

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO

JÚLIO CÉSAR LOPES

O PLURALISMO JURÍDICO E OS POVOS REMANESCENTES DE QUILOMBO

CRICIÚMA/SC

2019

JÚLIO CÉSAR LOPES

O PLURALISMO JURÍDICO E OS POVOS REMANESCENTES DE QUILOMBO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer.

Área de concentração: Direitos Humanos, Cidadania e Novos Direitos.

CRICIÚMA/SC

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

L864p Lopes, Júlio César.

O pluralismo jurídico e os povos remanescentes
de quilombo / Júlio César Lopes. - 2019.
151 p. ; il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do
Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação
em Direito, Criciúma, 2019.

Orientação: Antonio Carlos Wolkmer.

1. Pluralismo Jurídico. 2. Quilombolas. 3.
Direitos humanos. I. Título.

CDD 23. ed. 340.11

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla - CRB 14/1101
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

JÚLIO CÉSAR LOPES

O PLURALISMO JURÍDICO E OS POVOS REMANESCENTES DE QUILOMBO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer - Universidade do Extremo Sul Catarinense
(UNESC) – Presidente e Orientador

Prof. Dra. Fernanda da Silva Lima - Universidade do Extremo Sul Catarinense
(UNESC) – Membro UNESC

Prof. Dr. Francisco Pizzette Nunes – Escola Superior de Criciúma
(ESUCRI) – Membro Externo

Prof. Dr. Edileny Tomé da Mata - Universidad Pablo de Olavide
(UPO) – Membro Externo

Prof. Dra. Maria de Fatima Schumacher Wolkmer - Universidade do Extremo Sul
Catarinense (UNESC) – Membro Suplente

O sofrimento do povo negro, seja na travessia da África ou posteriormente no Brasil, reflete o modo como o europeu tratava outros povos. Bartolomeu da Las Casas, frei dominicano espanhol já havia denunciado que os colonizadores “[...] não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade”. Num total desrespeito violentavam mulheres e crianças com práticas de toda espécie de crueldade contra os povos colonizados (LAS CASAS, 2011, p. 33).

Dedico esta dissertação aos povos negros, em especial pelas lutas daqueles que foram e são destemidos frente a um sistema social desumano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a UNESCO, que desde 1997 faz parte da minha vida. Primeiro como acadêmico, depois professor e por último mestrando.

Agradeço a todo o corpo docente do programa de Mestrado em Direito da Universidade do Extremo Sul de Santa Catarina (UNESC), fazendo menção especial aos Coordenadores Doutores Antonio Carlos Wolkmer e Reginaldo de Souza Vieira.

Também agradeço a todos os amigos que fiz na segunda turma de mestrado em direito desta instituição, os quais vivemos tensões e alegrias (em especial no grupo de whatsapp e nos cafés). Ao agradecer a convivência de todos, destaco o nome de Ana, Leonardo e Marja. Ana que muito contribuiu e me ouviu no decorrer da construção desta dissertação. Do mesmo modo agradeço a todos os amigos (Bernardes, Edson, Elaine, Jorge, Luciano e Ricardo) e familiares (pais, sogros, irmãos, sobrinhos(as), cunhados(as) que sempre estiveram presentes nesta caminhada.

Agradeço especialmente ao meu orientador Professor Dr. Antonio Carlos Wolkmer a quem tenho o mais profundo respeito e admiração. Uma das grandes honras da minha vida poder ter sido seu aluno e orientando.

Por fim, agradeço minha companheira de vida, sonhos e amor Gisele Coelho Lopes.

RESUMO

A presente dissertação vincula-se com a Linha de Pesquisa Direitos Humanos, Cidadania e Novos Direitos. Pretende analisar a superação da perspectiva social homogênea para um modelo pluralista, em especial ante a multiplicidade cultural brasileira num quadro de conscientização de respeito e contemplação da preservação do modo de vida das comunidades tradicionais quilombolas. Apesar de a Constituição da República brasileira de 1988 possuir índole protetiva tem-se que os povos remanescentes de quilombolas vivenciam resistência e luta perante a sociedade liberal hegemônica, que reverbera um combate relacionado não somente contra o senhor e explorador direto de sua força de trabalho e de seu corpo, mas em direção oposta a um sistema de colonização, cabendo nesta dissertação uma análise da interdependência dos povos remanescentes de quilombolas com a teoria do pluralismo jurídico, que é o rompimento do pensamento estatal monista ou paradigma alternativo que demanda a independência e a inter-relação, num processo constante da busca pela democracia e participação no espaço público aberto, alinhado a horizontalidade, a solidariedade e a autonomia, em detrimento da discriminação, inferiorização, marginalização e exclusão que transformam pessoas em meros objetos. Nesse sentido, o objetivo geral é como o pluralismo jurídico pode ser uma alternativa entre o jurídico estatal e a realidade social quilombola. Os objetivos específicos correspondem a cada um dos capítulos. No primeiro, discorre-se sobre os fundamentos, abrangência e aspectos essenciais do pluralismo jurídico; no segundo, estuda-se a formação e legitimidade dos povos remanescentes de quilombos frente a omissão estatal e ao monismo jurídico; no terceiro capítulo reflete-se o pluralismo jurídico como perspectiva descolonial e superação do desrespeito aos direitos dos povos quilombolas. O método de abordagem utilizado foi o dedutivo e o de procedimento o monográfico, com as técnicas de pesquisa bibliográfica e documental. Assim, o marco teórico desta dissertação é a Teoria do Pluralismo Jurídico, que demanda de diversas realidades e múltiplas fontes, como aquelas oriundas dos movimentos sociais, grupos e sociedade organizada, que de forma suplementar, criam caminhos simultâneos aos estatais. Nesta perspectiva, é possível concluir que o pluralismo jurídico se contrapõe ao unitarismo e monismo, bem como se dispõe em múltiplas formas de explicar as fontes e fatores que emergem das manifestações sociais da vida, isso significa que o pluralismo jurídico para remanescentes de quilombos representa a descolonialidade, a libertação e o respeito a diversidade.

Palavras-chave: Pluralismo Jurídico. Remanescentes. Quilombos. Resistência. Descolonialidade.

ABSTRACT

This dissertation is linked to the Research Line Human Rights, Citizenship and New Rights. It aims to analyze the overcoming of the homogeneous social perspective for a pluralist model, especially in view of the Brazilian cultural multiplicity in a framework of awareness of respect and contemplation of the preservation of the way of life of traditional quilombola communities. Despite the fact that the 1988 Constitution of the Brazilian Republic has a protective nature, the remnant Quilombola peoples experience resistance and struggle against the hegemonic liberal society, which reverberates a related struggle not only against you and the direct exploiter of your workforce. and of its body, but in the opposite direction to a system of colonization, in this dissertation an analysis of the interdependence of the remaining quilombola peoples with the theory of legal pluralism, which is the rupture of monist state thinking or alternative paradigm that demands independence and interrelationship, in a constant process of seeking democracy and participation in the open public space, aligned with horizontality, solidarity and autonomy, to the detriment of the discrimination, inferiorization, marginalization and exclusion that transform people into mere objects. In this sense, the general objective is how legal pluralism can be an alternative between state legal and quilombola social reality. The specific objectives correspond to each of the chapters. The first discusses the fundamentals, scope and essential aspects of legal pluralism; in the second, the formation and legitimacy of the remaining quilombo peoples in the face of state omission and legal monism is studied; The third chapter reflects legal pluralism as a decolonial perspective and overcoming disrespect for the rights of quilombola peoples. The method of approach used was the deductive and the procedure the monographic, with the techniques of bibliographic and documentary research. Thus, the theoretical framework of this dissertation is the Theory of Legal Pluralism, which demands from various realities and multiple sources, such as those from social movements, groups and organized society, which, in a supplementary way, create paths simultaneous to the state. From this perspective, it can be concluded that legal pluralism is opposed to unitarianism and monism, as well as having multiple ways of explaining the sources and factors that emerge from the social manifestations of life. This means that legal pluralism for quilombo remnants represents the decoloniality, liberation and respect for diversity.

Keywords: Legal Pluralism. Remaining. Quilombos. Resistance. Decoloniality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Ruth de Souza.	109
Figura 2 – Jornal Quilombo.	110
Figura 3 – Abdias do Nascimento.	112
Figura 4 – Lei Áurea.	126

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
CRF/88	Constituição Federal de 1988
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DH	Direitos Humanos
EBC	Empresa Brasileira de Comunicação
EC	Emenda Constitucional
IPEAFRO	Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros
SF	Senado Federal
UNE	União Nacional dos Estudantes
UNESC	Universidade do Extremo Sul Catarinense

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2. PLURALISMO JURÍDICO: BASES INTRODUTÓRIAS E ESPECIFICIDADES...17	
2.1. Aspectos essenciais do pluralismo jurídico.....	17
2.2. Pluralismo jurídico e a preservação da multiplicidade cultural	29
2.3. Panoramas do pluralismo insurgente	42
3. POVOS TRADICIONAIS REMANESCENTES DE QUILOMBOS E A OMISSÃO ESTATAL FRENTE AO MONISMO JURÍDICO.....56	
3.1. Quilombolas: aspectos etimológicos.....	56
3.2. Legitimidade das lutas dos povos remanescentes de quilombos.....	70
3.3. Distanciamento entre o jurídico e a realidade social: colapso e sufocamento a partir do constitucionalismo inaugurado em 1988.....	82
4. PLURALISMO JURÍDICO COMO PERSPECTIVA DESCOLONIAL E SUPERAÇÃO À PRETERIÇÃO AOS DIREITOS QUILOMBOLAS95	
4.1. Discrepância entre o direito consuetudinário e a imposição de uma primazia legal do Estado.....	95
4.2. Antecedentes das premissas legislativas da terra de remanescentes de quilombos: da resistência à proteção cultural	107
4.3 A convergência do pluralismo jurídico com a realidade social quilombola	119
CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS.....	133
ANEXOS	152

1 INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade já havia uma pluralidade jurídica. Assim, o tema pluralismo jurídico transita pela memória histórica como uma abundante série de diversidade de apreciações e perspectivas, que oportunizam às mais variadas interpretações da vida social. O pluralismo, como outras fontes e meios de solução dos conflitos, foi transmitido paulatinamente para o direito estatal, em especial com a dominação burguesa e o absolutismo, tendo a França como berço unificador de uma visão monista do direito. Na atualidade - século XXI - diante de toda transformação social marcada por uma exclusão periférica, por uma normatividade esgotada no sentido de um efetivo resultado, é necessária uma análise, uma reestrutura que priorize os sujeitos sociais preteridos. Até porque o modelo tradicional vivido ainda é baseado num paradigma individualista e burguês. Portanto, é necessário um rompimento do modelo clássico para uma concepção libertadora que não fique presa ao mero formalismo ou tecnicismo, mas que a substância seja âmago. Não se discute que em outros campos verificamos mudanças e aberturas de compreensão, sendo que continuar pensando o direito apenas como o ordenado pelo Estado, por certo há um descompasso, pois é notório que o monismo legal estatal não alcança as crises da realidade. Destacando que as crises são as oportunidades para repensar sobre o caminho até aqui percorrido. O novo pensamento ou caminho decorrente da crise de regulação da sociedade precisa almejar a emancipação (WOLKMER, 2015).

Quando se fala em paradigma individualista e burguês, cabe salientar que paradigmas, ainda que seja um termo de difícil conceituação, é uma aglomeração de conhecimentos que oportunizam a elaboração de uma pesquisa dentro de uma certa delimitação (KUHN, 1975, p. 13).

Voltando ao pluralismo jurídico, veja-se que este reflete uma híbrida e esparsa exteriorização de expedientes de uma práxis normativa dentro de um campo de um espaço sociopolítico. É um direito concomitante e resultante de uma opção alternativa frente ao modelo liberal positivo estatal sustentado pela formalidade, mas que desatende, na substancialidade, o objetivo basilar do direito, que é trazer harmonia, provocar equilíbrio e encaminhar solução às divergências da vida social. Claro que em outro caminho temos o tecnicismo formal jurídico, que não é capaz de entender e atender a atividade e complexidade humana, sendo, portanto, um parâmetro jurídico com nascimento influenciado por um eurocentrismo, um ponto de

vista capitalista, social e burguês calcado no exclusivamente privado e no monopólio estatal (WOLKMER, 2015).

Durante o primeiro mandato do Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva foi publicado o Decreto número 4.887 de novembro de 2003, que inclusive foi objeto de contestação judicial perante o Supremo Tribunal Federal – mediante ação direta de inconstitucionalidade número 3239 -, ação ajuizada pelo então Partido da Frente Liberal. O contestado decreto pelas elites agrárias, conceituou o termo remanescentes das comunidades quilombolas como “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” (BRASIL, 2003). Por conseguinte, há uma visão crítica de que pouco adianta possuímos uma legislação avançada constitucionalmente e legalmente, se as normas são pouco eficazes (GUIMARÃES, 1999). A propósito, o direito do Estado serve para os “intentos dos proprietários de terras e da burguesia detentora do capital, ocultando, sob a transparência da retórica liberal e do formalismo das preceituações procedimentais, uma sociedade de classe virulentamente estratificada” (WOLKMER, 2015, p. 93). A Constituição da República de 1988, numa visão emancipadora incluiu em seu texto de forma vanguardeira a proteção cultural, quando prevê no artigo 215 que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” (BRASIL, 1988). Nesta ordem de ideias, a Constituição também concede aos remanescentes quilombolas a possibilidade de obter o direito sobre a propriedade das terras utilizadas – artigo 68 da ADCT -, sendo um importante marco de uma situação antes considerada ilegal, para um direito humano e constitucional à terra e, conseqüentemente, sua história. Cumpre frisar, nesse mesmo sentido, que os povos remanescentes de quilombolas idealizam sua organização cultural, político e social em harmonia e convivência com a natureza, com a terra. E mais, assim como as comunidades indígenas, o direito e a forma de viver e resolver conflitos quilombolas ultrapassam a fonte estatal, pois possuem um modo vida particularmente histórico e decorrente de suas lutas contra-hegemônicas. A propósito “Todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam

ou sofrem”, sendo que a dignidade deste povo passa pela preservação cultural (BRASIL, 1988; KOSELLECK, 2006, p. 306).

Os direitos necessitam ser libertados das ideias capitalistas e de globalização, para que possam de fato servirem de norte contra as privações humanas, é “necesario saber qué interesse protege, qué valores resguarda, qué hechos sociales lo motivaron, su expresión de classe, etc”. (TORRE RANGEL, 1990, p. 30), desde já destacando que embora se reconheça a importância do direito já positivado, os direitos não podem ser reduzidos apenas as normas (FLORES, 2009).

Com estas considerações temos que “a cultura jurídica nacional foi sempre marcada pela ampla supremacia do oficialismo estatal sobre as diversas formas de pluralidade de fontes normativas que já existiam” (WOLKMER, 2015, p. 89). Assim, do ponto de vista histórico, verifica-se uma conexão entre o pluralismo jurídico e a descolonização, como a luta dos quilombolas pela liberdade e pela humanização, uma vez que este inconformismo e contrariedade é oriunda de uma pedagogia verbal da memória deste povo. Fundado nessas premissas, “Los esclavos, como pueblo con esperanza [...] tenían sobre su imaginación. Esta imaginación pedagógica les permitía mitigar y resistir las formas en que la aflicción destroza al alma”. Não custa enfatizar que “[...] mediante sus canciones, cuentos [...] los esclavos se enseñaban a sí mismos el significado moral y ético de crear un sentimiento de pertenencia comunitaria”. Importante referir, no ponto, em face de sua extrema pertinência, que esta pedagogia dos escravizados objetivava transformar a aflição em esperança, isto é, “la cultura del esclavo funcionaba pedagógicamente para convertir a los esclavos en seres humanos, mediante la mitigación de su sufrimiento” com uma forma de crença na libertação (WALSH, 2013, p. 36-37).

Esta dissertação possui como tema o Pluralismo Jurídico e os Povos Remanescentes de Quilombos. Remanescentes enquanto grupos históricos com autoatribuição afro-negra, fixação e localização territorial decorrente de luta contra uma forma burguesa de colonização. Nesse sentido, a presente pesquisa busca responder ao seguinte questionamento: é possível compreender o pluralismo jurídico como uma alternativa entre o jurídico estatal e a realidade social quilombola?

A fim de dar cumprimento ao supracitado objetivo, foram adotados três objetivos específicos, que se relacionam cada qual com um capítulo específico deste trabalho, a saber: descrever os fundamentos, abrangência e aspectos essenciais do

pluralismo jurídico; analisar a formação e legitimidade dos povos remanescentes de quilombos frente a omissão estatal e ao monismo jurídico; refletir o pluralismo jurídico como perspectiva descolonial e superação do desrespeito aos direitos quilombolas.

A escolha do tema se origina do estudo das disciplinas no decorrer do mestrado, bem como da participação deste discente nas leituras, debates e eventos do Núcleo de Pesquisas em Direitos Humanos e Cidadania (NUPEC) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

O marco teórico desta dissertação é a Teoria do Pluralismo Jurídico, que decorre de diversas realidades e múltiplas fontes, como aquelas oriundas dos movimentos sociais, grupos e sociedade organizada, que criam caminhos concomitantes aos estatais.

O método de abordagem utilizado foi o dedutivo e o de procedimento o monográfico, com as técnicas de pesquisa bibliográfica e documental.

A pesquisa bibliográfica foi realizada junto à biblioteca da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Banco de Teses de Dissertações da CAPES, do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), base de dados do Scielo e do Portal Periódicos da CAPES, obras adquiridas, fornecidas e indicados pelo Professor Orientador, bem como publicações sobre o tema nas mais variadas revistas brasileiras qualificadas no Qualis.

