



DOS QUILOMBOS AO *QUILOMBISMO*: POR UMA HISTÓRIA COMPARADA DA LUTA ANTIRRACISTA NO BRASIL (NOTAS PARA UM DEBATE)¹

*Gerson Theodoro (Togo Ioruba)*²

*Wallace Moraes*³

*Flávio Gomes*⁴

Resumo: Neste artigo ensaiamos uma reflexão teórica sobre as dimensões atlânticas e de história comparada. Partindo dos estudos sobre quilombos e os movimentos contemporâneos de luta pela terra como os remanescentes quilombolas propomos uma avaliação metodológica sobre o uso de algumas categorias no campo da sociologia e da Ciência Política.

Palavras-chaves: quilombo; revolução social; movimentos antirracistas.

FROM MAROONS TO QUILOMBISMO: FOR A COMPARATIVE HISTORY OF THE ANTIRACIST FIGHT IN BRAZIL (NOTES FOR A DEBATE)

Abstract: In this article, we rehearsed a theoretical reflection about the Atlantic dimensions and comparative history. Based on the studies of maroon and contemporary movements of struggle for land, as the maroon remnants, we propose a methodological evaluation of the use of certain categories in the field of sociology and political science. Partindo dos estudos sobre quilombos e os movimentos contemporâneos de luta pela terra como os remanescentes quilombolas propomos uma avaliação metodológica sobre o uso de algumas categorias no campo da sociologia e da Ciência Política.

Keywords: maroon; social revolution; antiracist movements.

DES MARRONNAGE AU QUILOMBISMO: POUR UNE HISTOIRE DE COMPARAISON DE LA LUTTE ANTIRACISTE AU BRÉSIL (NOTES POUR UN DEBAT)

Résumé: Dans cet article nous essayons une réflexion théorique sur les dimensions atlantiques et de l'histoire comparative. En partant des études sur marronnages et les mouvements contemporains de lutte pour la terre comme les restes marronnes, nous proposons une évaluation méthodologique sur l'utilisation de certaines catégories dans le champ de la sociologie et de Science Politique.

Mots clés: marronnage; révolution sociale; le mouvement antiraciste.

DE LOS QUILOMBOS AL QUILOMBISMO: POR UNA HISTÓRIA COMPARADA DE LA LUCHA ANTIRRACISTA EN BRASIL (NOTAS PARA UN DEBATE)

1 Este artigo traz reflexões de projetos de pesquisas financiados pelo CNPq (projeto “Raça e Democracia no Brasil Contemporâneo”) e pela FAPERJ (sub-projeto “Intelectuais Negros: memórias e trajetórias”) do programa Cientista do Nosso Estado).

² Doutorando no programa de pós-graduação em História Comparada - PPGHC/UFRJ.

³ Doutorando no programa de pós-graduação em História Comparada - PPGHC/UFRJ.

⁴ Professor do departamento de Ciência Política e professor do Instituto de História da UFRJ.



Resumen: Este artículo es un ensayo una reflexión sobre las dimensiones atlánticas y de la historia comparada. Partiendo de los estudios sobre quilombos y los movimientos contemporáneos de la lucha por la tierra como los remanecientes quilombolas, proponemos una evaluación metodológica frente al uso de algunas categorías en el campo de la sociología y de la Ciencia Política.

Palabras-clave: quilombo; revolución social; movimientos antirracistas.

Como conectar ideário e simbologias dos quilombos do passado escravista no Brasil, com a emergência da problemática dos quilombolas remanescentes, especialmente a reparação e as ações dos movimentos sociais? Neste artigo reunimos idéias -- frutos de trajetórias acadêmicas diversas -- para pensar os quilombos contemporâneos e seus desdobramentos nas lutas antirracistas. Pouco considerada na literatura teórica sobre movimentos sociais e políticos, as demandas quilombolas, quais sejam, luta pela terra por populações negras camponesas (comunidades negras rurais remanescentes de quilombos) tem um percurso histórico -- secular -- a partir do qual a sua dimensão antiescravista cedeu lugar ao enfrentamento antirracista já no alvorecer do século XX, longo período de pós-emancipação.

Imagens de *consciência negra*, heróis, símbolos étnicos e mesmo a maior -- talvez mais explícita -- expectativa de reparação da população negra foram concebidas em torno dos quilombos, fundamentalmente o seu passado histórico. O que foram e representaram e o que são hoje os quilombos? Imagens e significados foram -- e são -- permanentemente ressemantizados. O que ainda sabemos muito pouco é como quilombo se transformou em *quilombismo*. Em meados da década de 1950, Abdias do Nascimento, certamente a principal liderança na luta contra o racismo no Brasil do século XX propunha tal idéia -- o *quilombismo* -- como uma simbologia da luta negra contemporânea. Ao fundar o TEN (*Teatro Experimental do Negro*) em 1944 seria criada *Quilombo*, uma revista que reuniu inúmeros intelectuais na época, de Gilberto Freire, a Costa Pinto, passando por Guerreiro Ramos, Edison Carneiro e outros. Embora mais investigações tenham que ser realizadas, sabe-se que a proposta de Abdias tinha uma perspectiva pan-africanista e mais ainda atlântica, numa dimensão sul-sul. Na Colômbia e também Venezuela e Equador nas décadas de 60 e 70 intelectuais negros -- como Manuel Zapata Olivella, entre outros -- propunham estratégias discursivas e de enfrentamento político semelhantes através do *palenquismo*. O movimento pan-africanista da *Negritude* e de luta pós-colonial -- com força em países africanos e



também no Caribe -- ganhava outros contornos numa experiência de colaboração intelectual que precisamos conhecer mais.

A organização deste artigo – visando contemplar diferentes investimentos teóricos nem sempre necessariamente articulados – está permeada de um esforço de reflexões no campo da História, da Sociologia e da Ciência Política. De início apresentamos um pouco do passado e do presente dos quilombos no Brasil, revisitamos a literatura teórica para pensar ferramentas e alguns conceitos clássicos da Ciência Política para realocar os quilombos e terminamos com um ensaio sobre as perspectivas de história comparada/história atlântica e as dimensões da exclusão e da *não-história* da população negra.

QUILOMBOS, HISTÓRIA ENTRE PASSADOS-PRESENTES

Em diversas partes das Américas se desenvolveram comunidades de fugitivos que receberam diversas nomenclaturas, como *Cumbes* na Venezuela ou *Palenques* na Colômbia. No Caribe Inglês e nos EUA foram denominados *Maroons*. Nas Guianas ficaram conhecidas como *bush negroes*. No Caribe Francês o termo era *maronage*. Em Cuba e Porto Rico chamava-se *cimaronaje*. (Price, 1981) No Brasil foram denominadas inicialmente somente como *mocambos*, depois a nomenclatura *quilombos* foi generalizada. Estes dois termos em muitas partes da África Central significavam acampamentos e no século XVII a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mukambu tanto em Kimbundu como Kicongo – línguas africanas -- significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos. Vários estudiosos – entre os quais Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Gilberto Freyre e principalmente Décio Freitas – tentaram analisar a etimologia da palavra quilombo e o seu uso no Brasil. (Reis & Gomes, 1996).

