópolis, V. 13, Nº 28, p.13-34, set-dez. 2014.

SILVA, Paulo Sérgio. Revista Identidade! São Leopoldo, V. 15, Nº 1, p. 51-64, jan-jun 2010.

SZANIECKI, Barbara. *Estética da multidão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.