A seu turno, denota-se que os povos remanescentes de quilombolas enfrentam um distanciamento entre o jurídico e a realidade social, num modelo hegemônico no tocante aos aspectos de uma interdependência cultural, política e social, sendo que este estudo será desenvolvido para uma melhor análise da situação dos povos quilombolas, perquirirá sua relação com a teoria do pluralismo jurídico, que é uma alternativa libertadora e concomitante ao monismo jurídico estatal. Neste sentido, pretende-se apresentar a situação destes povos tradicionais, compreender a legitimidade de suas lutas, a fim de destacar que uma sociedade plural respeita os povos históricos e harmoniza todas pessoas, independentemente de sua forma de vida. Eis que se trata de um povo marcado e perseguido pelo racismo, ou seja, um modo de separação e degradação do outro, em situações extremas com a morte dos diferentes, geralmente relacionado a um modelo econômico.

Assim, os quilombos brasileiros, formados preponderantemente por negros refugiados, inauguraram-se como ambiente de relutância tanto durante, como no pós

regime de escravização, correspondendo a uma voz de contraposição aos interesses econômicos e políticos prevaletentes, como reforça Kabengele Munanga. O quilombo brasileiro implementou o mesmo modelo africano, decorrendo da oposição, exploração e toda sorte de violações, se refugiando em locais de penoso acesso (MUNANGA, 1996, p. 63).

A temática possui aderência com a pesquisa do orientador Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer, com destaque a seus estudos sobre Pluralismo Jurídico, como uma hipótese de alteridade, com aprofundamento e uma revisão histórica do exteriorizado por experiências de uma justiça informal, popular, alternativa, de um direito consuetudinário e uma justiça comunitária.

Entre os nomes utilizados para diálogo nesta dissertação, destacam-se Antonio Carlos Wolkmer; Boaventura de Sousa Santos; Enrique Dussel; Jesus Antonio de La Torre Rangel; entre outros.

Todos estes nomes convergem, ainda que com suas teorias, estudos e visões próprias, com a reflexão do pluralismo jurídico como perspectiva de superação e luta pela descolonialidade dos povos remanescentes de quilombos, que historicamente lutam por manter seus territórios, culturas e sua vida contra as constantes omissões e ameaças, que resistem, assim como seus antepassados, ao domínio e hegemonia da burguesia mercantilista. Necessário ressaltar que não apenas em face dos negros, mas o assenhorar-se imperialista europeu foi agressivo e assombroso contra povos invadidos ao redor do mundo. Esta colonização propositou uma dominação globalizante em contraposição a populações e culturas, transgredindo, colocando em risco e modificando, sem fim à vista, histórias milenares (MBEMBE, 2014, p. 105).

2. PLURALISMO JURÍDICO: BASES INTRODUTÓRIAS E ESPECIFICIDADES

Neste primeiro capítulo no item 2.1 serão tratados os aspectos essenciais do pluralismo jurídico, tendo em vista que o tema pluralismo jurídico transita pela memória histórica como uma abundante série de diversidade de apreciações e perspectivas, que oportunizam as mais variadas interpretações da vida social. Reflete uma híbrida e esparsa exteriorização de expedientes de uma práxis normativa dentro de um campo e um espaço sociopolítico. É um novo direito concomitante e resultante de uma opção alternativa frente ao modelo liberal positivo estatal sustentado pela formalidade, mas que desatende, na substancialidade, o objetivo basilar do direito, que é trazer harmonia, provocar equilíbrio e encaminhar solução para as divergências da vida social.

No item 2.2, pluralismo jurídico e a preservação da multiplicidade cultural, será abordada a multiplicidade, mas fazendo uma correlação com a multiculturalidade, a interculturalidade e a interseccionalidade, dentre outros outros temas próximos. No item 2.3, o estudo será sobre o pluralismo insurgente, enquanto teoria alicerçada na emancipação e no enfrentamento, que diferente do direito oficial, é um direito de luta dos desprestigiados.

2.1. Aspectos essenciais do pluralismo jurídico

Wolkmer acentua no tópico de sua obra intitulado como “o monismo como projeto da modernidade liberal-capitalista”, que é incompreensível entender uma coletividade quando quem pretende compreender fica ou se comporta de forma longínqua, não considera a multiplicidade e a biografia do grupo social. Entre o século XVII a XVIII originou-se uma manifestação de ruptura cuja centralidade reside na primazia da construção de uma sociedade burguesa, “modo de produção capitalista, da ideologia liberal-individualista e da centralização política, através da figura de um Estado Nacional Soberano”. Neste sentido, considerando que o direito é a manifestação do modo de solucionar conflitos inerentes a qualquer sociedade, é necessário que seja levado em consideração que nos mais diversos momentos e fases da história da humanidade, especialmente no mundo ocidental fundamentado sob sólida influência e colonização europeia, a juridicidade foi coordenada de maneira

que não foram considerados os povos socialmente desprovidos, ou seja, ficaram a margem ou fora do amparo e interesses do direito (WOLKMER, 2015, p. 13-14 e 24).

Para Paolo Grossi, no livro *Mitologias Jurídicas da Modernidade*, com o término da Idade Média e com o advento dos denominados Estados modernos houve o nascimento de novas perspectivas de organização social, com especial alicerçamento no capitalismo e com perquirição por diferentes formas de juridicidades, mormente nos períodos equivalentes aos séculos XVIII e XIX. Observa-se, assim, um movimento de formalização e unificação do direito numa compilação e codificação escrita, tendo como destaque o código civil francês ou código de Napoleão do ano de 1804, que ainda que não tenha sido o pioneiro, mas foi de basilar importância para instigar outras normatizações mundo afora. Esta virada é apontada como uma ruptura do modelo de direito caracterizado no período de medievo com várias fontes para uma nova e ditadora forma de concepção jurídica partido de fontes plúrimas para uma fonte singular. Este é, em outras palavras, o monismo. Claro que além de outros objetivos, uma normatização positivada visa facilitar e, pelo menos no plano cerimonial, trazer igualdade na maneira a deslindar os embaraços sociais. No entanto, acaba sendo um direito afastado das complexidades e realidades, elaborado e imposto verticalmente dentro de princípios e interesses dominantes, o que deslegitima outras fontes de produção jurídica (GROSSI, 2004, p. 24 e 50).

O Feudalismo como sociedade baseada num sistema social, político e jurídico com ênfase e projeção fundiária, dispunha a terra como fundamento e estrutura propiciadora de poder. Neste modelo organizacional social de extremada dependência e subserviência, com divisão social em camadas, ruralização econômica e servidão, foi um período que utilizou do pluralismo jurídico para resolução de disputas constituindo-se o “Direito Medieval como estrutura difusa, assistemática e pluralista, pois cada reino e cada feudo regia-se por um Direito próprio, baseado no usos locais”, até porque haviam diversificadas fontes regravativas e decisórias conforme o feudo - nos mais diversos feudos então existentes -, igreja e reinos, com existência e atuação concomitante com autonomia. Com a gradual perda de força e desmoronamento do Feudalismo pelos mais variados fatores, como aumento demográfico, guerras e pestes, verificam-se alterações paradigmáticas que torna insuportável a permanência deste modelo político e social. Esta ordem de decadência

abre espaço e favorece a ascensão de novas formas de produção, ou seja, parte-se de uma economia artesanal e rural de subsistência para uma matriz baseada no trabalho assalariado. Portanto, com êxodo rural, diminuição de plantações para um agigantamento das cidades nascentes, trazendo, por consequência, os problemas característicos de qualquer crescimento desenfreado e sem planejamento. Crescimento que era pautado na desagregação de comunidades agrárias que até então viviam de forma estamental, sem qualquer possibilidade de variabilidade ou progressão social. Deste modo, “À medida que se esgota o Feudalismo, instaura-se o capitalismo como novo modelo de desenvolvimento econômico e social em que o capital é o instrumento fundamental da produção material”. Com a crise do Feudalismo o caminho fica desimpedido para o desenvolvimento do comércio e nascimento do capitalismo, fortalecimento do comércio e incisiva mercantilização com vistas e esforços pela lucratividade. Os “novos fatores fundantes representados pelo modo de produção capitalista, pela sociedade burguesa, pela ideologia liberal-individualista e pelo moderno Estado Soberano” levam ao questionamento sobre a permanência ou não do pluralismo jurídico existente nos tempos áureos do feudalismo. A resposta de Wolkmer é negativa. Explica que o capitalismo, como estratégico defensor da burguesia reinante, requer a concentração, unificação e monopólio da juridicidade nas mãos de um Estado burocrático (WOLKMER, 2015, p. 24, 26-28).

Do Feudalismo para capitalismo e de senhores feudais para burgueses, verifica-se que a estrutura do capitalismo não pretendeu obter exclusividade apenas no âmbito econômico e produtivo, mais foi além. Buscou e engendrou o domínio também no campo jurídico. Ultrapassado o feudalismo e com a unificação pela sociedade europeia burguesa dos meios de produção, com viés hegemônico, liberal e mercantil, é oportuno salientar que até mesmo a força da igreja restou reduzida, vez que o corrente sistema foi pautado numa racionalidade que privilegiou o Estado unitário com soberania. Estas são algumas considerações históricas para entendermos o direito atual, isto é, decorrente de uma construção ocidental, eurocêntrica, racional, de interesse e dominação burguesa, positivada, formalizada e estatizada no Estado moderno. A sociedade burguesa, enquanto seguimento social, ultrapassa os nobres e a igreja monopolizando via economia, a dominação e utilização do Estado – Estado moderno - para resguardo e proteção dos seus interesses mercantis, baseado num sistema jurídico seguro, formalista e único, que omite e

ignora os problemas materialmente substanciais, de modo que o direito passa ser produto vinculado as inovações decorrentes da expansão industrial, do capital e da próspera subida social da burguesia (WOLKMER, 2015, p. 33, 40, 45-47 e 52). A Revolução Francesa é um momento histórico que requer que o Estado – e não o Rei - seja o legitimado em tomar as rédeas e determinar os rumos da sociedade com presumida confiança e imparcialidade. Dentro desta conjuntura, a unicidade jurídica é medida que se impõe com uma consistente positivação do direito com a codificação. Tudo para trazer imutabilidade e preservação das normatizações para assegurar a sobrevivência do capitalismo. Por isto, a via única ou monismo jurídico, que é o desmerecimento de outras possibilidades normativas, é descendente de uma ideologia burguesa e mercantilista (WOLKMER, 2015, p. 53-54 e 56).

Não se pode perder de perspectiva, que com o fim das sociedades medievais o Estado liberal não pretendeu ou possibilitou que permanecesse qualquer ameaça ao seu domínio, o que significou a desconsideração pelos ordenamentos jurídicos inferiores, devendo apenas existir o monismo jurídico estatal, com a "[...] unificação de todos os ordenamentos jurídicos superiores e inferiores ao Estado no ordenamento jurídico estatal, cuja expressão máxima é a vontade do príncipe". Na sociedade medieval já havia o pluralismo jurídico. Era uma sociedade que estava amparada pelas mais variadas formas de normatizações, o que quer dizer que não havia a dominação do monismo jurídico como verificou-se tempos mais tarde. Conseqüentemente, neste transcorrer histórico não existia apenas uma única forma solução das demandas então existentes (BOBBIO, 1997, p. 78).

Quando analisamos a ordem jurídica estabelecida é passível e de razoável constatação verificar que o direito possui balizas extremas e fundamentadas em um Estado arbitrário, que age e é amparado num formalismo legal. Formalismo proveniente e utilizado para trazer estabilidade e manutenção da organização social. Este direito formal ou monista hoje dominante, em outros momentos inexistia, já que outras formas, fontes e experiências jurídicas eram utilizadas para solução dos pleitos comunitários. No próprio período de pujança do Império Romano, ainda que já existisse o formalismo jurídico com monopólio estatal, também era comum modos autônomos de normatividade, isto é, os romanos possuíam o direito oficial, mas toleraram formas outras de juridicidade que podia ser aplicada pela população (WOLKMER, 1997).

No início da última metade do século passado o monismo jurídico – após quase três séculos – começa a ruir, pois vinculado ao sistema capitalista e burguês, que passa por instabilidades globais. Este desgaste do monismo jurídico ou crise de hegemonia é que faz reascender e destacar o pluralismo jurídico como o reconhecimento de outras normatividades além da estatal, concebidas pelas necessidades das coletividades num viés democrático, libertador e descolizador. Um pluralismo que privilegia a atuação comunitária e vislumbra o direito como manifestação de valores que reflete emancipação e participação de múltiplos sujeitos coletivos na criação e aplicação normativa (WOLKMER, 2015).

Raquel Yrigoyen Fajardo traz o pluralismo jurídico como “[...] la existencia simultánea - dentro del mismo espacio de un estado - de diversos sistemas de regulación social y resolución de conflictos”. Para Fajardo a solução das divergências e problemas inerentes a sociedade não pode ter um desenlace único, nem deve ser descontextualizado da realizada local, mas deve considerar e dignificar “[...] cuestiones culturales, étnicas, raciales, ocupacionales, históricas, económicas, ideológicas, geográficas, políticas, o por la diversa ubicación en la conformación de la estructura social que ocupan los actores sociales”. Para tanto, defende a necessidade de uma concepção intercultural dentro de um processo de autonomia e emancipação, o mais distanciado possível da colonialidade (YRIGOYEN FAJARDO, 1995, p. 24).

Alguns teóricos entendem que a referência inicial do pluralismo é atribuída a Reforma Protestante, que “Desde luego, a los puritanos les corresponde el mérito de haber deshecho el nudo entre lo que pertenece a Dios, la esfera de la religión, y lo que pertenece al César, la esfera del Estado” o que é considerado exorbitante, já que muito embora a Reforma Protestante tenham sido um importante movimento contra-hegemônico, todavia, não existe comprovação desta autoria. Logo, não há uma única paternidade ou fonte confirmada e exclusiva do pluralismo. Independente da dificuldade de definir uma origem precisa da progenitura do pluralismo há características que facilitam seu panorama, como a adaptabilidade, a harmonia, contrário a cegueira veneração e “el pluralismo exige que la Iglesia esté separada del Estado y que la sociedad civil sea autónoma de ambos [...] A Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César, y a la sociedad civil, lo que no es ni de Dios ni del César”, quer dizer, que haja uma disjunção para que se evite predominâncias, domínios e postulados sociais absolutos (SARTORI, 2009, p. 64-65 e 123).

Farit Rojas Tudela compreende o pluralismo como "[...] la posibilidad de entender el Derecho como un tejido complejo (inte)legible a través de capas sobre capas, pliegues sobre pliegues, hebras sobre hebras, de manera que el Derecho sería siempre un despliegue plural, múltiple", por isto é considerando um sistema em que a soberania jurídica legiferante e a condução da justiça não é centralizada, ao contrário, é um modelo construído na multiplicidade, observando a complexidade, respeitando uma composição e estruturação coletiva, não sendo o Estado, sem desconsiderar sua magnitude, o âmago ou centro social, mas a coletividade enquanto corpo vivo é que merece ocupar este destacado espaço (TUDELA, 2011, p. 22-23).

Na atualidade, conforme Pablo Simón, é impensável uma nação que não seja apoiada no pluralismo, dado que o pluralismo é o que ampara a diversidade inerente a uma convivência humana razoável. No seu entender, a própria democracia, que embora possua suas adversidades, é um modelo de atuação política que é resguardada no pluralismo, pois possibilita que os mais variados seguimentos sociais participem das decisões que impactam a coletividade possibilitando, a vista disso, a representatividade e emergência de pautas inclusivas, sendo estas as aspirações do pluralismo nas sociedades contemporâneas (SIMÓN, 2018, p. 2, 26-27 e 38).

Este ponto de vista de Simón (2018), que associa pluralismo com democracia, também é salientado por outros estudiosos dentro de seus respectivos objetos de estudo. Para entender a democracia e o viés do pluralismo, temos que lembrar que futuro e o passado são indissociáveis. É válido enfatizar que quando se fala em futuro é importante lembrar que tanto Hegel quanto Max Weber são ferrenhos críticos sobre questionamentos do futuro. Na visão dos destacados pensadores, falar do futuro é para profetas, uma vez que o futuro depende de inúmeras e excessivas circunstâncias, tanto que a maioria das previsões pelos que ousaram fazê-las restaram equivocadas. Do mesmo modo que foi respondido por Hegel e Max Weber, descrever o amanhã da democracia é obter uma resposta totalmente duvidosa. O máximo que se pode é analisar a democracia atual (BOBBIO, 2015).

Mouffe (2001) dispõe que dentro de uma nuance histórica-temporal, a democracia atual está passando por crises e não possui aptidão para resolver, em especial por haver um distanciamento de uma solução plural. Na realidade globalizada o atual modelo de democracia não é tangível, sendo necessário um modelo alternativo, uma renovação intitulada pluralismo agonista. Cabe ressaltar que o

adverso ou antagonismo é uma característica da sociedade moderna. Antagonismo é entre inimigos. Já agonismo é entre adversários. A finalidade da política democrática é a conversão do antagonismo em agonismo.

Assim, a defesa da ideia de pluralismo agonista é baseado não no banimento de pensamentos contrários, mas que a união dos pontos de vistas diferentes seja focalizada para efetivação e defesa de desígnios democráticos, sendo justificável que hajam confrontos e não hegemonias, justamente por ser esta uma característica de uma sociedade democrática (MOUFFE, 2001).

Embora para alguns estudiosos os poderes fora do estatal são prejudiciais a formação democrática (TILLY, 2013), uma democracia pluralista passa justamente pelo conflito, pela manifestação e pela possibilidade de escolha de outros caminhos (MOUFFE, 2001).

Mas é força convir que a democracia pluralista é parte colaborativo e parte conflituoso (MOUFFE, 2001). Em reforço a esse entendimento, importa lembrar que a sociedade medieval era pluralista, pois estava fundamentada por múltiplas formas de ordenamentos jurídicos, como direito consuetudinário, legislativo, científico e jurisprudencial, com normas oriundas da igreja, império, feudos, etc., ou seja, não havia o monismo jurídico, nem apenas uma única forma solução das demandas (BOBBIO, 1997).

Inobstante, uma nova democracia via pluralismo agonista é um percurso verossímil (MOUFFE, 2001).