Sabemos pouco como os habitantes das comunidades de escravos fugitivos se autodenominavam. Porque os termos *mocambos/quilombos* se difundiram no Brasil, diferente de outras áreas coloniais que também receberam africanos centrais e tiveram comunidades de fugitivos idênticas? Sugerimos que a disseminação dos usos e sentidos destas terminologias se dá na circulação de idéias e saberes da administração portuguesa. O termo utilizado para caracterizar as estratégias militares na África pré-



colonial se espalhou. Sendo resignificado para denominar a resistência à escravidão na América Portuguesa. Sabe-se que muitas autoridades coloniais aqui ocuparam postos em partes africanas do Império Português. Houve mesmo uma circulação de agentes administrativos em várias regiões deste Império. Assim poderiam estar designando coisas e processos diferentes com as mesmas ou semelhantes nomenclaturas. Acampamentos de guerra/prisioneiros na África podem ter se transformado em comunidades de fugitivos no Brasil. Não a experiência, mas sim a nomenclatura semelhante para diversos processos históricos. Teria ocorrido uma tradução dos termos africanos via escrita da documentação administrativa colonial, adquirindo novos significados. Sabe-se que especialmente muitos militares que serviram na África pré-colonial tiveram experiência na América Portuguesa contra holandeses, expedições anti-mocambos e apresamentos de índios. O termo *quilombo* surge na documentação colonial apenas em fins do século XVII, sendo usada antes mais a nomenclatura *mocambo* para se referir as comunidades de fugitivos. Quando e como a militância se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da "cultura negra"? Podemos recuperar esta apropriação já na chamada "imprensa negra" nas primeiras décadas do século XX. Mas é a partir no final dos anos 70 – com a fundação do MNUCDR (movimento negro unificado contra a discriminação racial) que se dá a disseminação da construção política e reelaboração da idéia de quilombo.⁵ E a obra de Abdias foi fundamenta (Nascimento, 1980).

De completamente esquecido pela historiografia, os quilombos se transformaram em símbolos da luta contra a opressão no Brasil, desde o período colonial. Para a militância negra o quilombo também apareceria com significados agenciados. Entre o período colonial/escravista/pós-colonial até os símbolos identitários da militância acontecia um processo quase invisível de organização de milhares de comunidades negras rurais em torno dos seus direitos, territórios e cidadania. A consagração dos direitos dos quilombolas veio com a Constituinte de 1988. Ainda precisamos saber mais como na primeira metade do século XX, os quilombolas permaneceram invisíveis para os olhos do Estado, das políticas públicas e mesmos dos pesquisadores. Era como se — salvo exceções, sempre caricaturadas pela idéia de isolamento — não houvesse mais quilombos. Nos últimos 20 anos impulsionados pelas suas organizações comunitárias e

⁵ Ver: Gomes, 1996 e 2001



mesmo alianças com pesquisadores e organizações não-governamentais a luta quilombola ganhou visibilidade nacional. Não se aspira somente símbolos culturais, mas sim história, memória, territórios, políticas públicas e direitos constitucionais. Com isso se constroem ferramentas, marcos teóricos e realidades novas nas lutas dos movimentos sociais contemporâneos.

SOBRE OS CONCEITOS: DEFINIÇÕES POSSÍVEIS DE ESCOLHAS IMPROVÁVEIS

O que os quilombolas atuais podem fazer (ou fazem) em termos de movimentos sociais? Quilombo seria só uma representação do passado ressemantizada pelas comunidades negras rurais? Um caminho analítico interessante seria cruzar reflexões sobre a experiência quilombola com alguns conceitos da Ciência Política. Caso este exercício tenha algum êxito em termos de desdobramentos podemos pensar em ferramentas que nos ajudem a compreender o fenômeno histórico-político dos quilombos enquanto movimentos sociais contemporâneos.

Inicialmente, incorporando algumas categorias ressaltamos que determinadas idéias que se aplicam muito bem a circunstâncias específicas não são apropriadas para outras. Destacam-se como alguns paradigmas conceituais foram formulados numa perspectiva eurocêntrica, implicando em não considerar experiências coloniais e pós-coloniais, ainda mais numa dimensão sul-sul. É possível uma reflexão sobre a experiência quilombola a partir de uma simbiose entre História e Ciência Social, tal como proposto Burke (2012) Situamos o fenômeno a partir de três conceitos: 1) *auto-instituição social* (Castoriadis, 2002) p.2) *revolução social* (Bakunin, 2008; Kropotkin, 2007); e 3) *ação direta* (Makhno, 2001; Gelderloos, 2011). Oferecemos reflexões em torno da construção de uma chave de leitura (quijá libertária) a respeito dos quilombos – passado-presente. Nas *Américas Negras* – termo cunhado por Bastide (1974) – as comunidades de escravos fugidos e seus remanescentes (das tipologias coloniais escravistas as taxonomias modernas) não seguiram uma tendência de organização nos moldes eurocêntricos, muito ao contrário, não só se opuseram como construíram um mundo que negou vários aspectos daqueles. Uma abordagem pertinente seria verificar como os quilombos criaram formas de organização social que não marcavam semelhanças com as do dominador, caracterizada, por exemplo, com aspectos



antiescravistas para o passado e anticapitalistas para o presente, portanto, definidamente *auto-instituinte*, podendo ser chamada por *revolução social*, constituída a partir de uma *ação direta*.

Um conceito sugestivo a ser utilizado para analisar os quilombos é o de *revolução social*, defendido por Bakunin, Kropotkin e Makhno. Antes de apresentá-lo, é central discutirmos como a literatura européia e, em grande medida, institucional, tratou a definição de revolução. Esse conceito é relativamente novo na longa história do pensamento político. Platão, Aristóteles e os romanos Políbio e Tácito, não trataram dele, embora discutissem sobre as diversas formas de substituição de elites políticas por outras no poder. Até o advento da Época Moderna, portanto, o pensamento político clássico caracterizou-se pela ausência da possibilidade do poder popular. Para o pensamento liberal como um todo, o conceito de revolução foi praticamente abandonado depois da consolidação do capitalismo, que passou a ser tratado com golpe de estado, ou rebeliões, sempre vistos como algo depreciativo. A idéia de revolução serviu muito bem aos adeptos do capitalismo na luta contra o absolutismo feudal, mas depois da consolidação de governos representativos com eleições regulares -- mesmo que durante muito tempo a maior parcela da população não tivesse direito ao voto -- foi praticamente tratada de forma preconceituosa. Assim, a revolta dos grandes proprietários na Inglaterra no século XVII foi classificada como Revolução Gloriosa. Outra revolução, tipicamente burguesa, foi a Francesa de 1789. Em ambas as situações, governos autoritários foram substituídos por outras elites que passaram a governar, tratando os dissidentes, igualmente, de maneira autoritária. Vale aqui uma digressão: o pensamento liberal defendeu fortemente a liberdade para a propriedade privada, para seu proprietário, para o comércio, para a obtenção de lucro, enfim, para o pleno funcionamento do mercado. Quando as primeiras formulações liberais foram concretizadas, com o pensamento de Locke, na segunda metade do século XVII, elas visavam exclusivamente atacar a centralização do poder da coroa e a sua possível e costumeira intervenção na propriedade alheia. Por isso, a liberdade estava restrita aos interesses dos grandes proprietários de terra, como Locke, que inclusive também era senhor de escravos. Em nenhum momento se pensou em liberdade para além dos senhores. A liberdade quase que se restringia ao uso e abuso da propriedade privada e suas subseqüentes conseqüências. A igualdade para o pensamento liberal deve ser



entendida por dois momentos: 1) quando nasceu, com Locke, era restrita a defesa de que os proprietários deveriam ter os mesmos direitos que os membros da realeza; 2) já no século XX, a igualdade se resumia a dois pilares: a) igualdade jurídica (resumida na afirmação clássica de que “todos são iguais perante a lei”, e b) igualdade política (voto universal para escolher os governantes). A igualdade econômica e social é vista por esse pensamento como malfazeja. Já no século XX, os liberais, que até então se opunham veementemente aos democratas, passaram a defender um modelo de governo que Chomsky assim classificaria:

É aquela que considera que o povo deve ser impedido de conduzir seus assuntos pessoais e os canais de informação devem ser estreita e rigidamente controlados. Esta pode parecer uma concepção estranha de democracia, mas é importante entender que ela é a concepção predominante (Chomsky, 2013)

Em resumo, a maioria de população deve obedecer aos ditames de uma classe política sem contestação. Na Ciência Política, essa concepção é chamada de democracia minimalista, que exatamente vigora no mundo ocidental. O povo participa somente, de tempos em tempos, da escolha daqueles que vão lhes governar, sem ter acesso à escolha das políticas adotadas por aqueles. Assim os liberais se opõem decisivamente as perspectivas revolucionárias, porque segundo eles a democracia é o governo do povo. Os clássicos da teoria das elites -- como Pareto e Mosca -- desmistificam as teses da democracia e da revolução ao mesmo tempo, quando afirmaram que sempre existirá uma minoria dirigente e uma maioria controlada. Assim, não adianta fazer a revolução, pois quem assumir o Estado controlará os demais. O conceito de revolução aparece no dicionário de política organizado por Bobbio, através do texto de Pasquino (Bobbio, 2000 e Pasquino, 2000) nos seguintes termos:

A revolução é a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar as autoridades políticas existentes e de as substituir, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera socioeconômica. A Revolução se distingue de rebelião ou revolta, porque esta se limita geralmente a uma área geográfica circunscrita, é, o mais das vezes, isenta de motivações ideológicas, não propugna a subversão total da ordem constituída, mas o retorno aos princípios originários que regulavam as relações entre as autoridades políticas e os cidadãos, e visa à satisfação imediata das reivindicações políticas e econômicas. A rebelião pode, portanto, ser acalmada tanto com a substituição de algumas das personalidades políticas, como por meio de concessões econômicas (Pasquino, 2000, p.121)



Estas são as descrições clássicas para *revolução*, *revolta* e *rebelião*. Nota-se que estão embebidas de perspectivas eurocêntricas, buscando encontrar parâmetros, sobretudo na revolução francesa e em outros diversos eventos igualmente europeus. Ali está a miragem de como essas atividades são tratadas enquanto ações de descontentes que visam substituir o poder político instaurando outro poder, isto é, trata-se de uma revolução absolutamente institucional que embora retire e substitua os ocupantes dos cargos políticos, outros devem ocupar esse mesmo cargo para exercer outro governo. Para o caso de rebeliões ou revoltas, Pasquino trabalhou com a idéia de que elas podem ser acalmadas pela substituição de determinados governantes. Percebemos, igualmente, que nessa perspectiva de Pasquino, referendada por Bobbio, e bastante utilizada pelo pensamento liberal-social⁶, não encontramos a revolução como realizada por uma classe social.

Coube a Marx e Engels (1848) associarem o conceito de revolução ao de luta de classes.⁷ A proposta de revolução atribuiu às classes operárias o poder revolucionário como fruto de uma lei da história com sentido bastante determinista. Por razões objetivas, a classe proletária -- somente ela, pois os camponeses estariam mais próximos da reação do que da revolução, de acordo com os autores -- faria a revolução associado ao desenvolvimento das forças produtivas. O movimento revolucionário consistiria na tomada do poder político e como resultado desse processo, na instauração do socialismo, ocasionando a concentração de todo o poder nas mãos do Estado que agora seria proletário e a partir do alto controlaria toda a vida social, política e econômica, garantindo a distribuição de renda e o fim das desigualdades econômicas e sociais para que num segundo momento fosse possível alcançar o fim da distinção de classes. Percebemos que o marxismo parte do princípio de que todo Estado pertence a uma determinada classe social, a dominante. Do ponto de vista prático, a *Revolução Russa de 1917* significou em grande medida a aplicação do marxismo na realidade, fato que não garantiu a liberdade, emancipação e autonomia dos trabalhadores, que continuaram sob

6 O conceito “liberal-social” do ponto de vista da história das idéias é uma verdadeira aberração, pois os liberais historicamente sempre se opuseram a qualquer perspectiva que privilegiasse o social. Não obstante, Norberto Bobbio passou a utilizá-lo como tentativa de associar aspectos que ele atribui como positivos da economia de mercado, com preocupação social em um único projeto denominado por esse termo.

7 Karl Marx e F. Engels são expoentes de uma das interpretações mais clássicas acerca do socialismo e autores do “Manifesto Comunista”, reverenciado em todo o mundo pelos seus seguidores, como a publicação mais importante sobre o assunto desta corrente.



governo de ex-trabalhadores que viraram burocratas.⁸ Seguindo tal linha interpretativa marxista, Löwy assim concebeu o conceito de revolução:

A revolução é etimologicamente uma reviravolta: inverte as hierarquias sociais ou, antes, recoloca no lugar um mundo que se encontra do avesso (...) de inspiração igualitária que visavam distribuir a terra e as riquezas, abolir as classes e entregar o poder aos trabalhadores (Löwy, 2009)

Avaliamos que os modelos de revolução, tanto do liberalismo, quanto do marxismo, ou mesmo do social-liberalismo, não podem ser aplicados – ainda mais mecanicamente -- aos quilombos no Brasil. São insuficientes para entender histórias, experiências de luta e reprodução social destas comunidades seculares. Por outro lado, as perspectivas de revolução supracitadas foram denominadas por anarquistas históricos, como Bakunin e Kropotkin, de revolução política, significando na prática a substituição de um grupo por outro no poder estatal. Em contraposição a elas, criou-se o conceito de *revolução social*. Um dos argumentos clássicos sobre essa categoria aparece em Bakunin:

Contrariamente a esse pensamento dos comunistas autoritários, (...) de que uma revolução social pode ser decretada e organizada, seja por uma ditadura, seja por uma assembleia constituinte, emanada de uma revolução política, nossos amigos, os socialistas de Paris, pensaram que ela não podia ser feita, nem alcançar seu pleno desenvolvimento, senão pela ação espontânea e contínua das massas, dos grupos e das associações populares (Bakunin, 2008, p. 125)