Assim, chega-se à conclusão que há promessas não cumpridas pela democracia, quando se verifica a diminuição da força do indivíduo diante de grupos concorrentes, tendo em vista a existência de inúmeros centros de poder social. Tem-se, assim, que o anseio inicial de democracia era a união dos indivíduos para um centro, para uma ideia comum, mas a realidade da democracia é para fora do centro, para uma democracia pluralista (BOBBIO, 2015).

Uma análise necessária se dá sobre o ideal de democracia e a democracia real, pois ao longo da história tem se observado grandes ideias, mas sem práxis correlata, o que Bobbio descreve como algo que foi "[...] concebido como nobre e elevado tornou-se matéria bruta", em outras palavras, são perspectivas não realizadas (BOBBIO, 2015, p. 40).

Por sua vez, os burocratas têm dificuldades de tratar de questões relacionadas aos problemas sociais, o que demonstra que embora a burocracia seja necessária, não deixa de depender de uma participação democrática, com ênfase aos legítimos interessados, que são os cidadãos (SANTOS, 2009).

Inobstante, quando a economia da sociedade deixa de ser de subsistência para massificação e consumo, o povo, por certo, inevitavelmente passará a ser governado de forma burocrática. Burocracia tanto na atividade pública como na privada (BOBBIO, 1986). Nessas condições, uma democracia deve, necessariamente, possibilitar a desburocratização e facilitar participação coletiva nas decisões que lhe afetam, em especial as necessidades básicas, como saúde, educação, segurança, etc. (TILLY, 2013).

Não se pode desconsiderar, no exame dessa questão, que muitos países se auto afirmam democráticos, o que também é intitulado de baixa densidade democrática, mas na prática não são, salvo se implementarem mudanças e inclusões de classes na participação das decisões (SANTOS, 2009).

De se notar, então, que desdemocratização acontece na medida que passa diminuir a relação entre o Estado e o cidadão, com participação desprotegida, afunilada e injusta (TILLY, 2013).

De outro lado, democratização é "amplitude, igualdade, proteção e caráter mútuo". A proteção significa o Estado não agir arbitrariamente e o caráter mútuo é a simetria que deve existir entre Estado/cidadão (TILLY, 2013, p.28).

Ultrapassado este rápido hiato para descrever sobre a relação da democracia e o pluralismo, continuamos a discussão sobre o pluralismo propriamente dito na visão de vários estudiosos. E começamos pelo estudo coletivo mexicano nomeado *Elementos y Tecnicas de Pluralismo Jurídico*, que descreve o pluralismo jurídico é entendido nos seguintes termos: "El pluralismo jurídico como nueva escuela de derecho, resuelve las aparentes contradicciones entre las concepciones monistas del derecho con su esfera jurídica hermética, y la diversidad cultural y jurídica de nuestros países" (LOPÉZ, 2012, p. 75). Destaca-se que é possível verificar a existência de louváveis legislações de conteúdo e reconhecedoras do pluralismo jurídico, com ênfase ao pluralismo jurídico indígena, o que é exemplificado nas legislações da Colômbia, Equador, Bolívia, Peru, México, Guatemala e Panamá. São legislações que tratam o pluralismo jurídico como "[...] derecho a la libre determinación

y la autonomia de la que gozan” o que faz que estes povos possam resolver suas dissensões internamente e de acordo com as regras histórica e culturalmente conhecida de todos (MARTINEZ, 2012, p. 25-26).

No entender de Pressburger “[...] as comunidades urbanas e rurais à margem do Estado de Direito têm criado internamente normas de conduta que têm vigência e eficácia, tal como o direito estatal normatizado” (PRESSBURGER, 1990, p. 10-11), sendo uma forma de solução das demandas sociais locais que leva em consideração o modo de vida e histórias destes povos, com respeito as normas de conduta própria e não outros modos com visões afastadas ou baseadas em produção ou dominação econômica.

Para Giovanni Sartori o pluralismo “[...] começou no momento em que se compreendeu que a dissensão, a diversidade de opiniões, os contrastes não são necessariamente maus”, sendo o pluralismo uma direção que privilegia as diferenças, a liberdade de compreensão do mundo e tudo que instiga as pessoas a mirarem outras possibilidades. Ainda destaca que “[...] É difícil, portanto, encontrar pais "conhecidos" do pluralismo. Inobstante, podemos traçar os pontos que a caracterizam”, quando sublinha que o pluralismo requer tolerância e não pode estar baseado no dogmatismo e fanatismo. Reforça sua posição fazendo uma analogia de que “[...] a Igreja seja separada do Estado e que a sociedade civil seja autônoma de ambos”, que cada instituição tenha seu regramento, mas que todas sejam pacíficas e ponderadas (SARTORI, 2009, p. 62-65).

Não obstante tenhamos um significativo número de concepções sobre o pluralismo jurídico, sendo de algum modo considerado um termo polissêmico, ante sua amplitude no tempo e na origem, podendo ser utilizado tanto dentro de uma formulação política quanto jurídica, o pluralismo jurídico é uma abertura de formulação que corresponde e é condizente com a recusa de um Estado que é monopólio e legítimo representante do direito. Assim, nesta compreensão, além do modelo gerido pelo Estado, outras formas de organização extraoficial de juridicidade devem ter assegurados seu espaço, principalmente quando seus interesses e suas demandas já são reguladas e resolvidas internamente, como se verifica em comunidades que possuem modos autônomos de resolução de dificuldades inerentes ao grupo, o que não significa a negação total do direito estatal, mas relativização de sua força e

respeito a caminhos heterogêneos, que respeite outros aspectos como a historicidade, sociabilidade e diversidade (WOLKMER, 1997).

Embora dissertando dentro de um estudo específico referente as constituições latino-americanas, Alejandro Mé dici faz registros sobre o pluralismo, mencionando a existência de uma igualdade formal que obscurece e embaraça a igualdade concreta, fundamentada na desconsideração da pluralidade social dominada por uma primazia hegemônica excludente de “grupos subalternos: pobres, afroamericanos, mestizos, mulatos, zambos y comunidades originarias” (MÉDICI, 2011, p. 101). Ponto relevante, é que na modernidade há um monitoramento e investidas de contrição em face da complexidade, que é fomentada pelo Estado e o pelo direito, afrontas contra o pluralismo jurídico e outras formas independentes de construção do direito, o que faz lembrar os estudos no tocante a complexidade de Edgar Morin, no sentido da indispensabilidade de um pensamento que seja complexo e abrangente em contrariedade ao senso comum e simplificado (MORIN, 1991). Quer dizer que o “El Derecho es un fenómeno social complejo, que como vimos no se esgota en las leyes y normas legales, que es el sentido más usual que se le da a la palabra “Derecho” e a complexidade comunitária não pode servir de limitador para formas outras de vislumbrar o direito (TORRE RANGEL, 1990, p. 30).

Veja-se, nessa linha, que a afirmação de Torre Rangel está em harmonia com o entendimento de Mé dici (2011) e Morin (1991), em especial, com a ponderação no sentido de que “El fenómeno jurídico está formado, también, por los Derechos subjetivos o facultades de las personas o grupos sociales; por las ideas, aspiraciones y concretizaciones de justicia” (TORRE RANGEL, 1990, p. 30), o que da mesma forma é condizente com o posicionamento de Alejandro Rosillo (2014), no sentido de que uma compreensão meramente superficial é afastada e supressora do múltiplo, do diverso (MARTINEZ, 2014, p. 25). Seguindo esta diretriz, uma “multiplicidade de arranjos é fator de complexidade” cuja realidade comporta uma diversidade de possibilidades (SANTOS, 1988, p. 8).

Assim, é necessário que se tenha consciência e análise da “complejidad/ pluralidad/unidad, y la de liberación/opresión” e partir de uma ideia afastada de simplismos (MÉDICI, 2011, p.104-105).

O pluralismo jurídico é visto no âmbito constitucional boliviano, ante a refundação do Estado liberal monista para um Estado plurinacional, que sua condução

é direcionada para o desenvolvimento de uma democrática elegibilidade de membros dos poderes, com prioridade na desconcentração e anseio por emancipação, que "Respetar, garantiza y promueve la identidad, el gobierno, el pluralismo jurídico y la integración intercultural de cada una de las naciones y pueblos del campo y las ciudades". É o que se chama de acordo pela harmonização, influenciada de certo modo, por uma perspectiva social indígena, quilombola, campesina e popular (TUDELA, 2011, p. 27-29).

A emancipação dentro de um Estado Plurinacional – no caso boliviano - faz lembrar a Ética da Libertação de Enrique Dussel, no sentido de que na modernidade, com a dominação e eurocentrismo, é importante refletir sobre uma ética crítica do sistema-mundo, uma vez que os espoliados do sistema dificilmente conseguem ou tem espaço para discutir os problemas dos quais são vítimas (DUSSEL, 2000).

Pablo Gentili em prólogo no livro de Boaventura de Souza Santos - *Construyendo las Epistemologías del Sur* – ressalta que é relevante “[...] la construcción de un nuevo tipo de pluralismo jurídico que contribuya con la democratización de nuestras sociedades; la reforma creativa, democrática y emancipadora del Estado y la defensa irreductible de los derechos humanos”, um pluralismo, portanto, que impulse a educação popular, a integração cultural respaldada na diversidade e no respeito ao meio ambiente. Este pluralismo jurídico democrático deve abranger com a maior amplitude possível o direito de voz e espaço (GENTILI, 2018, p. 636).

Não bastasse todo o exposto, preconiza-se que o tecnicismo formal jurídico não é capaz de entender e atender a atividade e complexidade humana, pois é sustentado por um parâmetro jurídico influenciado por um eurocentrismo, um ponto de vista capitalista, social e burguês datado a partir do século XVII e XVIII, calcado no exclusivamente privado, mas via um contraditório monopólio estatal (WOLKMER, 2015). Convém enfatizar que ao longo da história verifica-se a substituição dos trabalhos manuais e de subsistência pela industrialização em massa com uma visão econômica e capitalista intensa, resultado de um modelo ocidental racional, que torna as pessoas em utensílios, que aliena e insensibiliza. Este modo de agir eclode do momento anterior - sociedade feudal -, que apenas substitui os grupos e o modo de exploração, permanecendo semelhante forma servil. Assim, a ideologia liberal-

moderna é baseada num ponto de vista burguês, liberal, numa visão antropocêntrica independente e baseada na força econômica, com propagação e prosperidade do comércio, que ganhou força fomentando o individualismo e a classe média (WOLKMER, 2015).

O pluralismo não se limita exclusivamente ao campo jurídico. Sua abrangência alcança o político, econômico, cultural, institucional e o linguístico. Veja-se, assim, que o pluralismo jurídico é, sem dúvida, essencial, em razão de sua relação com Estado. Deste modo, o pluralismo jurídico tem sua relevância por servir de credenciador das demais formas de pluralismos. Na Bolívia, por exemplo, além do Estado plurinacional, também há previsão institucional do pluralismo jurídico que é base da diversidade, do descolianialismo, do bem viver, ou seja, é um impulsionador de uma otimista reforma e visão social (TUDELA, 2011).

Alejandro Médici enfatiza que a exteriorização do pluralismo jurídico é amplíssima, como a normatização própria do sistema financeiro, formas de regulação “[...] supranacionales como la Unión Europea”, meios costumeiros de solução de conflitos indígenas e de outros povos nativos”, ou outras formas que “[...] regulan la cotidianidad de las poblaciones que viven en la marginalidad urbana de las grandes ciudades de América Latina donde el estado está presente de forma discontinua”. Todas estas hipóteses são caminhos de deslinde das complexidades sociais solucionadas para além do método monista hegemônico. Ressalta Médici que “[...] la ineficacia de la legalidad pública es llenada por códigos de normas informales de los grupos que operan en esas brechas”, sendo que a forma pluralista de soluções também pode estar relacionada e ser utilizada nas atividades consideradas ilícitas, como nos casos de julgamentos efetivados dentro das facções criminosas, mais empregado em hipóteses de deslealdades (MÉDICI, 2011, p. 105-106).

Cabe perquirir sobre a dimensão do pluralismo jurídico, ante o contexto em exame e mais uma vez destacando-se Wolkmer, com o livro *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*, que enfatiza e defende o pluralismo jurídico alcunhado de comunitário-participativo, como aquele composto de “[...] efetividade material (sujeitos coletivos, satisfação das necessidades, participação e reordenação descentralizadora do espaço público) e efetividade formal (ética da alteridade e racionalidade emancipatória)”, que parte do princípio da não dependência do reconhecido historicamente formalismo das fontes tradicionais do

direito, que é fundamentado num ambiente de disputas e resistências decorrentes das insuficiências, ausências, exclusões, integrada de pretensões que pretenda abertura de espaços para todos os sujeitos independente de suas posições ou visões (WOLKMER, 2015, p. 19, 22).

2.2. Pluralismo jurídico e a preservação da multiplicidade cultural

Para dialogar sobre multiplicidade cultural é importante diferenciarmos de outras terminologias que, embora com suas peculiaridades, navegam com certa proximidade com o corrente tema neste amplo oceano, como a multiculturalidade, a interculturalidade e a interseccionalidade, dentre outros.

O multiculturalismo refere-se a um vocábulo multívoco para expressar a presença de variadas culturas num mesmo ambiente, o que para Santos (2003) retrata a concomitância de incontáveis proposições culturais das variadas tendências que nem sempre são emancipadoras. De forma que o multiculturalismo chama atenção justamente para as diferenças culturais presentes dentro de uma espacialidade.

A multiculturalidade recebe críticas pela passividade, pois ainda que perceba uma abundância de culturas, apenas reconhece e não traz qualquer mudança ou reflexão, uma vez que permanece mais no campo teórico conceitual, portanto, com consideráveis limitações (WILLIAMS, 2007).

Para Catherine Walsh a multiculturalidade observa e explicita que dentro das mais variadas sociedades encontram-se singularidades inerentes à vida e história dos aludidos povos. O modelo multicultural é desinteressado por qualquer modificação, o que não traz perspectiva para correções de iniquidades e enfrentamentos a arbitrariedades dispostas numa coletividade social (WALSH, 2013).

Quando se procura entender os panoramas que embasam a multiculturalidade verifica-se que de certo modo a partir "[...] dos anos 90, a diversidade cultural na América Latina se transformou num tema em moda [...] fruto de lutas de movimentos sociais-ancestrais e suas demandas por reconhecimento". No entanto, este multiculturalismo é na verdade um "discurso (neo)liberal multiculturalista" que embora venda a ideia de diversidade e heterogeneidade, dissimula um outro modo ou novo arranjo de interesse neoliberal para adequação ao mercado e consumo (WALSH, 2009, p. 4-6).

Deste modo, não há uma real consideração e respeito às diferenças. O que subsiste é uma argumentação persuasiva e contemporânea no interesse de prosseguir a colonialidade, uma vez que nada há de consistente referente a uma busca efetiva de igualdade e inclusão (WALSH, 2009, p. 4-6).

As preocupações com "[...] políticas específicas para os indígenas e afrodescendentes, são parte desta lógica multicultural do capitalismo transnacional". É o que sistema financeiro internacional, representado pelo Banco Mundial, já intitulou de política indígena, são formas de demonstrar empatia a causa indígena e aniquilar a resistência dos índios em face do avanço capitalista, ou seja, mera estratégia neoliberal baseada num pseudo respeito à diversidade e multiculturalidade (WALSH, 2009, p. 7)

O multiculturalismo inicial, que era respaldado na heterogeneidade é superado pelo multiculturalismo político vigente resultante de mero e trivial interesse ou engenhosidade capitalista e global, sem a menor afeição por uma transformação social (WALSH, 2009, p. 10).

Slvoj Zizek (2006) também traz contribuições sobre a temática do multiculturalismo. No seu entender a discussão e relevo concedido ao multiculturalismo é justamente para que esqueçamos dos problemas reais que a imposição que o universalismo capitalista causa. Nos faz refletir que defender o multiculturalismo é uma forma de viver politicamente correto, isto é, não separar, diminuir, excluir ou construir barreiras para outras pessoas ou povos. No entanto, não podemos nos enganar que esta perspectiva é impositiva e universalista, mas visa exatamente manter as pessoas dependentes e colonizadas. Assim, Zizek considera que o multiculturalismo é a moderna roupagem ideológica do neoliberalismo e de um capitalismo universal que demonstra compreensão, mas com nítido alicerce, força e objetivos hegemônicos, pois discursa sobre a proteção ao modo de vida de outros grupos, mas fica o máximo afastado, numa condição de controle e superioridade em relação aos demais povos, ou seja, o multiculturalismo é uma espécie simulada de separação e racismo.

Diante das referências básicas sobre a multiculturalidade, passamos a investigar acerca da interculturalidade.

Quando a discussão é interculturalidade, Enrique Dussel contribui afirmando que um diálogo intercultural "deve ser transversal, ou seja, deve partir de

outro lugar, para além do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante”. Defende que deve haver uma consideração e colocação no lugar do outro, uma alteridade de ambientes e cultura. Para Dussel “"Transversal" indica aqui que o movimento se dá a partir da periferia para a periferia”. Exemplifica afirmando que a transversalidade ocorre “Do movimento feminista às lutas antirraciais e anticoloniais, as "diferenças" dialogam a partir de suas várias negatividades, distintas, sem necessidade de atravessar o "centro" da hegemonia”. Ainda assinala que a interculturalidade é semelhante ao sistema subterrâneo das cidades onde as vias possuem conexões de um lado ao outro, de um bairro ao outro, do centro para a periferia e da periferia para o centro (DUSSEL, 2016).