É importante frisar que o conceito de *revolução social* vem agregado -- no pensamento anarquista -- a duas outras categorias fundamentais, sem as quais não seria factível. Trata-se da *liberdade* e da *igualdade*. Aquela só é efetiva quando todos a possuem, isto é, a liberdade de um é a perfeita extensão da liberdade do outro, portanto é complementar e necessária e só é possível na igualdade econômica e social. A partir dessas primeiras impressões, já temos dados suficientes para entender o conceito de revolução social defendido pelos anarquistas. Ele aparece associado à idéia de autogoverno. Nada melhor do que começar a discutir o conceito de *revolução social*, através dos escritos de Kropotkin, com tais indicativos. Uma monografia de sua autoria -- apresentando sua justificativa para a palavra anarquia -- denomina-se “A Ordem” e foi publicado no livro “Palavras de um revoltado” [1882] (2005), descrevendo o seu entendimento de ordem e de anarquismo. Começa justificando a atribuição denominada

⁸ Sobre esse assunto, ver Castoriadis (2010), principalmente cap. 1.



aos revolucionários socialistas, respondendo a um amigo que teria dito que concordava com as posições dos anarquistas, todavia achava que o nome teria sido mal escolhido por expressar desordem:

(...) o nome não foi mal escolhido, visto que encerra uma idéia: exprime a negação de todo o conjunto dos fatos da civilização atual, com base na opressão de uma classe por outra; na negação do regime econômico atual, a negação do governamentalismo e do poder, da política burguesa, da ciência rotineira, do moralismo burguês (...) resumindo a negação de tudo o que a civilização burguesa cerca hoje de veneração.

Kropotkin, defendendo aqueles que adotaram o polêmico nome como autodenominação inverte a relação maniqueísta entre *ordem* e *desordem*, valorizando esta, associando-a ainda com o anarquismo e por conseqüência desmascarando o real significado do tão venerado sistema liberal e conservador.

(...) a ordem é a miséria, a fome, tornadas estado normal da sociedade (...) A ordem é a mulher que se vende para alimentar seus filhos (...) é o operário reduzido ao estado de máquina. (...) A ordem é uma minoria ínfima, educada nas cátedras governamentais, que se impõe por esta razão à maioria, e que prepara seus filhos mais tarde para ocupar as mesmas funções, a fim de manter os mesmos privilégios, pela astúcia, pela corrupção, pela força, pelo massacre. (...) A desordem é a insurreição dos camponeses contra os sacerdotes e os senhores, incendiando os castelos para dar lugar às choupanas, saindo de seus esconderijos para ocupar seu lugar ao sol. (...) A desordem, – o que eles denominam de desordem – são as épocas durante as quais gerações inteiras mantêm uma luta incessante e se sacrificam para preparar uma existência melhor para a humanidade, livrando-a das servidões do passado. São épocas durante as quais o gênio popular toma seu livre impulso e dá, em alguns anos, passos gigantescos, sem os quais o homem teria permanecido no estado de escravidão antiga, de ser rastejante, aviltado na miséria. (...) A palavra anarquia, implicando a negação desta ordem e invocando a lembrança dos mais belos momentos da vida dos povos, não foi bem escolhida para um partido que caminha para a conquista de um futuro melhor? (Kropotkin, 2005, p. 87-89)

Já temos consideráveis elementos para a nossa discussão aqui. A *ordem* sob o manto normalmente de segurança e da paz busca verdadeiramente garantir o usufruto de enormes riquezas por alguns em meio a grandes necessidades e de escravidão de muitos. Simultaneamente, no mesmo diapasão, tudo que vai de encontro a ele é repellido e encaixado no conceito de *desordem*. Ademais, a *ordem* apresenta hierarquias sociais e a exploração de uns sobre outros como naturais. A *ordem* é a criminalização da luta e da ação direta, dos quilombos, por exemplo, em todo lugar e em qualquer tempo. A *desordem* -- bem como o anarquismo -- significou o extremo oposto: o incentivo de toda



a luta, toda ação direta, toda revolta, contra esta *ordem* ignóbil. Tanto a *desordem* quanto o anarquismo podem ser corretamente confundidos com uma palavra: *revolução social*, que deve ser entendida com a fome pelo autogoverno, sem ter que respeitar leis criadas por outros, muito menos, hierarquias e explorações racistas. Encontramos um dos principais postulados de diversos setores populares e rebeldes que a teoria anarquista conseguiu concatenar. Referenda-se, portanto, um verdadeiro guia metodológico seja do ponto de vista político, sociológico ou histórico. Trata-se da extrema valorização da insurgência, da luta direta contra hierarquias, autoridades, desigualdades, explorações, escravidões e racismos. Assim, toda forma de luta por uma vida digna é valorizada por diferentes insurgentes. O mérito de Kropotkin foi simplesmente materializar isso em redação.

Um segundo conceito útil para analisar os quilombolas no Brasil contemporâneo é o de *auto-instituição*. (Castoriadis, 2002) Castoriadis ressalta que grande parte dos pensadores tentou ocultar o fato de que a sociedade se auto-instituiu, buscando apresentar suas instituições como tendo uma origem extra-social, divina, racional ou como sendo fundada em leis da história. O principal objetivo dessa ocultação foi retirar por completo o papel dos homens na criação do seu próprio mundo. Foi a negação da crítica radical das instituições existentes, bem como da possibilidade de instituir novas formas de convívio social. O conceito de *auto-instituição*, portanto, deve ser compreendido a partir do fato de que os homens não necessariamente precisam ter compromissos com as instituições existentes, com o Estado, com o capitalismo, com a escravidão, com o racismo. Partimos do princípio de que a sociedade deve ter a liberdade de se auto-instituir; a história deve ser tratada como auto-instituição dos homens que podem definir suas regras, sem que exista camisa de força que os prenda a determinadas leis/instituições criadas por outros homens. Por este ângulo é possível legitimar as ações das populações remanescentes de fugitivos escravizados na construção de novas ordens sociais nas Américas, através da formação dos quilombos, *palenques* e *maroons societies*.

O terceiro conceito é o de *ação direta*. Ele deve ser entendido quando os homens através de suas próprias mãos, sem representantes, realizam as ações que resultarão na sua liberdade. Makhno descrevia a ação de camponeses como de ação direta durante a Revolução Russa na Ucrânia em 1917:



Os camponeses puseram-se a expropriar diretamente os proprietários dos pomestchikis, kulaks, dos monastérios e das terras do Estado, assim como do gado, instituindo, sempre diretamente, comitês locais de gestão desses bens, para sua repartição entre os diferentes vilarejos e comunas” ...[....]Um anarquismo instintivo transparecia em todas as intenções dos camponeses da Ucrânia naquele momento exprimindo um ódio não-dissimulado por toda autoridade estatal, acompanhada de uma aspiração a libertar-se dela (Makhno, 2001, p.21)

Gelderloos, ardoroso defensor da ação direta como forma de luta pela liberdade e autonomia -- corroborando para as teses de Makhno -- afirma que a não violência é racista, estatizante, machista e, especialmente, ineficaz para atingir os objetivos da emancipação. Vejamos:

Partindo do fato de que o típico pacifista é, evidentemente, branco e de classe média, está claro que o pacifismo, como ideologia, vem de um contexto de privilegiados. Este ignora que a violência já existe, que a violência é uma parte inevitável e estruturalmente integral das hierarquias sociais existentes; que as pessoas não brancas são as mais afetadas por esta violência. O pacifismo assume que as pessoas brancas que se criam nos bairros abastados, com todas as suas necessidades básicas saciadas, podem aconselhar os oprimidos – muitos deles não brancos – para que sofram esta violência com paciência, esperando que consigam convencer ao Grande Pai Branco⁹ sobre as demandas de seu movimento, ou que este movimento consiga se conectar com a lendária massa crítica da qual sempre falam.

A não violência afirma que os índios americanos poderiam ter lutado contra Colombo, George Washington, e todos os demais carneiros genocidas através de bloqueios sentados (...) que os africanos e africanas poderiam ter detido o comércio escravocrata com greves de fome e petições, e que os que se amotinaram foram tão maus quanto seus raptos; que o motim é uma forma de violência que leva a mais violência, e, deste jeito, a resistência conduz a mais escravidão. A não violência se recusa a reconhecer que estes esquemas só funcionam para as pessoas brancas privilegiadas, que tem um *status* assegurado pela violência, como perpetuadores e beneficiários desta violência hierárquica (Gelderloos, 2007)

Em suma, inúmeros quilombos (e suas várias formatações societárias) através da *ação direta* construíram espaços, territórios e sentidos étnicos que não marcava semelhança com o do dominador: aspectos antiescravistas, anti-estatais e anticapitalistas, portanto, claramente *auto-instituente*, podendo ser chamado por *revolução social*, constituída a partir da *ação direta* de seus membros. É possível considerar – enquanto exercício de reflexão teórica --- que os conceitos de *revolução social*, *auto-instituição* e *ação direta* -- muito utilizados pelo pensamento anarquista

9 Denominação utilizada por certos grupos indígenas da América do Norte para designar o governo dos brancos.



revolucionário -- podem ser transformados em ferramentas de análise na caracterização da luta dos quilombolas contemporâneos.

DAS REPARAÇÕES DA TEORIA NA PRÁXIS: HISTÓRIA, DIÁSPORA E MEMÓRIA

Estaria o hemisfério norte e seus descendentes nas Américas preparados para convivência num mesmo território -- sob as condições de compartilhamentos social, cultural e político -- num sistema ausente de propriedade privada e sem o domínio patriarcal? Onde de modo equânime, *saberes* e *autoridades*, deixassem de legitimar a luta de classes e sendo o território destituído de Estado, que sobrevivesse segundo a horizontalidade da interação social refletida pelo *Ethos* desse modelo de sociedade? Quer dizer, sem intervenção jurídica do Direito Romano, mas sim, com a sociedade instruída pelo direito consuetudinário, ou seja, pelas leis de costumes próprias á cada povo-membro?

Podemos pensar em formas de organização contemporâneas e discursos de identidades. E estas indagações podem ser tomadas como roteiro analítico livre. O exercício aqui seria rearticular discursos, narrativas, sentidos de comunicação e signos da informação. Vejamos. Como a internet e redes sociais em geral são apropriadas -- interação/reação -- pela população negra? Sugerimos que os internautas -- negros e negras -- reprisam em boa dose as pautas padrões, modeladas pelas redes de TV. Assim, tais pautas compartilhadas, expressam, principalmente, as *guerras simbólicas* noticiadas dentro da ótica inerente de uma macro física do poder. Há pautas nacionais, aquelas locais, outras translocais ou mesmo transnacionais? Quais seriam aquelas das populações negras na diáspora? Juventude negra = violência seriam emissões padrões? Intermediadas por esportes e música ?

No que concerne ás abordagens em torno das enunciações do campo do poder instituído, embates discursivos, invariavelmente, estão inculcados pelo princípio de alternância de poder político, que caracteriza a disputa partidária pelo Estado Nacional. Neste jogo, demarcam-se os posicionamentos reacionário, liberal, neoliberal, socialdemocrata e é, também, onde estão inseridos o socialista e o comunista. Já na editoria de entretenimento cultural, transitam curiosidades diversas. Sejam



extravagâncias estéticas manifestadas pela aparência física de indivíduos; exotismos, rituais de passagem em comunidades rurais, geralmente, de países do hemisfério sul; manifestações de solidariedades diversas e uma quantidade considerável de mensagens narcísicas; não esquecendo a secção de passatempos com jogos lúdicos e outras amenidades.

De todo o elenco de temas, preferimos escolher aquele correspondente à massificação feita pelos meios de comunicação, por esta temática apontar, justamente, para algo que há algum tempo já percebíamos nos textos postados pelos internautas negros e negras. Isto é, a ausência reflexiva sobre proposições em torno de novas enunciações de projetos para a sociedade, perante o quadro diagnosticado por analistas políticos como sendo a crise do Estado de Direito. Especialmente, porque o Estado Nacional é aludido como modelo exemplar da civilização Ocidental. Isto, por si só, deveria estimular aos teóricos formais e orgânicos dos movimentos étnicos e sociais. Há uma esquerda convencional constituída por socialistas e comunistas autoritários e que estão vinculadas á política de reconhecimento do Estado. Estes, não perceberam ainda, ou esperam extrair proveitos particulares, uma vez que conferida pelo Estado:

“(...) Essa liberdade completamente formal, outorgada, medida e regulamentada pelo Estado, mentira eterna (...) Bem como por todas as outras Escolas de J.J. Rousseau, bem como por todas as outras Escolas do liberalismo burguês, e que considera o pretense direito de todos, representados pelo Estado como o limite do direito de cada um, o que resulta necessariamente e sempre na redução do direito de cada um a zero (...)” (Bakunin, 2007:114)

Perante a nudez desvelada do Estado de Direito, representado através das denúncias de corrupção não somente daquelas lesivas aos cofres públicos, porém, também há aquelas corrosivas, que deterioram a própria ética e moral, haja vista questões suspeitas que firam o executivo, o judiciário e o legislativo. Não obstante que ambas – a ética e a moral -- também, originaram-se de um passado condenável aos olhos dos remanescentes da *diáspora* africana e do genocídio das populações indígenas nas Américas. È possível encontrar narrativas sobre tais genocídios e a necessidade de reparação. Sem falar daqueles do colonialismo no continente africano e no asiático. Causa estranhamento a não mobilização de movimentos étnico-cultural e de gênero, que conquistaram, recentemente, a vez e a voz perante a visibilidade nacional, não anunciarem proposições de projetos para a sociedade abrangente, num momento ímpar



da conjuntura do país, mesmo consciente da assunção tardia desses atores e atrizes sociais. É plausível supor a respeito do desejo reprimido, que uma parte de negros\nnegras após o *banzo*, depois de terem testemunhado o desmoronamento de sociedades africanas, que este segmento ao sair da senzala, que imaginara abrigar-se sob o manto de um Estado, sem hierarquias de consangüinidade como reivindicavam os anti-monarquistas. Tudo poderia parecer promissor. Esta mais-da-metade da demografia negra acreditou na possibilidade da história narrada pelos vencedores, ter condições de agregar valor cultural suficiente em comparação á historiografia de povos que haviam sido derrotados. Daí, ter este grupo aderido ao modelo de representação social, em lugar da participação da qual se originara das organizações sociais de muitas regiões africanas e por aqui, dos inúmeros quilombos.