No que tange a relação da modernidade com a interculturalidade, é pertinente ponderar que as culturas das regiões e dos países periféricos e colonizados, de modo geral, são sufocadas pelas culturas de grupos ou nações expansionistas e colonizadoras. A propósito, a modernidade é um conceito que Dussel citando e corroborando com Lyotard, Vattimo, Habermas e Wallerstein denomina como um novo ou "segundo eurocentrismo". Não obstante a submissão e aflição decorrente desta modernidade, ainda não é chegado o fim. Um exemplo desta resistência é a cultura de povos originários que é secularmente perseguida, encurralada e cercada, tendo seu espaço cada vez mais ameaçado, mas “Para criar algo de novo, há de se ter uma palavra nova que irrompa a partir da exterioridade. Esta exterioridade é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais distante em relação a este”. São estas as instigações e confrontos que demonstram que neste período de modernidade deve ser estabelecido e pleiteado um diálogo intercultural para um rompimento via questionamento e rejeição em face da cultura eurocêntrica e americana universalistas (DUSSEL, 2016).

A interculturalidade tem sido, de acordo com Catherine Walsh (2006), de algum modo a substituição ou vocábulo para expressar a colonialidade e dominação utilizada como técnica do multiculturalismo neoliberal. A interculturalidade possui uma dissemelhança com a multiculturalidade exatamente na origem, uma vez que, enquanto a multiculturalidade é imposta e idealizada pela por grupos dominantes, a interculturalidade é provinda precisamente dos setores políticos populares, como é o caso dos povos indígenas, negros e outros movimentos coletivos. Mas há que se

reconhecer que na atualidade até mesmo a interculturalidade tem sido objeto de estratégia das elites, sendo utilizada com modo de encantamento e aproximação.

Para Fidel Tubino, no “[...] interculturalismo funcional busca-se promover o diálogo e a tolerância sem tocar as causas da assimetria social e cultural hoje vigentes, no interculturalismo crítico busca-se suprimi-las por métodos políticos não violentos”, desta forma, há que ser diferenciada a interculturalidade funcional da interculturalidade crítica (TUBINO, 2005, p. 8).

Num texto do ano de 2009 com o título *Interculturalidad y Educación Intercultural*, organizado pelo *Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello de La Paz*, Catherine Walsh destaca que interculturalidade representa o combate histórico e ininterrupto sobre o direito à diferença, é a luta pela construção de espaço, reconhecimento e desenvolvimento decorrente do esforço de movimentos sociais anticoloniais, mas a interculturalidade comporta diferentes vertentes, como a relacional, a fundacional e a crítica. A interculturalidade relacional é a essencial na origem, pois parte da compreensão de que há uma permuta social e de convivência entre povos diferentes na América Latina, seja entre negros, indígenas, brancos, etc. Ocorre que esta categoria de interculturalidade acaba sendo diminuta, já que deixa de fora ou não visualiza os antagonismos, a colonialidade e a exploração existente, sendo disfuncional do ponto de vista da dominação. A seu turno, a interculturalidade funcional é aquela que constata e tem ciência da dessemelhança e separação social cultural, inclusive procura aproximar as culturas para que haja uma boa relação. No entanto, é considerada uma interculturalidade conformada ao sistema neoliberal, visto que não contesta a distância e o desequilíbrio cultural social. Por último temos a interculturalidade crítica, que não se acomoda ao modelo vigente da mera boa convivência entre os diferentes, mas parte de outra perspectiva, com ênfase a uma ação transformadora que questiona, rejeita e luta pela descolonialidade. Embora mais atualizada, é uma interculturalidade carente de concretude, sendo mais próxima de uma idealização, ou seja, é um tema ou aspiração em construção (WALSH, 2009).

Por sua vez, a interseccionalidade, com origem norteamericana, tem o sentido de mutualidade ou interdependência existente especialmente nas relações raciais, gênero e classe. Crenshaw usa o exemplo de uma rodovia para explicar interseccionalidade, quando descreve que raça, gênero e classe são temas que se atravessam já que são temas que de algum modo possuem relação, ou melhor,

“As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas estas vias”. Assim, a pessoa dentro de uma interseccionalidade sofre os riscos de um pedestre perdido em um trânsito violento e intenso que não respeita os limites das normas, nem se importa com a vulnerabilidade deste pedestre que é atacado e atingido de várias direções. Então a interseccionalidade é a fragilidade, desproteção e sufocamento provocados por uma múltipla subordinação (CRENSHAW, 2002, p. 177).

É pertinente realçar que foi o feminismo negro norte americano que trouxe a concepção de interseccionalidade. Esta organização – *black feminism* – contestou de modo ferrenho o modelo de movimento feminista branco e de mediocracia (HIRATA, 2014).

Nos Estados Unidos durante a primeira metade do século XIX já haviam movimentos de mulheres questionando raça, gênero e classe, em especial em cruzadas antiescravagista, com a formação de sociedades de mulheres negras e posteriormente sociedade de mulheres brancas contrárias a escravização humana (BRAH, 2007).

Independentemente de sua real existência, foi no final do século XX que a terminologia interseccionalidade atribuído a jurista afro Kimberlé Crenshaw passou a ganhar um nome específico e, portanto, maior visibilidade ante a propagação de mulheres militantes que difundiram pelo mundo (HIRATA, 2014).

Antes mesmo de Kimberlé Crenshaw a defensora e combativa Angela Davis já alertava sobre as conexões existentes dentre classe, gênero e raça. Na sua visão, a diminuição, retrocesso ou desinteresse em investimentos ou transformações sociais afetam justamente determinadas classes, que por consequência dentro destas classes atingem especificamente raças e gêneros representativos, sendo necessário discutir alternativas para enfrentar este conjunto interligado de procedimentos que produzem violências (DAVIS, 2016).

A interseccionalidade é considerada uma ferramenta, conceito ou método de investigação no tocante ao encadeamento de categorias de classe, gênero e raça. Lélia Gonzalez já destacava que as mulheres negras de fato sofrem três espécies de violências que pode ser por questões raciais, gênero e classe social (GONZALEZ, 1982).

Há uma relutância em entender a integração de raça, gênero e classe, até por conta de uma certa dominação do feminismo branco que não foi - e ainda não é - submetido. A resistência contra esta tríade demonstra que há um desprezo de movimentos emancipatórios quanto as especificidades sofridas pelas mulheres negras (CARBY, 1982).

Patrícia Hill Collins (2000), ressalta que interseccionalidade tem relevante importância, na medida que estuda e difunde a ligação existente entre gênero, raça e classe, pois é uma matriz que entende que há uma complexidade e múltiplas formas de exploração contra as mulheres negras, sendo não raras vezes silenciadas ante um acumulado de discriminações. Ainda que gênero, raça e classe sejam espécies diferentes de marginalização, não é prudente tão pouco útil efetuar medições ou fazer classificações do que mais afeta ou deprecia o povo negro. O que é necessário considerar, é que há sim uma concentração interligada de opressões.

Dentro desta perspectiva é que Crenshaw vai afirmar que: “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”. Ainda assinala que a interseccionalidade “[...] trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras”. Interseccionalidade, assim, é um tema que visa explicar uma mirada ou modo que mulheres negras enfrentam em espaços fragmentados (CRENSHAW, 2002, 177). A interseccionalidade é um sistema de enfrentamento contra as formas variadas e relacionadas de submissão (HIRATA, 2014).

Davis enfatiza que “A interseccionalidade inicia um procedimento de descoberta alertando para o fato de que o mundo a nossa volta é sempre mais complicado e contraditório do que nós poderíamos antever” (DAVIS, 2008, p. 79). Para a brasileira Carla Akotirene, autora do livro *O que é Interseccionalidade?* em entrevista a organização *GELEDÉS Instituto da Mulher Negra* a interseccionalidade “[...] é uma ferramenta metodológica disputada na encruzilhada acadêmica. Trata-se de oferta analítica preparada pelas feministas negras”. Mais adiante no decorrer de sua entrevista explica Akotirene que a interseccionalidade “É uma ferramenta teórica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo

e cisheteropatriarcado, e as articulações decorrentes daí”. Destaca que as reiteradas afrontas aos direitos das mulheres negras surgidas das mais várias direções as tornam mais desprotegidas (AKOTIRENE, 2018).

Por derradeiro, conforme Ann Phoenix e Pamela Pattynama a interseccionalidade “[...] é certamente uma idéia em processo de florescimento” (PHOENIX e PATTYANA, 2006, p. 189), de forma que a interseccionalidade reflete a necessidade de uma discussão central, em especial sobre enfrentando de mulheres não-brancas na luta por descolonialidade e emancipação de classe, gênero e raça (PISCITELLI, 2008, p. 263).

Diante destas considerações iniciais concernente a multiculturalidade, interculturalidade e inteseccionalidade passaremos a pesquisar sobre a multiplicidade.

Primeiramente é de se ressaltar que o próprio pluralismo jurídico é uma multiplicidade. Wolkmer descreverá o pluralismo jurídico “[...] como multiplicidade de práticas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidos por conflitos ou consenso, podendo ser ou não oficial e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, 2001, p. 219). Para Negri, o Brasil é estruturado historicamente por uma multiplicidade, mas que é recusada pelo pensamento e desenvolvimento racional moderno que não aceita outros modelos heterogêneos ou sustentados na diversidade, de forma que apenas considera um único olhar ou ponto de vista (NEGRI, 2000).

Quando se fala em cultura, é pertinente salientar o panorama de Kashimoto, Marinho e Russeff de que uma expressão quando reiteradamente utilizada de modo corriqueiro acaba por parecer de minguada deferência (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEFF, 2002, p. 38). Cultura é reputada como uma indumentária social, um costume de um povo dentro de uma complexidade e uma singularidade de modo de vida abarcada por manifestações, diferenças, contrastes e lutas representativas (PFEIFFER, 2012, p.158).

As relações da cultura e espaço social são formadas por expressões sociais e representações que para Stuart Hall, esta “[...] representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados”. Também ressalta que “somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentidos às coisas. Os sentidos, conseqüentemente, sempre mudarão de

uma cultura para outra e de uma época para outra”. Quanto ao negro, a sua representação é a cor, que é o fator causador de um processo que desconsidera uma cultura e uma história pelo simples critério da tonalidade da pele (HALL, 1997, p. 61).

Juan José Bautista Segales - livro *Dialéctica del Fetichismo de la Modernidad: Hacia una Teoría Crítica del Fetichismo de la Racionalidad Moderna* -, faz críticas contundentes sobre a forma como na América Latina se generaliza dinâmicas ou insurgências com o título ou nome de movimentos sociais. É o caso dos povos originários, que estão aqui na América antes de qualquer marco histórico, antes dos ideais capitalistas, por exemplo. Então, a revolta destes povos não pode ser considerada social, uma vez que “[...] no tienen conciencia “social”, sino que son movimientos comunitarios, pero no sólo porque tienen consciencia “comunitaria”, sino porque no aspiran a reproducir entre ellos la forma de vida “social” que ha producido la modernidad y el capitalismo”. Estes povos não pretendem impor um ponto de vista ou um sistema econômico para as demais pessoas. Querem é reconquistar o seu espaço e cultura subtraído ao longo de séculos de colonização e invasão (SEGALES, 2018, p. 238).

No entender Milton Santos vivemos uma multiplicidade de circunstâncias no âmbito territorial. Afirma que a “[...] possibilidade de cidadania plena das pessoas depende de soluções a serem buscadas localmente [...] com a indispensável redistribuição de recursos, prerrogativas e obrigações”, numa surpreendente multiplicidade espacial dentro de uma pluralidade de normas e modos de convivência, o que na sua ótica é a gênese para um viver social coletivo (SANTOS, 2000, p. 55). Inobstante, diferente do branco que é considerado a luz de um olhar individual, o povo e a cultura negra tem sua posição no coletivo, o que em outras palavras “[...] um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo”. Em vista disso, eis um fato individualizador que demonstra uma bifurcação racial (PIZA, 2002, p. 72).

O tema posto em debate até aqui expandido é manifestado na assertiva de que uma das adversidades do Estado é exatamente a dicotomia entre concretude social e a multiplicidade, que no dizer de Dallari “[...] a realidade social é um todo dinâmico e produto de fatores múltiplos” (DALLARI, 2005, p. 16). Boaventura de Souza Santos e João Nunes enfatizam que a multiplicidade cultural é a existência de culturas diferentes num mesmo ambiente de um Estado com a “[...] existência de

culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do Estado-nação”, tudo isso, num “projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 28). Noutro dizer, nenhuma sociedade antiga ou moderna em qualquer lugar do mundo detém a última palavra sobre a verdade ou sobre o correto modo de viver. Nenhum grupo ou pessoa pode se colocar como representante da humanidade, nem como quem pode solucionar os seus problemas. É necessária a participação e decisão dos mais variados grupos numa participação ampla (PANIKKAR, 2004).

A modernidade é acentuadamente, entrelaçada (WALSH, 2013). Numa instigante abordagem, Lixa e Fagundes ensinam que a modernidade é baseada num modelo complexo e que há uma “multiplicidade de grupos sociais, cuja maior marca é uma ampla mobilização social que tem como ator um sujeito que expressa uma identidade coletiva”. Esta multiplicidade de sujeitos sociais é essencial para o desenvolvimento e garantia de direitos fundamentais, como “direitos de participação, cidadania e resgate da democracia”, bem como outros de grandeza constitucional e humana (LIXA; FAGUNDES, 2018, p. 158-159 e 208).

Assim, “No hay leyes, paradigmas, modelos ou fórmulas únicas”, sendo que independentemente de qualquer normatização existente em determinado espaço social coletivo há uma multiplicidade de probabilidades dentro da dinâmica para estruturação da vida (GIRALDO, 2014, p. 57-58). Deste modo, ao contrário da multiplicidade temos o “poder disciplinar”, que domina e restringe as multidões. O poder disciplinar visa unificar as práticas humanas para controlar. É uma forma de artificializar a vida dos indivíduos, tornando-os objetos de um sistema social (FOUCAULT, 2013, p. 164).

É pertinente o posicionamento de Bandeira e Batista (2002) no texto *Preconceito e Discriminação* da Revista Estudos Feministas da UFSC, na perspectiva de que na época atual amplia-se o pensamento de que somos uma sociedade formada na multiplicidade e que ante esta característica social firmada nas diferenças sociais, como a racial por exemplo, ocasiona um aumento de exigências de respeito à dignidade, o que por certo resulta em maiores pleitos judiciais em face das violências pertinentes as relações raciais, como injúria racial, cotas e toda espécie demandas jurídicas em face de restrição e defesa de espaços (BANDEIRA; BATISTA, 2002, p. 138-140).

De acordo com Lazzarato (2006), “[...] constituir la multiplicidad significa prolongar las singularidades en la cercanía de otras singularidades, trazar una línea de fuerza entre ellas, volverlas momentáneamente semejantes y hacerlas cooperar, por un tiempo”, de modo que a multiplicidade cultural não significa que seja dispensada ou retirada a soberania de quem quer que seja, tanto individual, como coletiva. Ao contrário, com a multiplicidade há uma correlação e uma construtiva reciprocidade de saberes (LAZZARATO, 2006, p. 231).

Michel Foucault relaciona a multiplicidade com a soberania. Afirma que para o desempenho de uma verdadeira e legítima soberania é fundamental que haja consideração pelas multiplicidades das vidas (FOUCAULT, 2008). Assim, a “[...] composición de una comunidad paradójica en la multiplicidad implica un proceso emancipatorio de lucha que presenta otra concepción de la política”, o que em outros termos significa que uma sociedade formada na multiplicidade representa uma sociedade libertadora (FEHLAUER, 2016, p. 209).

Ao analisar o tema, Antonio Carlos Wolkmer e Maria de Fatima Schumacher Wolkmer (2017, p. 47) entendem que o tema multiplicidade é de tamanha amplitude e expressividade, inclusive, “[...] na perspectiva do Buen Vivir”, bem como é fator respeitável que propaga a vida social e que privilegia a democracia, já que a democracia é um típico exemplo de multiplicidade para coexistência e resolução das divergências de uma boa convivência em sociedade e de um bem viver. Bem viver com saúde, alimentação, educação, participação e decisão social, o que passa longe da realidade verificada ao longo de nossa história de colonização universalista eurocêntrica proveniente de “[...] opressão, miséria, destruição da natureza, desigualdades, consumismo”, o que é afastado do horizonte do “*Buen Vivir*”.

Oportunas, sob tal aspecto, as observações também feitas por Wolkmer de que a “[...] multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais” (WOLKMER, 2015, p. 257), que leva em consideração as dificuldades tanto da subsistência como da cultura dos envolvidos.

Vale referir, por pertinente, que a partir de estudos culturais e filosóficos, mais precisamente no final do século XX, foram construídas significativas concepções teóricas – pensadas não apenas nos bancos das universidades – que entusiasmaram profundas apreciações e indagações no tocante aos distúrbios da modernidade

ocidental. Estes distúrbios são consequências de um agir inferiorizante do qual a “modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas”, de forma que o colapso da modernidade é tida como a “[...] grande oportunidade histórica para a emergência dessas diferenças largamente reprimidas” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 80).

De acordo com Ana Patrícia Noguera, que estuda as lutas ambientais na América Latina e suas relações com dimensão educativa, o corpo humano é um local de assimilação e inteligência que tem como característica exatamente uma multiplicidade de delineamentos, estando a multiplicidade presente até mesmo no corpo humano. A multiplicidade é justamente a demonstração positiva ou negativa sobre os avanços e formação das coisas ou de tudo que nos rodeia numa diversidade que está na integralidade (NOGUERA, 2000, p. 78).

Na publicação intitulada *El Regreso de la Barbarie una Crítica Etnográfica a las Ontologías “Premodernas”*, de Miguel Alberto Bartolomé, numa mesma ordem social é passível a coexistência dos mais variados sistemas de pensamento e distintos meios de compreender as práticas e vivências, é o caso de “Un indígena podrá creer que el arco y las flechas que usa fueron creados por sus antepasados en el tiempo originario, pero también sabe que para cazar debe apuntar bien su arma y calcular la trayectoria de la flecha, lo que requiere de un definido pensamiento causal y analítico” (BARTOLOMÉ, 2014), deste modo, o autor ainda ressalta que emerge um pensamento que analisa as circunstâncias existenciais com um olhar histórico e cultural sem retirar sua visão da realidade, alicerçada no múltiplo e no complexo. Outra análise é preconizada por Foucault, quando diz que “[...] é preciso olhar as coisas em sua multiplicidade e descontinuidade”. Também reconhece que “se quisermos amar um dos pardais que passam ligeiros, ele já terá desaparecido aos nossos olhos. Pois bem, vejamos as coisas não em sua completa unidade, mas em sua dispersão”, posto que é diferente a visão isolada de um único objeto de uma análise da completude (FOUCAULT, 2006, p. 367).