Por outro lado, a parte da população negra que procura justificativas para a defesa de seu modo de vida adequado aos novos tempos. Este segmento tem a compreensão de que a matriz quilombola não é incompatível com propostas outras que venham contribuir com a conquista de satisfação num plano mais amplo do que tem sido gerado pela ditadura política da economia, esta, segundo a premissa de ser a organizadora autoritária de uma sociedade. A abordagem sobre a mais espetacular confrontação entre poder colonial e pós-colonial X autonomia de sociedades agrárias e proto-urbanas, reconhecidas na diversidade das *Américas Negras* como *palenques*, quilombos, mocambos, *cumbes*, *maroons societies* entre outras classificações. Enfim, são estes os protagonistas que polarizaram durante os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX e na atualidade por intermédio das suas comunidades remanescentes. Naqueles tempos a defesa de valores próprios *versus* as forças dos impérios europeus e suas representações coloniais, e depois estados nacionais nas Américas. Para uns propunham-se a ocupação de territórios, para justificativa da noção de propriedade e, por conseguinte, da exploração humana. E por fim a extração das reservas naturais. Não é tão diferente se for considerado o esforço para a demarcação, reconhecimento e titulação dos territórios étnicos – atualmente nas Américas – com destaque para as comunidades de escravos fugitivos e seus descendentes na Colômbia, Equador, Brasil, Panamá e Suriname.

E a história? É possível reparar a memória? Ao cabo de séculos, determinou-se, historiografias nacionais, tão ricas e eloqüentes quanto aquelas narrativas revisitadas pelas lógicas de poder oriundas do hemisfério norte, isto considerando os seus



descendentes em suas incursões diacrônicas aos seus berços cultural e filosófico greco-romano. É por intermédio desta percepção que se torna possível recorrer ao campo dos Estudos Culturais com o propósito de instigar á pesquisadores ao exercício da reflexividade, de modo a percorrer o campo da informação e do conhecimento, estando assim instrumentalizados para a árdua tarefa de concatenar as marcas históricas inscritas do lado de cá do Atlântico. A história (e a memória da história) dos quilombos e outras experiências das *Américas Negras* assim como a luta antirracista contemporânea podem ser rearticuladas. De Palmares – no nordeste açucareiro dos séculos XVI e XVII -- a São Basílio de Palenque, de Cartagena as comunidades negras no Pacífico Colombiano. Nas Guianas, as populações Saamakas, Ndukas e outras são territórios de possibilidades de organização social, etnicidade e desenvolvimento sócio-político. O campesinato negro que se espalha nas Américas é um exemplo.¹⁰

O FIM DO COMEÇO: UMA HISTÓRIA COMPARADA DA DIÁSPORA NOS SÉCULOS XX E XXI

Pensamos na extensão destas reflexões articulando-as com as perspectivas teóricas da *história comparada* e da *história atlântica*. Há um prolixo debate intelectual para várias questões. Consideramos inicialmente os comentários de Haupt sobre o surgimento das perspectivas comparadas nos diversos campos historiográficos, principalmente aqueles europeus, da França e da Alemanha. (Haupt, 1998) Destaca as dimensões analíticas implícitas e explícitas de comparação em vários estudos. Existiriam vários obstáculos – debates muitas vezes invisíveis – no uso das perspectivas de história comparada – para além dos desafios metodológicos – e a questão das “histórias nacionais”. No Brasil, tal problemática tem (pelo menos o debate) central importância para ampliarmos atualmente as perspectivas de história comparada que operamos. Para vários campos historiográficos ainda produzimos/pensamos uma “história nacional” com períodos, locais, sujeitos e experiências cristalizadas. Haveria uma história nacional do futebol, da escravidão, dos movimentos sociais, etc., em geral, localizada entre cenários e experiências mais importantes? Ao deslocarmos e permanentemente realocarmos os supostos itens “principal”, “periférico”, “regional”,

¹⁰ Sobre campesinato negro, ver: Cardoso, 1987; Carvalho, 1996, Leite, 1996 e Slenes, 1999



“local”, “nacional”, etc., estaremos pensando também nas perspectivas comparadas sobre determinados temas e objetos da história.

O próprio Haupt destaca a importância de se refletir – para além de um objeto específico e periodizado e/ou uma metodologia – sobre o porquê comparar? O que desejamos? O ideal seria responder: ampliar o horizonte das problemáticas. Só isso? Desejamos comparar “categorias”, “períodos”, “experiências”, “narrativas”, “fontes” e/ou “processos”? Há ainda questões metodológicas fundamentais: Como comparar? Podemos estar cristalizando (tornando fixas demais e pouco flexíveis analiticamente) tais itens. Daí a necessidade de deslocar/relocar questões históricas quando se pensa em perspectivas da história comparada. Estas argumentações de Haupt – tomadas aqui como um exercício analítico – sugere um repensar sobre as dimensões generalizantes e/ou particularistas, dos estudos de caso, das monografias e também dos usos dos paradigmas. Pensando numa história da historiografia -- e seus usos teóricos e metodológicos -- há ainda a importância da internacionalização da pesquisa, propiciando críticas às perspectivas da “história nacional” ainda presente e em alguns campos e áreas temáticas. Neste caso comparar não seria tão somente sínteses ou as relações entre países e/ou regiões, mas sim a ampliação de abordagens.

Na mesma perspectiva de revisão crítica caminha Maier ao oferecer uma abordagem panorâmica sobre os avanços e conseqüente debate para a história comparada. (Maier, 1992-1993) Seu argumento inicial destaca a passagem da sociologia histórica para a sociologia comparada tanto nos métodos históricos comparativos adotados por Tocqueville, Marx e Weber como no debate historiográfico de Bloch e Hintze para as historiografias francesas e alemãs no alvorecer do século XX. As perspectivas sobre a democracia, o capital, o capitalismo, a revolução, a industrialização etc. aparecem confrontadas, na busca da sua totalidade e singularização Para a Alemanha e a França, do século XX, Bloch e Hintze procuravam definir – entre preocupações comparativas mais amplas – os sentidos (psicológicos e culturais) das sociedades feudais e a formação dos Estados modernos entre outros temas. A partir destas bases e seus desdobramentos surgiram nos últimos 50 anos vários e diferentes estudos e investigações em história comparada. Maier destaca como vários destes estudos se aproximaram ou se distanciaram (de forma mais direta ou invisível) das perspectivas comparadas sugeridas (o que vai chamar de um quase *programa* analítico) por Marx, Tocqueville, Weber e também aqueles de perspectivas antropológicas.



Pensando num campo intelectual mais amplo seria fundamental comentar o impacto (ou não) de obras traduzidas e publicadas para além do debate teórico mais direto. Seria possível mesmo – para o interesse da nossa problemática aqui da *diáspora* e suas memórias – desdobrar algumas referências utilizadas (citadas) pelo próprio Maier. Para além do impacto de algumas obras traduzidas para o português – com a utilização de uma perspectiva comparada (por exemplo, as obras pioneiras de Hobsbawm *Os bandidos e Rebeldes primitivos*) – há uma conexão direta de comparação nos estudos sobre escravidão moderna. No sentido de um *programa marxista* de análise, Eugene Genovese (paradoxalmente numa obra cujo título teve a influência do estudo clássico de Gilberto Freyre) proporia uma reflexão sobre os sentidos das relações sociais e das formas de controle nas sociedades escravistas nas Américas.¹¹ Mas foi na dimensão de um *programa Tocquevilliano* que as conexões entre as sociedades escravistas mais apareceram. Tal questão é reforçada pelos exemplos que Maier cita em seu texto. Os estudos de Tannenbaum e Elkins sobre a escravidão e os modelos de sociedades tinham uma dimensão comparativa. (Elkins, 1959 e Tannenbaum, 1947) Como várias resenhas historiográficas (sobre os estudos a respeito da escravidão no Brasil) demonstraram: sob impacto também da obra de Gilberto Freyre, estes estudos demonstraram a escravidão e seus impactos em sociedades como Brasil e EUA. Num lugar, capitalismo, protestantismo, crueldade senhorial e racismo; em outro, pré-capitalismo, catolicismo, benevolência senhorial e democracia racial. (Reis, 1987) Também os estudos de David Brion Davis procuravam entender, as dimensões e as permanências de conflitos raciais em sociedades escravistas. Estes exemplos citados explicitamente por Maier podem iluminar a nossa própria perspectiva de comparação (para pensar modernização, pensamento social, racismo, redemocratização, movimentos sociais, diáspora e narrativas étnicas) (Maier, 1992-1993).