A seu turno, “[...] negar la multiplicidad de formas de pensamiento existentes en todos los contextos sociales y culturales, en suma, no es una opción aceptable” (REYNOSO, 2017). *Contrario sensu*, não sendo aceitável a negação da multiplicidade, é oportuna a percepção de Herrera Flores sobre a teoria do diamante ético, cuja

multiplicidade da visão dos direitos na sociedade moderna identifica os direitos de forma complexa, numa construção ética e horizontal para que se alcance a dignidade humana (FLORES, 2009, p. 113).

Giacomo Marramao ao articular sobre direitos humanos enfatiza que a visão hegemônica sobre o tema, de certa forma dominada por modelos estrangeiros, está em crise, portanto, experimenta uma descontinuidade tanto jurídica como social (MARRAMAIO, 2007, p. 7-8). Quando se rememora a origem dos direitos humanos resta descortinado que sua ascendência é ocidental e que visou primordialmente suprir as incompatibilidades enfrentadas pela burguesia em oposição aos monarquistas então dominantes. Sendo, portanto, uma disputa entre elites em que o povo não fez parte. Necessário reconhecer que o tema direitos humanos esteve presente modernamente nas conjunturas e conflitos de impacto global como as guerras mundiais, as marchas por direitos civis americanas, o apartheid na África do Sul, as lutas de mulheres por direitos e respeito sexual, bem como nas postulações de todos os excluídos mundo afora (JELIN, 2011, p. 22-24).

Por seu turno, é impensável em democracias contemporâneas a não existência de organizações de direitos humanos, visto que são instituições que servem para balizar os poderes constituídos, ante seu caráter fiscalizador, de pesquisa, de crítica e denúncia às transgressões dos direitos humanos não raras vezes cometidas por quem teria o dever de prevenção – o Estado. Portanto, são entes que promovem aproximação, prática e cumprimento de formas humanizadoras da sociedade (PÉREZ, 2019).

Esta adversidade de um olhar único dos direitos humanos é exatamente desenvolvida por conta da multiplicidade sustentada por sujeitos coletivos contrários ao monismo estatal (MARRAMAIO, 2007, p. 7-8). Anibal Quijano - livro *Epistemologias do Sul* - entende a existência de uma sociedade como uma combinação fundada na multiplicidade (QUIJANO, 2009, p. 78). Na mesma publicação, Maria Paula Menezes afirma que é necessário “[...] lidar com perspectivas culturais múltiplas [...] A mudança da aparente hegemonia da racionalidade moderna para a compreensão de um cenário em que os argumentos são apresentados inscritos culturalmente”, vez que uma cultura monista desmerece e invisibiliza o outro (MENEZES, 2009, p. 188 e 200).

Milton Santos alerta que o desenvolvimento baseado no imediatismo, com uma globalização econômica desenfreada num modelo homogêneo desacompanhado de espaços para outras perspectivas, como a social por exemplo, significa uma imposição contrária a multiplicidade tanto do desenvolvimento e sobrevivência humana como a ambiental (SANTOS, 1994).

Segundo Silva (2011) nota-se, que o objetivo da homogeneidade é a submissão estatal. Assim, o Estado é homogêneo no tocante suas forças para sanar os conflitos sociais e trazer todos aos seus pés, se autoproclamando como responsável pela solução ou conformidade, o que serve de garantia a preservação e segurança ao Estado liberal-burguês (LOCKE, 1973).

Dito de outra maneira, uma convivência em sociedade passa por uma inerente multiplicidade, sem a qual as diferenças são constrangidas pela uniformidade (SANTOS, 1994). Na obra *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a multiplicidade é considerada como não possuidora de associação com a singularidade e com o indivisível (DELEUZE e GUATARRI, 1997), mas está relacionada com coletivo, com o plural.

Convém compreender que “[...] la plurinacionalidad, segun la perspectiva indígena” – que também pode ser negra, campesina, etc. – “[...] es un fenómeno de la interculturalidad, o sea, solo surge en el proceso relacional, justamente para afirmarla como multiplicidade” (FEHLAUER, 2016, p. 253) o que para Livio Sansone “[...] existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem incluir uma multiplicidade”. Esta cultura negra, dentro da multiplicidade, é transmitida tanto pela genética, como pela interação familiar, quando os ascendentes passam aos descendentes seu modo de vida e história de luta de seu povo (SANSONE, 2003, p. 23). Estes sujeitos coletivos têm constituído de notável força de aprendizado, cujo principal ensinamento é a integração e conscientização do povo de sua memória, seu território, lutas, condição e presença nos caminhos e gerenciamento de um país (ARROYO, 2003).

Outra análise relevante é apresentada por Dalmo de Abreu Dallari, quando eleva a importância da multiplicidade, no sentido de que o monopólio e a exclusividade de qualquer proposição são negativos perante o Estado. O Estado deve priorizar temas como saúde, segurança e economia, mas não pode desconsiderar ou

subalternizar direitos intensamente primordiais, como a liberdade e a igualdade de oportunidades, caso contrário “[...] o Estado não está cumprindo sua finalidade. Passa, então, a ser útil apenas aos beneficiários diretos daqueles objetivos particulares e, sobretudo, transforma-se em mero instrumento de grupos privilegiados” o que é um afastamento das atribuições intrínsecas de um Estado da atualidade (DALLARI, 2005, p. 9).

Isso significa, portanto, presente o contexto ora em exame, que “na realidade, o que constrói nossa identidade é a multiplicidade de características culturais, a partir de uma “[...] “mestiçagem cultural” desinibido de reducionismos homogêneos” e colonizador, que nada contribui ou produz do ponto de vista das relações sociais (FAGUNDES e WOLKMER, 2011, p. 112).

2.3. Panoramas do pluralismo insurgente

Introdutoriamente para discorrermos em relação ao direito ou pluralismo insurgente cabe analisar sobre parte dos estudos de Enrique Dussel, que trata, entre outros temas, sobre a filosofia da libertação. Libertação que é um enunciado presente em várias obras de Dussel. De certo modo representa um quebramento e insurgência perante a hegemonia burguesa eurocêntrica estabelecida. De igual modo trataremos logo adiante sobre as buscas emancipatórias dos escritos de Jesús Antonio de la Torre Rangel.

Para Dussel com sua *Filosofia da Libertação* intenta-se uma reflexão de ruptura quanto a exploração de setores como indígenas, mulheres, camponeses, etc., que tradicionalmente foram omitidos e silenciados pela edificação da modernidade. Afirma que sua filosofia é uma filosofia da libertação, “[...] filosofia pós-moderna, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados da terra, condenados do mundo e da história” (DUSSEL, 1977, p. 7). Então, vê-se de seus escritos uma crítica à modernidade, vez que a modernidade que foi baseada numa dominação colonial estrangeira efetivada igualmente com amparo numa visão subalternizante de quem não se coloca no lugar do outro com máxima indiferença a história, cultura e perspectiva, ou seja, uma colonialidade que vai além de conquistas de territórios, mas que rejeita o sentido da vida e o saber secular dos povos conquistados (DUSSEL, MENDIETA e DE FRUTOS, 2001).

A descontinuação ou quebra de omissão contra os povos dominados não é factível apenas com investigação e expectativa teórica. É fundamental que se compreenda os procedimentos de restrição, mas é indispensável que seja experimentada a realidade em quem vivem as populações padecentes do sistema (DUSSEL, 2005), o que faz evocar a experiência de Santos (1977) quando no século passado realizou destacada pesquisa *in loco* convivendo numa favela brasileira alcunhada de Pasárgada, o que será tratado em momento oportuno ainda neste tópico.

Vale referir que há domínio, estratégia e controle envolvendo um mundo que vive em contínuas guerras e "Estamos em guerra. Guerra fria para os que fazem; guerra quente para os que a sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam armas; existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las". E guerra gira em torno de espaços, economia e poder. Ocorre que a filosofia da libertação não nasce destes centros de conflitos, mas surge de ambientes periféricos ou regiões subdesenvolvidas como América Latina e África (DUSSEL, 1977, p. 8).

Nessa ordem de ideias, estar na periferia é ser classificado com "[...] apenas mão-de-obra", "irracional", "bestiais", "incultos - porque não têm cultura do centro - selvagem...subdesenvolvidos". Geopoliticamente a periferia do mundo é o espaço de sofrer opressão e ser colonizado pelo centro. O que é resultante de um prolongado percurso histórico de aproximadamente quinhentos anos, "Mas, até quando? Não teria chegado ao seu fim a preponderância geopolítica do centro? Podemos vislumbrar um processo de libertação crescente do homem da periferia?". É neste sentido que a filosofia tem a incumbência de refletir em relação a realidade, que nesta dualidade entre centro e periferia, deve indagar e intentar numa libertação, que da antiguidade até hoje origina não de quem domina, mas sim dos dominados (DUSSEL, 1977, p. 9-10). Este agir e insurgir dos dominados corresponde a afirmação de Jean-Paul Sartre de que ainda que os espoliados tenham sido despojados, cabe apenas a estes a revolta. O que em outras palavras, cabe a periferia lutar pela periferia (SARTRE, 1961).

Paulo Freire, semelhantemente a Sartre, já alertava ao afirmar que constituiria uma ilusão almejar que instituidores de projetos elitistas dispusessem de esforços e atividades para emancipação dos explorados, sendo completamente incongruente os algozes socorrem suas vítimas (FREIRE, 1987).

À guisa de reflexão, num contexto de busca de autonomia, destaca-se a *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez (1996). Semelhantemente com sua obra *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff (1972) e do mesmo modo a *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire (1970), são marchas que somadas a filosofia da libertação de Dussel refletem o contexto e conjunturas teóricas de influxo a favor dos desempoderados e silenciados pela história.

A filosofia da libertação é atual, mas a história demonstra indicativos de sua existência remota. Dussel citando o espanhol Bartolomeu de las Casas, que viveu entre o século XV e XVI, frade dominicano que lutou e se preocupou com o povo indígena assim como Gutiérrez pleiteou pelo povo pobre. Dussel ressalta que Bartolomeu las Casas expressava que a Europa dominava o mundo periférico, o que ele chamava de "miseráveis nações", que eram controlados de formas "cruéis, sangrentas e tirânicas", cabendo aos sobreviventes contentar-se em viver como escravos (DUSSEL, 1977, p. 15-16).

Outra apreciação abordada por Dussel refere-se a frieza e afastamento existente entre a cognominada filosofia clássica e a filosofia da libertação. Apresentando Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel pormenoriza que estes pensadores representam a filosofia clássica, defenderam uma superioridade e sustentaram a subjugação humana, sendo considerada por Dussel como uma filosofia do centro, hegemônica e classista. Aristóteles afirmava que o asiático não é homem, "porque lhe falta força e caráter", os escravos também não são considerados homens e as mulheres equivalem a metade de um homem. Tomás de Aquino vai declarar que é legítima a predominância do senhor feudal sobre os servos, assim como é justa a sujeição da mulher em relação ao homem. Do mesmo modo, é o entendimento de Hegel quando sustenta que o Estado é o "dominador do mundo". Esta é a visão da filosofia clássica. Já a filosofia da libertação, a seu turno, representa o outro lado da filosofia clássica, pois corresponde a uma perspectiva radical e crítica contrária ao centro ou nações do norte, que serve de concepção para composição e desenvolvimento de luta e insurgência das classes periféricas dominadas e colonizadas secularmente, como é o caso da América Latina. Assim, para a filosofia da libertação, não se pode esperar por emancipação vinda de quem possui um olhar externo e interpretação hegemônica, descontextualizada e dominante (DUSSEL, 1977, p. 11).

A seu turno, trataremos sobre as análises emancipatórias de Jesús Antonio de la Torre Rangel, pensador crítico igualmente preocupado com uma libertação e práxis insurgente com destaque a realidade latino-americana. No *El Derecho que nace del Pueblo*, Torre Rangel (2004) registra que o direito nasce de um próspero e amplo conjunto de equivalências, o que ele nomina de conceito ou conhecimento análogo. O direito de uma perspectiva da analogia é no sentido de que "La analogía supone el tránsito del ser más conocido al menos conocido, mediante una combinación de conveniencia y discrepancia entre ellos", ou seja, é necessária confrontação de situações e de seres, pois o direito reflete de modo analógico as mais diferentes praticidades da vida. Por isso que o direito nasce dos povos, pois descende de uma multiplicidade e não de uma univocidade estrutura social (DE LA TORRE RANGEL, 2004, p. 13-14).

Torre Rangel evidencia que na cultura latino-americana o direito é inerente a vida e a historicidade. Além da noção de juridicidade, o povo tem "conciencia jurídica y de su organización". Geralmente este conhecimento jurídico do povo é relacionado a posse e propriedade de terras, discernimento jurídico muitas vezes afastado do direito oficial vigente, pois "El pueblo puede manejar también conceptos jurídicos basados en un sentimiento de justicia que deviene [...] por su experiencia e historia". É um direito separado e alternativo ao direito positivo, como de trabalhadores camponeses que "se dicen propietarios de las tierras porque sus abuelos, sus padres y ellos siempre las cultivaron". No entender destes povos os proprietários ou patrões já não tem mais poder sobre a terra, pois já passadas várias gerações, são suas famílias e seus antepassados que de fato cultivam e utilizam a terra. Estão, portanto, sobre estas terras, muito antes da existência de qualquer registro formal de propriedade. Assim, de um lado estão os trabalhadores que embora explorados possuem um vínculo e utilizam a terra para sobreviver e de outra banda estão os que recebem um registro formal da terra e se dizem os verdadeiros proprietários, numa dualidade entre trabalhador e patrão, povo e elite, explorados e exploradores. Nessas condições, fica demonstrada a insurgência e nascimento de um direito de comunidades subalternizadas que na sua consciência de juridicidade propugnam por justiça, numa busca ou direito que nasce do povo (DE LA TORRE RANGEL, 2004, p. 17-18, 20-21, 23).

El derecho como arma de liberación en América Latina: Sociología jurídica y uso alternativo del derecho, logo na apresentação de seu livro, Torre Rangel afirma que "Pero como la realidad opresora de las mayorías se le opone, nuestra tarea es construir esa justicia, y uno de los instrumentos de que disponemos es precisamente lo jurídico". Em seguida arremata que "Por eso decimos *Derecho como arma de liberación*, como decir *Derecho como herramienta de justicia*" de modo que o direito é constituído e instrumento de sujeição e abusos por uma minoria dominante, sendo necessárias ações para transformação do direito em expediente para alforria social. Compreende Torre Rangel que a organização de um Estado ou sociedade passa por um ponto de vista que vislumbra o justo com liberdade e solidariedade. Acrescenta que "una necesidad social, es decir que entre el biombo individuo-sociedad existe una solidaridad que retroalimenta a ambos en su desarrollo, una complementariedad dialéctica", o que constitui que o individual e o coletivo são forças complementares e recíprocas para manutenção e desenvolvimento de uma sociedade que se pretende ser justa. Ademais, o direito deve ser efetivo e explícito com abrangência aos povos postos de lado na estrada da modernidade (DE LA TORRE RANGEL, 2006, p. 18 e 21).

Assim como os marginalizados são postos em separado pela juridicidade, com imensa dificuldade de acesso à justiça, o que se vê, quando se trabalha na tentativa da concretude do direito do pobre, é que o direito não serve para lhe amparar, servindo mais como colonizador do povo. Direito e justiça estão encadeados, mas ante o evidente servilismo, acabam servindo de legitimação para a dominação das classes sociais, mais precisamente as elites econômicas e políticas. A propósito, se o direito estivesse presente na vida dos pobres, com efeito seria um mecanismo de libertação (DE LA TORRE RANGEL, 2006, p. 18, 21-23).

A emancipação ou modificação de uma juridicidade que venha fundada e originada dos povos e dos casos concretos envolvendo suas vidas como um método de reescrever a força do povo "[...] como reapropiación del poder normativo, creando su propio Derecho objetivo hacia el interior de sus comunidades", o que segundo Torre Rangel no Brasil é conhecido como Direito Insurgente. Direito que vem crescendo juntos aos setores desempoderados - *proletariado, clases subalternas dominadas, pueblo* - da América Latina (DE LA TORRE RANGEL, 2006, p. 26 e 52).

Torre Rangel quando se refere ao Direito Insurgente observa que este é um tema relacionado a alternatividade do direito, ou direito insurgente (para os brasileiros), ou pluralismo jurídico – especialmente citando Wolkmer - ou no seu entender o “derecho que nace del pueblo”. O autor indica Oscar Correas, Pressburger e Wolkmer como nomes do Direito Insurgente. Esta emancipação que tem uma de suas vertentes o direito do povo ou Direito Insurgente, ou direito alternativo, foi defendida por uma corrente de advogados participantes de movimentos coletivos populares da América Latina e, posteriormente, na década de 90, por juízes brasileiros do Estado do Rio Grande do Sul, quando “este grupo de jueces “gauchos” han fundado sus sentencias en criterios de justicia y no en la ley, siendo esto totalmente contrario a las teorías jurídicas más aceptadas desde hace siglos”. No caso dos juízes gaúchos “Esta práctica jurídica heterodoxa de los jueces de Rio Grande do Sul, comenzó a consolidarse y a constituirse como un movimiento, conocido como Movimiento de Derecho Alternativo”. O mais importante é que todos estes movimentos sociais e seus adeptos, independentemente de suas estruturas e nomenclaturas são caminhos contrários aos intentos neoliberais-hegemônicos num esforço e luta por articulação, debates e reformulação do direito como alternativa de emancipação (DE LA TORRE RANGEL, 2006, p. 26-28, 63 e 99).

Esta é, portanto, uma sinopse de parte das contribuições do pensamento de Enrique Dussel e Jesús Antonio de la Torre Rangel. Agora examinaremos de forma mais detalhada sobre os panoramas do pluralismo insurgente.

Quando se questiona quanto a proveniência do pluralismo é necessário ponderar que a pluralidade ou pluralismo está relacionado à insurgência e variedade de pontos de vistas das necessidades sociais. Geralmente esta disparidade de visões causa medo e desconfiança, o que em certos casos pode levar uma sociedade ao caos, mas Giovanni Sartori argumenta que os desacordos e distinções de ideias são impulsionadores e trazem desenvolvimento a sociedade. De forma inversa, a invariabilidade ou pensamento único não produz avanços (SARTORI, 2009, p. 63).

É pertinente por em relevo que o direito é inerente a vida social, de forma que podemos afirmar que sem sociedade ou grupos sociais não é possível ou necessária a existência do direito. Por isso o direito resulta de algum modo das influências e circunstâncias políticas, culturais, etc. Dentro desta perspectiva cabe destacar que Boaventura de Souza Santos na década de 70 realizou importante

estudo sociológico no Brasil sobre o pluralismo jurídico. Para tanto utilizou de pesquisa de campo numa favela do Rio de Janeiro onde investigou acerca do pluralismo numa comunidade alcunhada por Santos como Pasárgada (SANTOS, 1977). Pasárgada também foi nome de um poema do brasileiro Manuel Bandeira publicado em 1930. Manuel Bandeira trata Pasárgada como um eldorado terreno, como local de fuga do poeta para um paraíso utópico (BANDEIRA, 2013).

Para Santos, Pasárgada está entre as mais importantes favelas do Rio de Janeiro com população maior do que muitos municípios brasileiros. No estudo de Pasárgada é analisado o nascimento e manifestação do modo de solução de divergências pelo próprio grupo envolvido nas demandas cotidianas, sendo observado que a forma de solucionar os conflitos está inteiramente relacionada ao modelo normativo extralegal criado pela comunidade num modo de solução amparado no pluralismo jurídico, o que Santos chamou de Direito de Pasárgada. Da mesma análise foi possível contemplar um ponto de vista classista do direito quando comparado ao direito estatal, já que o direito oficial é conduzido pelos grupos dominantes enquanto o direito de Pasárgada é dirigido pelas classes dominadas, em outras palavras, o direito nascido e aplicado na favela é o direito do povo, é pluralismo jurídico na prática (SANTOS, 1977, p. 7).

Numa abordagem preambular, antes de adentrarmos de forma mais intensificada nos panoramas do pluralismo jurídico insurgente, cabe observar as contribuições de Raquel Yrigoyen Fajardo, ao externar que a legitimidade e admissão da alternativa baseada no pluralismo ou "de um Estado pluricultural" passa por um enfrentamento ao modelo de visão embasado numa "[...] mentalidade monista, monocultural e racista dos operadores jurídicos e políticos" (YRIGOYEN FAJARDO, 2004, p. 220-221), o que por consequência, pode-se afirmar que em razão da necessidade de confrontação de outro ponto de vista articulado por Fajardo, que Antonio Carlos Wolkmer com lastro em Lyra Filho, afirma que a "[...] inversão que se produz no pensamento jurídico tradicional é tomar as normas como Direito e, depois, definir o Direito pelas normas, limitando estas às normas do Estado e da classe e grupos que o dominam", resultando que uma modificação de possível êxito passa pela transformação do sistema jurídico vigente, que é baseando numa dualidade social de classes, sendo justamente no pluralismo jurídico insurgente que se observa e se

constrói uma expectativa de levar um outro direito aos mais tolhidos pela estrutura social e estatal (WOLKMER, 2001, p. 213).

Este pluralismo jurídico insurgente salientado por Wolkmer (2001) também foi externando por Pressburger (1990).

Para Thomaz Miguel Pressburger - *Direito insurgente: o direito dos oprimido*” escrito com Daniel Rech, Osvaldo Alencar Rocha e Jesús A. de la Torre Rangel -, o direito é administrado por rituais que causam extrema burocratização, sendo o direito material ou bem da vida a ser resguardado muitas vezes pelo exorbitante formalismo, que é uma forma de afastamento das classes sociais mais desprestigiadas ou vulneráveis do exercício de seus direitos e de acesso ao poder, pois há, por força e intermédio do direito e sua burocracia, uma separação, uma colonização e acumulação que são fomentadas e dependem deste método. Vale referir, por pertinente, que esta forma de criar e aplicar os direitos de hoje são objetos das vitórias da burguesia. Assim, esta forma de separação é oriunda de grupos liberais dominantes, que ao mesmo tempo que levantaram a bandeira da igualdade, liberdade e propriedade, não deixaram de lado a perspectiva de dominação, não possibilitando ou afastando o povo de um direito que de fato o represente (PRESSBURGER, 1990, p. 5-6).

Este posicionamento de Pressburger (1990) tem certa relação com o já registrado por Bobbio, quando destaca que que um Estado tirano se vale do poder, enquanto um Estado democrático se ampara no direito, via leis que amparam tanto o povo, quanto limitam o governo. Porém, estas leis, em última instância, devem ser aplicadas e dirigida pelo seu legítimo representante, que é povo (BOBBIO, 2015). Nessas condições, considerando a exclusão do povo nos projetos liberais é que, o liberalismo, no dizer de Marcelo Lira Silva, traz uma ideia de Estado limitado, sendo contrário ao então chamado Estado absoluto ou o atual Estado Social (SILVA, 2011).

O liberalismo é operacionado pela cultura do perigo. Comercializa a ideia do medo e ao mesmo tempo se oferece como modelo que garantirá segurança e liberdade. Assim, este método de poder tem como base fundamental a adulteração de compreensão das perturbações sociais. Com esta estratégia de manipulação apresenta e impõe um modelo econômico e político que protegerá a população do comunismo, socialismo ou outros inimigos imaginários (FOUCAUT, 2007).

Um Estado liberal não significa que seja democrático, pois ao longo da história vê-se que o Estado é basicamente dominado pela burguesia. Logo, não democrático (BOBBIO, 2005).

Prosseguindo sobre o direito insurgente, Pressburger vai destacar que manter o povo longe de um direito concreto, pode ser observado quando ao longo da história legislativa do Brasil se “[...] reconhece a propriedade privada fundiária [...], mas cria mecanismos que impedem o acesso a esta propriedade para os não capitalistas” (PRESSBURGER, 1990, p. 7). Do mesmo modo, afirma que não é plausível uma legislação que põe fim a escravidão e não obriga o pagamento de salários aos trabalhadores. O que nas palavras Bauman em uma entrevista ao grupo *Fronteiras do Pensamento Especial*, a liberdade de forma isolada ou apenas liberdade sem outros direitos é uma total incongruência “é um completo caos, acaba gerando uma incapacidade de fazer nada, planejar nada, nem mesmo sonhar”, afirmação baumaniana que somada a Pressberger bem reflete a muralha separadora e existente entre o direito e o povo (BAUMAN, 2014).

Partindo da correlação de todas as circunstâncias expostas, Pressburger (1990) define um panorama do que seja um direito insurgente, quando ressalta que a ciência jurídica não deve considerar tão somente a concretude normativa, no solene ou cerimonioso, mas é necessário um direito mais substancial, que seja proveniente da insurgência ou revolta sobre o que está posto - um direito a serviço de um agir e visão dominante – que não considera o trabalhador da fábrica, o camponês ou outros grupos omitidos ou setores populares.

Por oportuno e esperançoso, no contexto latino-americano, diante do descaso político, social e econômico vivido por considerável parte da população, com destaque na carência e desprovimento do povo, em especial os invisibilizados de toda ordem, verifica-se o surgimento humanista de organizações e pessoas que realmente se importam e estão envolvidas em fazer e agir na aplicação normativa, dentro de um novo horizonte, o que pode ser chamado de direito insurgente. Lembrando que o direito alternativo também é uma opção, mas que “[...] exprime a prática de funcionários progressistas do poder judiciário [...] no trato das demandas. Na verdade, são práticas insurgentes contra o direito oficial do Estado, de cujo absolutismo decorre o dever genérico de submissão à lei”, não sendo, portanto, o pluralismo ou direito insurgente o mesmo que o direito alternativo (BALDÉZ, 2010, p. 195).

O direito insurgente é sustentado originariamente nas teorias críticas do direito, sobretudo, no viés latino-americano com vinculação a descolonialidade (PAZELLO, 2018, p. 155).

Paulo Freire igualmente defendia o pensamento crítico. Para ele as pessoas precisam ser ensinadas a criticar, discordar, intervir e lutar para recriar uma nova sociedade (FREIRE, 2004, p. 18).

O pensamento crítico, no entender de Juan José Bautista Segales, não pode ser destinado apenas em face das disputas de classe, sob pena de abreviar a sua importância tão somente analisando o modelo capitalista “Como si éste fuese el único horizonte a partir del cual se pudiese cuestionar en regla toda forma de dominio posible. Pensando de este modo, el pensamiento crítico no solo que redujo su horizonte de criticidade”. O pensamento crítico merece um exame igualmente crítico sobre as sequelas do capitalismo, o resultado do neoliberalismo ou desmantelamento de culturas, ou seja, a criticidade não deve ser restringida (SEGALES, 2018, p. 238-239).

Ainda convém salientar que o direito insurgente é mais abrangente do que o direito alternativo, pois pressupõe e tem seu respaldo “[...] nas lutas concretas da classe trabalhadora e na crítica permanente às estruturas da sociedade capitalista. Significa rompimento com a ideologia classista de que o direito é o mesmo para todas as épocas e lugares”. Daí se vê logo que o direito insurgente faz uma forte análise crítica ao modelo do direito estatal, que desconsidera na aplicação das normas as heterogeneidades, as subalternidades e as dominações ideológicas, pois é um direito decretado pela burguesia ou direito burguês, que além de dogmático, é apoiado numa suposta universalidade. Ademais, ante o “[...] caráter legalista do processo judicial” cabe ao Poder Judiciário “[...] a limitação declaratória que o silogismo jurídico (lei-fato sentença) que a ordem burguesa lhes reservara, transformando-os em meros aplicadores da lei (quase sempre injusta numa sociedade de classes)” o que é adverso do direito insurgente, que é concreto e deve ser afastado do simplório (BALDÉZ, 2010, p. 195-197 e 203).

Ao analisar a ação e execução do pluralismo dentro de uma análise empírica, Santos (1987, p. 12-22) compreende que há uma certa dualidade, já que os defensores de pautas conservadoras são mais propensos a desacolher o pluralismo e inversamente preferem agasalhar o monismo jurídico. O monismo está

perfeitamente atrelado e dependente do Estado por intermédio da legislação positiva. De outro modo, o pluralismo jurídico vai mais adiante e, é insurgente para pleitear outros paradigmas, para além do modelo de dominação e que seja inclusivo, solidário e recíproco.

Esta insurgência é para Paulo Freire entendida como a pedagogia da indignação, que instiga a refletir sobre a necessária leitura e análise crítica da sociedade que nos rodeia com uma reconstrução de padrões (FREIRE, 2004).

A mesma insurgência é para Frantz Fanon a descolonização, quando proclama que só se pode falar em descolonização quando de fato se modifica de forma profunda o sistema social e político vigente. O que Fanon chama de “[...] um programa de desordem absoluta”, quer dizer, uma mudança histórica efetivada por novos sujeitos (FANON, 1961/2001).

Embora não discorde de Freire (2004) e Fanon (1961/2001), Walsh enfatiza que dentro desta conjuntura da modernidade vê-se uma marcha teórica e de ponderação não amparada e nem interessada em uma transformação social ou baseada numa teoria crítica (WALSH, 2013, p.24).

O direito insurgente é uma forma de responder ao referencial vigente que reivindica uma reestruturação de um direito mais direcionado para o povo. Havendo “[...] uma crítica às instituições jurídicas, ao aparelho de justiça do Estado e ao direito existente”, sendo necessário que a sociedade requeira um novo direito (MARTINS, 1992, p. 17).

É evidente, deste modo, “[...] no que toca aos negros, não há exagero em se dizer que a favela substituiu a senzala, e a discriminação disfarçada ou ostensiva deu sequência às cruéis humilhações da escravidão” o que para Jacques Alfonsin (1989) subsiste ao direito insurgente com um direito das pessoas pobres ou minorias, como os quilombolas brasileiros, ante a sua histórica luta por empoderamento, por liberdade e reconhecimento de seu espaço social (ALFONSIN, 1989, p. 10-11). Para Wash é necessária “[...] una lucha por la descolonización liderada, organizada y visionada en mayor parte por los pueblos y las comunidades racializadas que han venido sufriendo”, sendo imprescindível destacar que este descontentamento não é apenas um trivial conflito de grupos exploradores e explorados (WALSH, 2013, p 30).

Pressburger afirma que há no direito insurgente “[...] um ideal impulsionador de lutas políticas das classes subalternas, modificando, restringindo ou refreando o

comportamento dos poderosos, ao mesmo tempo em que destas lutas se desenvolve a crítica radical da prática da sociedade” (PRESSBURGER, 1993. p. 27). A insurgência popular por um direito que os ampare, quando analisado numa perspectiva da teoria do pluralismo jurídico fundamentada em Wolkmer (2015), demonstra a existência de um pluralismo insurgente como proposta plural de composição do direito, com exteriorizações de sujeitos coletivos via resistência e insurgência em face do formalismo estatal dominante e autoritário que caminha recuado de uma justiça social e distante de uma realidade concreta. Embora não seja fácil, não há que se falar em justiça social sem redistribuição e reconhecimento, mas ambos de forma conjunta ou integrada, com igualdade social real e respeito às diferenças (FRASER, 2007).

Insta observar, por oportuno, a afirmação de Jesus Antonio de La Torre Rangel de que “En América Latina estamos asistiendo al surgimento de um fenómeno muy interesante com relación a la juridicidade de sus sociedades. Está gestándose lo que los compañeros brasileiros han llamado el Derecho insurgente”. Para Torre Rangel o direito insurgente é nascente de representações populares, quando as pessoas mais vulneráveis ou excluídas socialmente utilizam de outras possibilidades de resolução de problemas inerentes ao grupo. Direito insurgente pode nascer da omissão do Estado, que enseja a solução das adversidades de uma forma alternativa do direito positivo, que é ordinariamente homogêneo. Assim, o direito insurgente faz que haja por parte de grupos sociais um reassenhoramento de uma autoridade normativa com base em normas criadas pelos próprios grupos usuários para deslindar as necessidades intrínsecas a sua cultura e história (TORRE RANGEL, 1990, p. 28).

German Palacio traz considerações que realçam a existência do direito insurgente quando setores populares formam sua própria normatização, que parte das vezes decorre das próprias lutas enfrentadas pela sobrevivência frente a sociedade moderna e dominante. É um enfrentamento, é um direito dos sujeitos coletivos frente ao direito estatal, como se dá como o direito dos povos indígenas, direitos de comunidades campesinas, de periferias, de favelas, de quilombos, quer dizer, há uma elevação ou autonomia jurídica destes atores diametralmente contrário ao direito único e hegemônico indicado e delimitado pelo Estado monopolista (PALACIO, 1993).

Enquanto a abstração é o instrumento de domínio de grupos que representam o simples e mero interesse econômico, no outro lado da mesma

sociedade temos a concretude defendida pelas “[...] camadas subalternizadas – sem capacidade econômica, social e cultural para serem reconhecidos como sujeitos” e é justamente nesta “ação concreta que os despossuídos e subalternizados vão construir novos direitos” como forma de oposição, que pode transcorrer exigindo e lutando por modos e fundamentos legais que considere direitos sociais e coletivos, que respeite outras formas e espaços de jurisdição, que não apenas o critério econômico seja vislumbrado e ouvido, mas que analise considerando principalmente as comunidades e povos abrangidos pelas regras e atuação do Estado. Neste giro, há um direito burguês, um direito com princípios firmados na dominação, que visa universalizar as diferenças via uma legislação que pretende uniformizar as variabilidades e extinguir as diversidades. A ideia de singularizar tem o objetivo de enfraquecer o coletivo, “Assim, por exemplo, o contrato de trabalho, ajustado entre sujeitos jurídicos individuais (o trabalhador e a empresa), serve para esconder a contradição entre o capital e o trabalho (dimensão supra-individual)”. São contra estas abstrações e conceitos que temos direito insurgente, que reclama o sufocamento imposto pela legalidade estatal seletiva e reprodutora de uma colonialidade (BALDÉZ, 2010, p. 196-197). E a transição do colonial para o descolonial é expressar, é contrapor, é utilizar de caminhos pedagógicos alternativos (WALSH, 2013, p.25).

Quando falamos de pedagogia não podemos ficar limitados a esfera da educação. A propósito, já ensinava Paulo Freire que pedagogia é luta, é libertação, é emancipação (FREIRE, 1987).

Considerando que o presente estudo trata do povo quilombola é oportuno frisar que a negritude, como integração de resistência, teve como sua motivação a reação em face do modo de vida e comportamento de submissão e racismo propagado especialmente no decorrer dos últimos dois séculos. E mais, o colonialismo e racismo são temas que caminham próximos, pois ambos são consequências do - modo desigual de distribuição de posses - capitalismo e da modernidade, sendo que os dois são forças conquistadoras não apenas no quesito economia, mas outras formas de submissão ou colonização (MENA, 2017).

Retornando ao direito ou pluralismo insurgente, Pressburger declara que a origem do direito insurgente é a visão de uma nova percepção dos direitos que regem a vida social. Esta nova compreensão não admite que os dilemas no tocante a mendicância e pobreza da maioria em contraposição e exuberância das minorias

preponderantes sejam meras coincidências. Ao contrário, esta distância é provocada e estratégica, o que demonstra que o direito tem um lado social e defende interesses.