É fundamental abordagens propositivas. Maier sinaliza para obstáculos, desafios, armadilhas, percursos e atalhos da perspectiva comparada em termos de metodologia. Os principais desafios são a composição (anacronismos, superficialidades e generalizações são os perigos) dos diferentes, particulares e individuais contextos históricos. As tentativas de aproximação na procura das *estruturas e funcionamento* abrem espaços para as generalizações. Em termos de estudos sobre escravidão, pós-

¹¹ Ver também de Genovese e numa perspectiva comparativa, 1979.



abolição, emancipação, racismo e diáspora, seria menos adequado pensar *nações* e/ou *histórias nacionais*, como Brasil, Cuba, EUA ou América Inglesa, América Espanhola e América Portuguesa, mas sim contextos específicos como mineração no século XVIII (Minas Gerais, Potosi, Chocó), *plantation* no século XIX (Matanzas, Vale do Paraíba) ou algodão/açúcar (Pernambuco e Virgínia). Outra questão emergente é a escolha e o uso de categorias analíticas.

Podemos também considerar o roteiro analítico de Azarian e Petrusenko (2011). Colocam em revista a pouca atenção dada à história comparada enquanto método e/ou estratégias metodológicas. Citam os caminhos percorridos por Tocqueville, Weber e mesmo Durkheim nas perspectivas comparadas históricas e sociológicas. Porém, podemos dar mais um passo e adaptar a argumentação que ele fazem com base nas reflexões propostas por vários autores e estudos. A questão seria pensar em tipologias e métodos nas perspectivas da história. Entre os procedimentos estariam a identificação – recorte mesmo – das particularidades, assim como das convergências e desvios. Entre os exemplos citados, os autores destacam a obra de George Fredrickson sobre a história do racismo e nacionalismo. Especialmente quando este menciona uma reflexão sobre uma pesquisa verdadeiramente comparativa (com objetos em espelhos) de uma reflexão que usa a comparação de modo breve, casual e sob a perspectiva de eliminar contextos. Este exemplo – seu autor e obra – é especialmente interessante, uma vez considerada as perspectivas das sociedades escravistas, pós-escravistas, coloniais e pós-coloniais, seus processos históricos de racialização e formação das identidades nacionais – processo global, atlântico e transnacional. As bases comparativas podem ser encontradas nos modelos de colonização, nas reconfigurações pós-coloniais, na idéia de Estado e na organização sócio-política. Eis aí um tema, no qual a perspectiva comparativa pode ser tomada como um exercício metodológico. Outro exemplo utilizado aparece no estudo de Kolchim (comparando a escravidão nas Américas com a servidão na Rússia). (Kolchim, 1987) Podemos ampliar os campos analíticos tentando extrair dos estudos de caso e especificidades os sentidos e significados dos sistemas sociais (trabalho, cultura e economia) como dimensões mais amplas das relações de poder nos processos e experiências históricas. Mas devemos ter cuidado em não transformar a história comparada como um modelo “pode tudo” do ofício do historiador. Aliás, como sugerem Azarian e Petrusenko – utilizando outros tantos exemplos de estudos e autores – sobre



os limites da comparação histórica. Mais do que um salvo conduto para qualquer abordagem histórica a comparação poderia ser vista tanto como, uma estratégia metodológica como um modo de análise. Em parte, a comparação – enquanto método e teoria – tem que ser pensada como uma construção e não como uma ferramenta que opera num só momento mecânico sobre o tempo, espaços, experiências simétricas ou assimétricas. Entendida como construção, o historiador pode criar e reordenar realidades históricas que ele quer abordar. Mais do que contrapor realidades cristalizadas e definitivas, a comparação enquanto método pode ser um permanente exercício (desafio) analítico, ampliando o nosso conhecimento sobre estruturas, instituições e processos, assim como códigos, mentalidades, símbolos, comportamentos e emoções.¹²

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E os quilombos e o quilombismo? Considerando a diáspora, as experiências contra a escravização e o racismo do passado escravista colonial para as sociedades nacionais e pós-coloniais as perspectivas de História Comparada – como campo de estudo -- podem ser realocadas aquelas da *história atlântica*. Pensamos na contribuição de Gilroy. (2001) Sua abordagem escapa das armadilhas teóricas que propõem as ferramentas tanto das “origens” essencializadas como da “crioulização” e do “sincretismo” para explicar a gestação da cultura negra na diáspora. A partir da idéia força (e também uma categoria) de *atlântico negro*, investe nas formas geo-políticas e geo-culturais para explicar tal fenômeno. Adverte que o atlântico poderia ser tomado pelos historiadores culturais como uma unidade de análise complexa na perspectiva trans-nacional e intercultural. Avalia ser necessário re-articular solidariedade translocal, assim como processos trans e interculturais e contatos heteroculturais da formação e reprodução das culturas negras na diáspora. Podiam estar em vários locais ao mesmo tempo, compartilharem e construir diferenças e semelhanças. O próprio conceito de diáspora deveria ser redimensionado a luz de parentescos sub e supra nacionais. Neste caso, a formação das culturas na diáspora – uma trans-cultura negra – tanto marcariam o edifício da euro-modernidade, como o transformaria. Gestariam-se contra-culturas da modernidade. O local dos encontros – e suas dimensões translocais – são os mares do

¹² Ver: Bennett, 2000; Berlin, 2004; Butler, 2007; Cooper & Stoler, 1997; Cooper, 1996; Hanchard, 1999 e Thelen, 1999.



Atlântico Negro. Revisitando o próprio papel das ciências sociais e dos intelectuais em oferecer explicações para processos complexos, Gilroy analisa de que modo os percursos da modernização e da formação das culturas negras – aqueles discursivos e do movimento da história – cruzam-se (em vários pontos) e teriam origem num circuito transatlântico. Nestes percursos e cruzamentos produzir-se-iam idéias em torno da “racialização” e também do antirracismo. Conceitos de nação, raça e etnia viajavam, modificavam-se e redefiniam-se permanentemente. As culturas negras – posto que fruto de um compartilhar – teriam complexas afinidades translocais, sendo planetárias, mais fluídas e menos fixas. Ainda que em constante movimento, a reflexão de Gilroy também tem o seu “local”. Destaca o mundo anglófono e a experiência colonial britânica. No campo do pensamento social, recupera importantes narrativas -- destacadamente uma parte da obra de W.E.B. Du Bois -- e também passeia pela história da música negra, criticando os discursos de autenticidade e identidades baseados em imagens de “raça”. São também os fluxos internacionais de pensamento e agência humana que constroem o conceito de “negro”. Mesmo caminhando em campo movediço – obviamente político – foge de atalhos teóricos, enfrenta o debate acadêmico e persegue seu argumento central, demonstrando de que modo o pensamento negro surge no interior de um campo transatlântico e híbrido de idéias, gestando a própria modernidade.

Para pesquisadores as perspectivas de *história comparada* e *história atlântica* podem ser um caminho. É um reforço na convocação para uma abordagem atlântica – e igualmente transnacional – das experiências históricas que envolveram escravos, africanos reinventados na diáspora e seus descendentes.¹³ Se assim for – pelo menos como ferramentas de análise – quilombos do passado, *quilombismo* como metáfora para a diáspora e quilombolas remanescentes podem estar mais próximos do que até agora foi sugerido nas análises das áreas de Educação, História, Geografia, Antropologia, Sociologia e outras dimensões do conhecimento. Procurar fios de conexões cristalizados e inexoráveis pode ser um obstáculo para experimentos teóricos.

REFERÊNCIAS

¹³ Exemplos de estudos comparativos: Azevedo, 2003; Drescher, 1988; Gomes & Rincón, 2005; Heywood, 1999; Matory, 1999.



- AZARIAN, Reza e PETRUSENKO, Nadezda. Historical Comparison Re-considered. *Asian Social Science*, v. 7, n. 8, p 35-48, 2011
- AZEVEDO, Célia M. Marinho. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2003
- BAKUNIN, Michael. “A Comuna de Paris e a noção de Estado”. In *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2008.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: As Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo, DIFEL/EDUSP, 1974.
- BENNETT, Herman L. “The Subject in the Plot: national Boundaries and the “History” of the Black Atlantic”, *African Studies Review*, Volume 43, number 1, April 2000, pp. 101-124.
- BERLIN, Ira. “De crioulo a africano: as origens atlânticas da sociedade afro-americana na América do Norte Continental”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, número 2, 2004, pp. 241-256
- BUTLER, Kim D. "Multilayered politics in the African Diaspora: the metadiaspora concept and minidiapora realitie". Totoricaguena, Gloria P. (org.). *Opportunity structures in diaspora relations: comparisons in contemporary multilevel politics of diaspora and transnational identity*. Reno, Nev.: Center for Basque Studies, University of Nevada, 2007. 19-51.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou Camponês? O Protocampesinato Negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, José Jorge de (Org.). *O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas*. Salvador, CEAQ/EDUFBA, 1996
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.
- CASTORIADIS, C. *Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Ccivilização Bbrasileira, 2004.
- CHOMSKY, Noam. *Mídia – propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- COELHO, Plínio Augusto. *BAKUNIN: O princípio do Estado e outros ensaios*
- COOPER, Frederick & STOLER, Ann Laura (Edited). *Tensions of Empire: colonial cultures in a bourgeois World*. Berkeley, University of California Press, 1997
- COOPER, Frederick. “Race, Ideology, and the perils of Comparative History”. *The American Historical Review*, Volume 101, número 4, outubro de 1996, pp. 1122-1138
- DRESCHER, Seymour. “Brazilian Abolition in Comparative Perspective. *Hispanic American Historical Review*, volume 68, número 3, 1988, pp. 429-460
- ELKINS, Stanley M. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, 1959.
- ELTIS, David. *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge University Press, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Formação da Família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.
- GELDERLOS, Peter. *How a nonviolence protects the state*. Cambridge: South End, 2007.



GENOVESE, Eugene. *Da Rebelião á Revolução: As Revoltas de Escravos nas Américas*. São Paulo, Global, 1983.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos & RINCÓN, Mariana Blanco. "Escravidão, Nação e Abolição no Brasil e Venezuela: perspectivas atlânticas – Notas sobre histórias e historiografias comparadas". *Cadernos do CHDD*, Ano IV, número especial, 2005, pp. 107-132

GOMES, Flávio dos Santos. "Repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil", In: FRY, Peter; REIS, Elisa & TAVARES DE ALMEIDA, Maria Hermínia. *Política e Cultura*. Visões do passado e perspectivas contemporâneas, São Paulo, HUCITEC/ANPOCS, 1996, pp. 197-221.

_____. "The Legacy of Slavery and Social Relations in Brazil". In: OOSTINDIE, Gert. (Org.) *Facing up to the Past*. Perspectives on the commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe. Ian Randle Publishers, 2001, pp. 75-82

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG \ Brasília: Representação da UNESCO no Brasil. 2003.

HANCHARD, Michael. "Afro-modernity: temporality, politics, and the African Diaspora". *Public Culture*, vol. 11, nº 1, 1999, pp. 245-268.

HEYWOOD, Linda M. "The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections", In: FREY, Sylvia R. & WOOD, Bety (orgs.) *From Slavery to Emancipation in the Atlantic World*. London, Portland, Frank Cass, 1999, pp. 9-23.

KOLCHIN, Peter. *Unfree Labor American Slavery and Russian Serfdom*. Londres, 1987.

KROPOTKIN, Piotr. *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. (Org.) *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*, Santa Catarina, Letras Contemporâneas, 1996

LÖWY, Michel (org.). *Revoluções*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MAIER, Charles. La historia comparada. *Studia historica. Historia contemporânea*, n. 10-11, p. 11-32, 1992-1993.

MAKHNO, Nestor. *Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia*. São Paulo: Imaginário, 2001.

MATORY, J. Lorand. "Jeje: Repensando nações e transnacionalismo". *MANA. Estudos de Antropologia Social*, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, abril de 1999, pp. 57-80.

MOSCA, Gaetano. *The ruling Class*. New York, McGraw, 1935.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*, Petrópolis, Vozes, 1980

PARETO, Vilfredo. "The mind and society: A treatise on General Sociology." *New York: Harcourt*, vol. 2 e 3, 1935.

PASQUINO, Gianfranco. "Revolução." In BOBBIO, Norberto (org.). *Dicionário de política*. Brasília: editora da Universidade de Brasília, 2000.



PRICE, Richard.. (org). *Sociedades Cimarronas*. Comunidades escravas rebeldes en las Américas, Madrid, Ed. Siglo Ventiuno, 1981

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. "Rebeldia Escrava e Historiografia". *Estudos Econômicos*, São Paulo, IPE-USP, volume 17, número especial, 1987, p. 7-35.

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

REIS, João José. "O levante dos malês : uma interpretação política". in : REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 99-122.

SLENES, Robert W. "Histórias do Cafundó", In: VOGT, Carlos & FRY, Peter (com a colaboração de Robert Slenes). *Cafundó. A África no Brasil. Linguagem e sociedade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 37-102.

TANNEMBAUM, Frank. *Slave and Citizen, the Negro in The Americas*, Nova Iorque, Vintage Books, 1947.

THELEN, David. "The Nation and Beyond: transnational perspectives on United States History", *Journal of American History*, Volume 86, número 3, 199, pp. 965-975.

Recebido em outubro de 2015
Aprovado em janeiro de 2016