Sob a ótica de Anibal Quijano há evidente proximidade entre descolonialidade e insurgência. Que a afinidade deste direito insurgente e a descolonialidade refere-se mais especificamente sobre o paradoxo e as disputas entre dominação e poder existentes sobre as sociedades e grupos periféricos com uma prorrogação e seguimento de exploração ou de colonialidade (QUIJANO, 2005).

Álvaro Márquez-Fernández, escreve na mesma direção de Quijano, pois destaca que não há do ponto de vista de um delineamento colonial interesse em rupturas, inclusões ou um reescrever fora de uma ideologia hegemônica já estabelecida. O propósito da colonialidade é garantir a expansão de uma universalização, de manter uma ordem ou um sistema liberal econômico longe da emancipação e autonomia da população, com “Un discurso de la persuasión que no deja de tejer sus hilos coactivos para inducir la opinión generalizada que sólo bajo las experiencias de participación en democracias formales, es que se hace posible la inclusión del outro”. Não obstante, tais objetivos e intentos podem ruir com a resistência e o direito de insurgência dos que estão ao lado oposto do muro dos arautos capitalistas e neoliberais (MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, 2018, p. 152).

Do mesmo modo que Quijano (2005) revela uma afinidade entre descolonialidade e insurgência, também há uma ligação entre pedagogia de Paulo Freire e a descolonialidade de Fanon, que é a “[...] atención particular que ambos dieron a la consciencia, esperanza y humanización”, que pode ser vista como possibilidade de inquietação e recusa em face da contemporaneidade colonial, ocasionando, portanto, um porvir de esperança para outros caminhos (WALSH, 2013, p. 32-33).

3. POVOS TRADICIONAIS REMANESCENTES DE QUILOMBOS E A OMISSÃO ESTATAL FRENTE AO MONISMO JURÍDICO

Neste capítulo serão analisados os aspectos etimológicos (item 3.1), no tocante a origem e desenvolvimento dos quilombos no Brasil. Num segundo momento (item 3.2) o estudo abordará sobre a legitimidade das lutas dos povos remanescentes de quilombos, descrevendo o longo caminho desde à Africa, quando viviam em liberdade e autonomia, até o sequestro e escravização no Brasil.

O item 3.3 tratará da distância entre a juridicidade estatal e a realidade social a partir do constitucionalismo inaugurado em 1988, quando será salientado que tanto no Brasil, mas mais intensamente em outros países da América Latina houve uma modificação de paradigma, uma preocupação, uma redefinição de caminhos, até por conta da democratização ou redemocratização de parte destas nações.

3.1. Quilombolas: aspectos etimológicos

A escravização na América Latina em relação a outros locais, como a Europa, por exemplo, é considerada extemporânea, já que tal prática foi comum ao longo da história da humanidade, sendo poucas as civilizações que tiveram o privilégio de não escravizar parte de seus cidadãos ou povos estrangeiros, principalmente utilizando o critério origem e cor da pele. Em períodos mais remotos o trabalho escravo não era qualificado como importante do ponto de vista econômico, ficando basicamente para servir nas atividades domésticas das elites daquele período. Do século V antes de Cristo em diante é que o trabalho dos povos escravizados passou fazer parte da estratégia e desenvolvimento da economia (KLEIN, 1987, p. 11 e 13). Diga-se que o trabalho passou, quase que de forma exclusiva, para os povos escravizados, havendo total dependência econômica dos senhores no labor gratuito e forçado (COSTA, 1997). Darci Ribeiro chega a afirmar que com a escravização houve uma radicalização do modelo econômico e “A minoria rica torna-se, assim, cada vez mais poderosa e as massas subalternas, livres e escravas, cada vez mais miseráveis, agravando as tensões sociais até os limites extremos”, sendo o encarceramento e sequestro de negros na África como mão de obra o principal combustível para invasão e desenvolvimento em novas terras (RIBEIRO, 1978).

A origem da escravização humana, portanto, é atribuída às sociedades ocidentais, com destaque ao império romano alguns séculos anteriores a era cristã. A invasão da América Latina pelos mercadores europeus inicialmente e aparentemente teve como propósito a escravização dos povos indígenas para cultivar nas terras ditas descobertas. No entanto, tendo em vista a dificuldade de caçada e domesticação dos índios, os colonizadores preferiram sua extinção, com a consequente substituição e transporte da África de povos negros (KLEIN, 1987, p. 11 e 13).

Numa narrativa sobre a história e invasão da América Latina de 1492 até 1700 assinala, Eduardo Galeano, especialmente sobre o embarque na África dos negros escravizados, que os africanos “Foram agarrados pelas redes dos caçadores e caminham até a costa, amarrados uns a outros pelo pescoço, enquanto soam os tambores da dor nas aldeias”. No litoral da África os caçadores negociavam a vida dos negros, que não custavam mais do que um “apito com correntinha”, “facões”, “aguardente”. No embarque para a América um religioso abençoava os prisioneiros com sal, água e um novo nome. Também recomendava que fosse cumprida a diáspora com reverência e servidão. E mais: “O sacerdote manda que não pensem nas terras que abandonam e que não comam carne de cão, rato ou cavalo”. De outro lado, muitos dos encarcerados jamais haviam visto o mar, o que causava ainda mais desespero. Igualmente era incutido em suas cabeças e, por certo acreditavam, que estavam sendo levados para um local onde serviriam de alimentos, que seus corpos seriam “para comê-los e fazer óleo e banha deles”. Toda covardia e horror sem poder nada fazer era reforçada pelas chibatadas, correntes e prisão nos porões dos navios negreiros. Os que escapavam da morte pela fome e doenças da longa travessia do atlântico, ao chegar na América eram recepcionados pelos futuros senhores que marcavam suas carnes com ferro quente como gados (GALEANO, 1983, p. 204-205).

A jornada dos negros da África até o Brasil também foi repercutida pelo escritor baiano Castro Alves no livro *O Navio Negreiro* de 1868 que em forma de poema descrevera a afronta a integridade e vida sofrida pelos negros. É pertinente frisar que Castro Alves “Em 1868, em um gesto de coragem, fez a apresentação pública do poema *Tragédia no Mar* em uma comemoração cívica onde estavam diversos senhores de escravos. Poema que depois passou a ser chamado de *O navio negreiro*”. O Poeta dos Escravos e da Liberdade - conforme alcunha descrito pelo *Encarte Abolição* de publicação do Senado Federal (2008) -, descreve o navio

negreiro como navio de horrores. É considerado, juntamente com André Rebouças, Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, José do Patrocínio, Tobias Barreto e Luís Gama, como combatente pelo fim da escravização no Brasil. Sua poesia como instrumento de luta demonstra a aflitiva e penosa parte da história do caminho dos negros furtados de sua terra e de suas famílias da África rumo as colônias europeias. O Senado Federal brasileiro repercutiu Castro Alves afirmando que autor denunciava criticamente os “[...] maus-tratos a que eram submetidos os negros, desde sua captura até a sua utilização desumana nos latifúndios. Um clássico, o poema foi escrito quando ele tinha apenas 21 anos”. O poema escrito por Castro Alves escancara o ultraje e violência de toda sorte sofrido pelo povo negro. A propósito, eis a expressão de Castro Alves sobre o que foi presenciado durante o deslocamento dos africanos: “Magras crianças, cujas bocas pretas Rega o sangue das mãos [...] Presa nos elos de uma só cadeia, A multidão faminta cambaleia, [...] Um de raiva delira, outro enlouquece, Outro, que martírios embrutece”. A narrativa poética da mulher que no lugar de leite como alimento ao filho, só possui sangue, demonstra a brutalidade conhecida e sofrida pelos negros quando de seu sequestro da África, o que incluiu fome, frio, prisão, mortes e, ao chegar ao destino, remanesce sacramentada a escravização por vários séculos (SENADO FEDERAL, 2008, p. 6; ALVES, 1983, p. 38).

O sofrimento do povo negro, seja na travessia da África ou posteriormente no Brasil, reflete o modo como o europeu tratava outros povos. Bartolomeu da Las Casas, frei dominicano espanhol já havia denunciado que os colonizadores “[...] não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade”. Num total desrespeito violentavam mulheres e crianças com práticas de toda espécie de crueldade contra os povos colonizados (LAS CASAS, 2011, p. 33).

A jornada da África ao Brasil, que podia durar até quase cem dias, com aproximadamente quinhentos negros e negras, crianças e adultos a bordo precários navios, era marcada por doenças, correntes e toda forma de intempéries, já que a vida de um negro custava muito pouco e o cemitério era as águas do atlântico. Apenas com o tempo os comerciantes e transportadores passaram utilizar de um pouco mais de cuidado na travessia para não perder tanta mercadoria. Sim, mercadoria era o vocábulo que representava a vida destes povos. Os que chegavam com vida no Brasil,

parte serviam para entregar aos senhores que haviam efetivado encomenda e o excedente era vendido ao mercado de carnes. Antes da venda no comércio especializado, os escravizados passavam por um tratamento da aparência, com colocação de uma vestimenta, corte de cabelos e barbas. Os mais fracos eram tratados por alguns dias para facilitar a venda (MATTOS, 2012, p. 100-101).

Embora existam defensores da hipótese que para haver progresso são necessários sacrifícios até mesmo humanos, não há como se admitir que o avanço de uma civilização seja fundado na dominação de pessoas como se deu com a escravização dos povos negro-africanos. A propósito, a história da chegada no Brasil dos exploradores europeus por volta de 1500 e o início da colonização pelos portugueses, é marcada igualmente como momento horrendo e crucial para o povo negro trazido a força da África para aqui ser explorado com tarefas forçadas, violência e toda espécie de humilhação. A mercantilização humana neste período entre 1500 e 1600 foi imensa, com especial destaque para ocupação dos negros escravizados nas plantações de cana-de-açúcar em ascensão por todo o litoral nordestino. Ainda que nordeste fosse o ponto de grande avolumamento de negros, para vários lugares do Brasil os negros eram vendidos e distribuídos como mercadorias. Já no século XVIII houve mais centralização de escravizados em Minas Gerais, por conta da mineração e, no século XIX, a concentração foi deslocada para São Paulo e Rio de Janeiro para labuta nas plantações de café (NASCIMENTO, 1978, p. 48-49).

Além das históricas mentira e dissimulação do colonizador, no sentido da relação de humanidade existente entre brancos e negros, outras deturpações foram efetivadas e semeadas cujo objetivo era camuflar a doutrina opressora, imperialista europeia sobre as colônias. Alguns argumentos utilizados eram de que os próprios negros vendiam seus familiares, uma tentativa de limpar a consciência dos exploradores. Mas o fato é que os colonizadores e comerciantes, além do furto de seus tesouros hoje vistos nos famosos museus europeus, ao chegar na África assassinavam, roubavam, subornavam e executavam o que fosse necessário para abarrotar navios de negros com posterior distribuição nas colônias. Nascimento faz contundentes críticas a Igreja Católica da época, que não foi apenas omissa. Para tanto cita e desaprova uma figura reconhecida e histórica da Igreja, como o famoso padre Antônio Vieira. Para tanto menciona pregações e conselhos do padre aos negros nos seguintes termos: "Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a

vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos". Do mesmo modo e em outra oportunidade recomendava o padre aos negros que "Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis". Veja-se que o cristianismo estava em integral concordância com a ideologia dominante europeia. Não apenas o cristianismo católico, mas os protestantes eram igualmente alinhados e pregavam semelhantemente a sujeição do negro aos brancos e patrões, sendo todos cúmplices com o desumano sistema escravagista (NASCIMENTO, 1978, p. 50-53).

O povo negro não ficou inerte, ainda que atacado fisicamente – torturas - ou ideologicamente – cristianismo -, agiu ao seu modo, seja tirando a própria vida, se insurgindo e tentando fugas (NASCIMENTO, 1978, p. 59-60). Neste período o quilombo correspondeu, seguramente, como um horizonte e santuário de perseverança e oposição. O quilombo era "Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil". Não era taxativamente reduzido a locais específicos e tranquilos. Seu surgimento, refazimento e expansão dependiam da escravidão e inconformismo. A constituição dos quilombos dependia de uma natural seleção de um comportamento de revolta. Ainda que por simples amostragem, temos que "Em Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, onde quer que o trabalho escravo se estratificava, ali estava o quilombo, o mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência. Lutando". Luta que enfrentava a intolerância do poder econômico, assim como a caçada e as investidas militares do Estado que legitimava e garantia os moldes da escravidão (MOURA, 1959, p. 87).

Convém anotar que as insurgências ocorreram desde a chegada dos primeiros escravizados até a cessação da escravidão no ano 1888. Um dos acontecimentos mais memoráveis dentro da história do povo negro durante este trágico período foram as formações dos quilombos, como o consignado no "[...] século XVI: a República dos Palmares, verdadeiro estado africano constituído no seio das florestas de Alagoas por rebeldes e fugitivos escravos" que ali presente como uma "[...] Tróia Negra" resistiu a mais de vinte e sete expedições militares enviadas por Portugal, pelos holandeses, até que finalmente foi destruída pela forma mercenária comandada por um bandeirante". Palmares chegou a possuir em torno de trinta mil

integrantes e representou a voz de pessoas sequestradas de sua pátria, significou durante muito tempo o sonho e a liberdade de um povo (NASCIMENTO, 1978, p. 59-60). E ter liberdade é um dos mais meritórios resultados de uma revolução (ARENDT, 2011, p. 45).

Destituídos de qualquer bem material ou expectativa de libertação restava ao negro a revolta e agregação com quem quer que não fosse contrário sua luta, como os índios e, especialmente em Minas Gerais, com trabalhadores da mineração. Para tanto “[...] se aliavam aos contrabandistas de diamantes e serão uma preocupação constante; muito trabalho darão aos dirigentes da Capitania”. Oportuno enfatizar que notadamente em território mineiro “[...] viveu no distrito diamantino um legendário negro chamado Isidoro, conhecido posteriormente por "O Mártir", que durante anos atuou à frente de 50 quilombolas, praticamente invencível até a morte, no ano de 1809”, veja-se que a intolerância e perseguição, mesmo com tortura e mortes de seus principais coordenadores, não impediu ou foi fator de retrocesso no enfrentamento à prática escravagista (MOURA, 1959, p. 92).

A constituição e desenvolvimento dos quilombos foi resultante de uma mercancia de vidas. Um acréscimo considerável a expansão do movimento quilombola foi que dentro de alguns quilombos ou até mesmo apartado da organização, com indiscutível sentimento de revolta, formaram-se grupos de guerrilheiros. Enquanto o quilombo possuía uma estrutura relativamente estável e ligada a lavouras, de outro lado os guerrilheiros, na qualidade de guardiões, eram flexíveis, de maneira que “A guerrilha era extremamente móvel. Por isto mesmo pouco numerosa. Atacava as estradas, roubando mantimentos e objetos que os quilombos não produziam”, eram protetores dos quilombos em direção oposta ao Estado e inimigos de morte de feitores e capitães de mato. Especificamente quanto aos capitães de mato, cabe sublinhar que atuavam como verdadeiros caçadores de recompensa. Para além dos guerrilheiros outro grupo de notoriedade e também proveniente do sistema de resistência foram os bandoleiros. Os bandoleiros foram bandos andantes que, com forte atuação na Bahia, causavam medo por onde passavam, já que eram vistos como assaltantes e causadores de todo modo de ofensa por onde transitavam. Clóvis Moura chama atenção quando da prisão de um afamado bandoleiro chamado Nicolau que “[...] foi morto pelos policiais que o perseguiam e sua cabeça trazida à cidade, se celebrou o acontecimento com verdadeiras festas

públicas, que foram renovadas e duraram três dias”. Diferente dos demais negros que eram estigmatizados unicamente pela cor, os bandoleiros eram vistos como bando de bandidos negros. Sem bases fixas ou ligação com a terra, os bandoleiros amedrontavam e atemorizavam as corporações imperantes daquele período (MOURA, 1959, p. 88-89).

O termo quilombo “[...] é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo)”. Bantu é uma localidade que equivale a “[...] uma área geográfica contígua e um complexo cultural específico dentro da África”. O termo “Kilombo” na África significava um local de agrupamento de resistência de pessoas fugitivas, excluídas e desconhecidas que se uniam para sobreviver e lutar. O quilombo surge como uma trincheira em face do colonialismo, que corresponde a situação vivenciada pelos escravizados brasileiros. Estas são considerações de Kabengele Munanga (MUNANGA, 1995/1996, p. 58-59).

Além do termo quilombo, temos a expressão quilombismo, que é título de *Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*, que reúne escritos apresentados em vários eventos internacionais por Abdias do Nascimento. Nascimento logo no início de sua obra dedica seus escritos *Em memória dos 300 milhões de africanos assassinados por escravistas, invasores, opressores, racistas, estupradores, saqueadores, torturadores e supremacistas brancos*. Quanto fala de quilombismo lembra que os africanos e seus descendentes sofreram apavoramentos e atrocidades ante a diáspora imposta pela colonização. Ressalta que o Estado “[...] por assim dizer natural em sua iniquidade fundamental, um Estado naturalmente ilegítimo”, além de privilegiar os seguimentos sociais dominantes foi o instrumento político de uso de elites na investida escravagista contra os povos vindos da África. Em face desta histórica associação de Estado e elites o negro compreende que seus opositores precisam ser enfrentados. Este enfrentamento não é no sentido de conquistar alguns poucos direitos dentro de uma ordem social e fragmentada capitalista. Ao negro cabe lutar por uma mudança na estrutura que sustenta os aliados e contrários a emancipação negra. A resistência ativa do negro é o quilombismo de Nascimento, que representa revolta e investigação de possibilidades para enfrentamento do racismo nos moldes históricos emancipatórios já utilizados nos quilombos. Que a vida e luta dos negros do passado e que os quilombos fundados sirvam de paradigma emancipatório. Ao longo de aproximadamente cinco séculos os

negros no Brasil suportaram a opressão branca, eurocentrista, elitista e desumanizadora. O quilombismo é a forma recente dos negros continuarem a propagação da autodeterminação, da dignidade, de “[...] uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo” e bem assim, que seja “Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e os deserdados deste país, aos quais não interessa a simples restauração de tipos e formas caducas de instituições políticas, sociais e econômicas”. Assim como ocorreu nos quilombos, que o racismo seja enfrentado e que seja "Proclamado a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista", podendo o quilombismo, enquanto concepção de libertação amparada na história de batalha, possibilitar ao negro participar político e socialmente despido de amarras impostas pelo racismo e elevado a participante e responsável de sua história e liberdade (NASCIMENTO, 1980, p. 5, 261-263).

Antes as considerações sobre o quilombismo e retornando ao tema quilombos, por outro lado, verificamos que o poder vigente entendia como quilombo “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. De acordo com Moura a referida conceituação de quilombo é uma passagem da “Resposta do Rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740”. Era incontestável o antagonismo entre negros em contraposição aos demais seguimentos sociais e de poder. Além do que, enquanto os negros reconheciam o quilombo como território e instituição de relutância, as autoridades o avistavam como local de desertores e subversivos (MOURA, 1959, p. 87).

Dos quilombos destacados pela história, Palmares é o mais notável. O quilombo de Palmares ficava localizado em Pernambuco, local que atualmente pertence ao Estado de Alagoas. Com início na segunda metade do século XVI, logo após a chegada dos primeiros navios negreiros, foi espaço de agrupamento de grande número de negros que buscavam a emancipação. Conforme Edson Carneiro (1966) “A floresta acolhedora de Palmares serviu de refúgio a milhares de negros que se escapavam dos canaviais, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado, das senzalas das vilas do litoral, em busca da liberdade e da segurança” (CARNEIRO, 1966, p. 1). O ataque e ocupação dos holandeses em Pernambuco abrandou a atenção aos negros escravizados, o que facilitou a evasão de muitos para o

crescimento do Quilombo de Palmares, onde todos com suas habilidades contribuíam na caça, pesca, produção cerâmica, criação de pequenos animais e agricultura. Os quilombos criaram um sistema social e econômico próprio, negociavam seus produtos com negociantes ou vizinhos, adquirindo ferramentas e armas. Palmares era o paraíso dos povos negros – no sentido de liberdade e autonomia -, o que faz lembrar eldorado destruído descrito pelo Frei Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), defensor dos índios e que vivenciou as primeiras expedições europeias na América. Las Casas presenciou a destruição e extinção de parte dos povos que aqui estavam, atribuindo aos seus conterrâneos europeus como pessoas destituídas de qualquer limite, afirmando que “[...] foram diabólicas e muito injustas, mais do que as de qualquer tirano que exista no mundo”. Descreveu que os atos de covardia foram as formas mais dantescas de ofensa à vida e história de um povo (LAS CASAS, 2011. p. 33).

Assim, o quilombo era o sonho de libertação, união e esperança dos escravizados na contínua rebelião. Terra protegida e defendida corajosamente por seu povo sob a direção do quase mítico herói chefe Zumbi, que não foi o primeiro, mas foi um dos líderes e guerreiros dos Palmares, que igualmente com sua notoriedade serviu de inspiração para outros quilombos (CARNEIRO, 1966, p. 5 e 11).

No tópico *Las posibilidades contrahegemónicas del siglo XXI: hacia los nuevos manifiestos* Santos questiona se ante as considerações históricas vividas pela América há esperanças de soberania contra a histórica supremacia das nações colonizadoras. Realça que para que haja um amanhã melhor faz-se relevante não deixar lutar e que desde a colonização americana, em especial nas últimas décadas em vista das alterações de perspectivas político-sociais, observa-se que há terreno fértil para emancipação dos povos da América (SANTOS, 2003, pg. 110-111).

Partindo de um paradigma descolonial, os quilombos configuraram e ainda representam associações de oposição ao sistema capitalista. Os quilombolas são considerados social e horizontalmente da mesma família de populações indígenas, seringueiras e posseiros, cuja peculiaridade é a objeção das elites e a ausência de uma formalidade documental e reconhecimento de seus territórios e modo de vida, o que muitas vezes é motivo de denegação e expropriação sobre seu espaço e sua história, ainda que a legislação anuncie que sua cultura é protegida e que suas terras são legítimas (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016, p. 266).

Abdias do Nascimento descreve que “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. As comunidades quilombolas correspondem e significam um avanço em termos de relações humanas, sociais e econômicas, uma vez que trabalham, produzem e decidem comunitariamente, sem o objetivo de exploração humana ou desrespeito ao ecossistema, dentro de uma autonomia coletiva e democrática (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

Clóvis Moura no mesmo sentido de Abdias do Nascimento, assinala que ainda que pouco considerado pela cultura e história brasileira, gerações de afro-brasileiros nasceram e morreram em espaços quilombolas. Os territórios quilombolas, contrariamente ao sistema exploratório e capitalista de propriedades privadas, germinavam sua economia baseada na agricultura comunitária, solidária e de subsistência. Eventuais divergências sociais eram decididas pela própria coletividade que possuía normas orais baseadas em outros precedentes, ou seja, utilizavam dos costumes (MOURA, 1959; NASCIMENTO, 1980).

A quantidade de negros escravizados que chegaram no Brasil é desconhecida, uma vez que Rui Barbosa, um dos ministros do então governo vigente em 1891, determinou a destruição dos arquivos históricos que poderiam revelar um número aproximado das pessoas prisioneiras, o que Nascimento enfatiza que "As estimativas são, por isso, de credibilidade duvidosa. Há uma estimativa cujos números me parecem abaixo do que seria razoável, dando 4.000.000 de africanos importados". Na presença deste quadro inicial "O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade", sendo evidente a função que o negro exerceu para o desenvolvimento inicial da economia brasileira, pois "Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca" até porque ao fim de cada dia o lugar do negro era a lamúria e prantos das correntes e senzalas. De outro lado, numa total insensibilidade e negligência estavam “[...] os latifundiários, os comerciantes, os sacerdotes católicos”. Mas este modelo de escravização - "racista e espoliadora" - era internacionalmente popular pela suposta generosidade dos brancos aos negros. A relação e tratamento dos brancos a negros era considerado um favor, uma filantropia (NASCIMENTO, 1978, p. 49-50). Filantropia, já afirmara Eduardo Galeano, é vertical. Diferente da solidariedade, que é horizontal ou um eixo das relações humanas (GALEANO, 2000).

Durante o mandato do Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva foi publicado o Decreto Federal número 4.887 de novembro de 2003, que inclusive foi objeto de contestação judicial perante o Supremo Tribunal Federal – mediante ação direta de inconstitucionalidade número 3239 -, ação ajuizada pelo então Partido da Frente Liberal. O contestado decreto pelas elites agrárias, conceituou o termo remanescentes das comunidades quilombolas como “[...] grupos étnico-raciais [...] com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, sendo esta uma conceituação legal inicial que merece contemplação e investigação, ante a atenção e aborrecimento vindo de um partido político ideologicamente ligado a grupos de latifundiários cuja grande característica é ser desafeto de quilombolas, indígenas e outros grupos que possuem intensa ligação com a terra (BRASIL, 2003).

Faz-se necessário, também, uma breve abordagem sobre a legitimidade das lutas dos povos remanescentes de quilombos. Enquanto travam lutas sociais, que por sua natureza são coletivas, seus integrantes praticam pedagogias, pois nas lutas há reflexão, preparação, estudo e de modo geral é contrário a um modelo colonial prevalente, que priva as vivências, que agrilha, que desumaniza. Portanto, vê-se um diálogo e confluência entre concepções pedagógicas e descoloniais (WALSH, 2013, p. 29).

A pedagogia em forma de luta e libertação referida por Walsh (2013) já foi objeto de estudos de Freire que afirma que a sociedade brasileira é dotada de antagonismos, eis que temos um grupo que pretende “[...] uma sociedade sem povo, comandada por uma "elite" superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência desta minimização, era mais "coisa" que homem". Em seus escritos da década de 60 já afirmava que as elites brasileiras são contrárias ao desenvolvimento e educação do povo, pois povo educado é povo que deixa der coisa. E povo emancipado requer seu espaço e seus direitos. A educação do povo é elementar, mas é necessária uma pedagogia que não seja aliciadora ou colonizadora, que faça que o povo seja um sujeito social e não apenas coisa. Um povo que reflita, critique e lute por sua história e seja dono de seu futuro. Pedagogia enquanto descolonização é tudo que alguns governos não toleram, pois preferem a alienação do povo, embora na maioria das vezes usam de discursos vazios que dizem e se colocam na condição de protetores da população, também “[...] destorce sempre

a realidade e insistem em aparecer como defensoras do Homem, de sua dignidade, de sua liberdade", sendo parte da estratégia de dominação retirar a reflexão e consciência das pessoas (FREIRE, 1967, p. 35-36).

Do ponto de vista histórico verifica-se uma conexão entre o pedagógico e o descolonial, como a luta dos afrodescendentes pela liberdade e pela humanização, uma vez que este inconformismo e contrariedade é oriunda de uma pedagogia verbal da memória deste povo. Fundado nessas premissas, "Los esclavos, como pueblo con esperanza [...] tenían sobre su imaginación. Esta imaginación pedagógica les permitía mitigar y resistir las formas en que la aflicción destroza al alma". Não custa enfatizar que "[...] mediante sus canciones, cuentos los esclavos se enseñaban a sí mismos el significado moral y ético de crear un sentimiento de pertenencia comunitaria". Importante referir, no ponto, em face de sua extrema pertinência, que esta pedagogia dos escravizados objetivava transformar a aflição em esperança, isto é, a práxis da resistência funcionando como uma metodologia de aprendizado e perspectiva de encerramento de toda forma de desacorramento (WALSH, 2013, p. 36-37).

Neste viés, os negros logo que chegaram no Brasil iniciaram sua luta por liberdade "Foi, inicialmente, o quilombo, a forma adotada. Fugiam para as matas, tornando-se um perigo constante ao sossego dos senhores de terras e de engenhos". Estas são as ponderações de Clóvis Moura com profundas pesquisas realizadas em meados do século passado no trabalho *Rebeliões da Senzala*, que refletem as preocupações dos dominadores com as insurreições do negro escravizado no Brasil (MOURA, 1959, p. 90).

A histórica luta dos negros no Brasil é demonstrativo da resistência e oposição ao opressor sistema colonial e capitalista. Foram justamente os quilombos os locais representativos da vivência e tentativa de rompimento de dominação contra a estrutura mercantilista então vigorante, de forma que "[...] sua existência durante todo o regime colonial e imperial, representou a desmoralização do aparato jurídicoideológico instalado para combatê-los", o que significou um amedrontamento, inclusive do ponto de vista econômico, tornando os quilombos objeto de perseguição e total refutação pela sociedade escravocrata (TRECCANI, 2006, p. 41).

Em consequência das evasões, que muitas vezes custavam a vida dos parceiros de peleja, os senhores de engenho, proprietários de negros e outros latifundiários buscaram apoio político. Apoio político que é bem representada no

documento intitulado Carta Régia: “A Carta Régia que comunica o fato diz ainda que naquele mocambo se encontravam índios, orçando em cerca de setenta o número de indígenas e negros ali aglomerados”, o que fez com que o governo tomasse medidas extremadas, como a “que estatuída fosse ferrado — ferro em brasa — com um "F" na testa todo cativo que fugisse e fosse encontrado em quilombo e cortada uma orelha em caso de reincidência”. Contudo, mesmo assim, frente a tão duras penalidades, o negro não se acovardou e preferiu avançar, superlotando as prisões da época (MOURA, 1959, p. 91).

No *Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina* coordenado pelo Grupo de Trabajo CLACSO, é frisado o memorável impasse quando o tema envolve terras – com relevo as rurais -, eis que ao longo do tempo padecemos de uma usurpação contrária aos quilombolas, indígenas e camponeses, sendo este “[...] o padrão de poder moderno-colonial do latifúndio, com suas monoculturas de exportação e a histórica violência de classe/étnico-racial que nos governa há 500 anos”. Este discrepante caminhar é reflexo da construção social brasileira firmada no poder da acumulação agrária, na exploração da mão de obra rural, no serviço escravo e na hostilidade contra as pessoas que efetivamente viviam e sobrevivem plenamente da terra. Quilombolas, indígenas e outros camponeses de subsistência, na condição de povos que tradicionalmente ocupam terras rurais e florestas, descendentes de uma despótica história alicerçada na injustiça agrária, além de vítimas de um sistema capitalista de concentração, são considerados um obstáculo, com ataques de enjeitamento e tentativa de elevá-los à marginalização, uma agressão racial e classista, que no Brasil atual é empreendido por grandes conglomerados empresariais de setor agropecuário e minerário. Estes povos tradicionais são classificados como inconvenientes, ainda que hajam legislações que especificam a obrigatoriedade da proteção de suas terras (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016, p. 242, 257-258).

Crítica da Razão Negra de Achille Mbembe retrata os aspectos sociais e históricos mundiais do povo negro. A história de exploração dos negros é resultante de uma extremada e confrontada luta e resistência contra a ambição do capitalismo (MBEMBE, 2014, p. 62). Destaca Mbembe (2014) que esta “intelligentsia”, - termo de origem russa utilizado para designar grupos de intelectuais humanistas contrários a homogeneidades, contestadores (GELLA, 1976, p. 23), - é direcionada para discutir

temas como a perseguição contra o povo negro (MBEMBE, 2014, p. 62). Povo negro que possui marcas de agonia e embate ante ao modo colonizador a que foi submetido e “[...] tentam libertar-se das hierarquias raciais e cuja intelligentsia constrói uma consciência colectiva que combate as dimensões ontológicas resultantes da construção dos temas acerca da raça”, numa verdadeira e reprovável dominação física e moral (MBEMBE, 2014, p. 62-63).

A análise de Mbembe (2014) faz rememorar Paulo Freire, no sentido de que não podemos rejeitar que todos temos valores e visões, mas a indagação é se as nossas perspectivas são de respeito ou de opressão. Sem esquecer que de um lado temos a “concepção bancária” – opressora e imperialista - e de outro a compreensão libertadora – emancipadora (FREIRE, 1987, p. 34, 36 e 63).

Ainda cabe lembrar que a questão da cor da pele, os traços físicos, os adornos e expressão cultural tem sido motivo, ao longo do tempo, das principais perseguições, intolerâncias e submissão, numa busca tanto da segmentação de raças, como a “[...] unidade de medida da diferença e da inimizade, o critério determinante da luta pela vida, o princípio de eliminação, de segregação ou de purificação da sociedade”. Este modo de desmembramento social é um projeto da modernidade eurocêntrica que expandiu ao mundo a sua maneira mercantilizadora de conquistas, desconsiderando e desumanizando outros povos, o que Mbembe (2014) chama de “[...] projecto europeu de expansão sem limites que se desenvolve a partir dos últimos anos do século XVIII”, até porque foi do final do século XVIII em diante que houve uma desmedida propagação do colonialismo europeu em face do mundo com a utilização de todos os arranjos autoritários possíveis, como o bélico, a religião e o comércio, numa espécie de campanha imperialista de intervenção e controle sobre povos e nações (MBEMBE, 2014, p. 101).

A análise de Mbembe (2014) vai ao encontro da reflexão do pensador sociólogo jamaicano Stuart Hall de que é necessário entender, trabalhar e utilizar dos recursos do saber para interpretar a sociedade que insensivelmente desumaniza as pessoas (HALL, 1992).

Foucault traz marcante análise sobre a influência do poder sobre a população quando afirma que “O indivíduo é, sem dúvida, o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’”. Aponta que o poder

produz efeitos em face das pessoas desconsiderando, recusando e invisibilizando suas necessidades e individualidades (FOUCAUT, 1987, p. 172).

Walsh por certo tem um ponto de vista similar com Foucaut (1987), pois entende que há uma desagregação e uma transformação de poder pelo qual “[...] governos auto-intitulados governos progressistas” caminham para longe do neoliberalismo e se aproximam do “neo-extratativismo e criminalização do protesto”, o que é uma das espécies ou modos de retrocesso contemporâneo (WALSH, 2013, p. 24).

Diante de todo este contexto sinóptico desde a África até os quilombos, é claro, como dizia Nina Rodrigues (1976), que no Brasil não houve um autêntico fim da escravidão, tão pouco foi voluntariosa a Lei Áurea de 1888, que sequer citou o negro nos seus dois reduzidos e simplórios artigos (SOARES, 1988). Assim, com estas considerações passaremos a tratar no próximo tópico sobre a legitimidade das lutas dos povos remanescentes dos quilombos.

3.2. Legitimidade das lutas dos povos remanescentes de quilombos

Na África os mais distintos grupos negros viviam em total autonomia, liberdade, cultura e economia milenar. Possuíam sua organização social como em qualquer outro local. No decorrer da história das escravizações no mundo, uma das grandes diferenças entre a escravização do negro em relação a outros povos foi a diáspora (SOARES, 1988).

Para Darci Ribeiro (1978) não se trata de qualquer justificação ou concordância, mas é sabido que em outros períodos históricos da civilização humana já houve escravidão. No entanto, enquanto outros povos escravizados, via de regra, permaneciam em suas terras e podiam conservar sua cultura, língua e credo, com a diáspora africana houve uma total dispersão e uma violenta separação para outro continente, numa completa desculturação, desagregação familiar e social. No Brasil o negro se tornou apenas uma ferramenta ou animal de uso e parasitação dos latifundiários.

Florestan Fernandes em 1977 ao prefaciar *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* de Abdias do Nascimento, dizia que por suas falas e livros já foi "acusado de identificação moral e psicológica com o negro".

Pronunciava que a obra de Nascimento delata a hipocrisia racial do branco, e mais, que "Limpa e claramente retoma a ação direta dos quilombos, centrando suas baterias na luta pela liberação do negro e do mulato de tantas e tão variadas servidões visíveis e invisíveis". Fixadas tais observações de Florestan Fernandes, é de se inferir que Nascimento teve o referido livro rejeitado pelo então *Colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negras*, em Lagos, no ano 1977 (NASCIMENTO, 1978, p. 19-20 e 25). Tudo isso é dito para demonstrar quão real e atual é a luta do povo negro.

Rui Barbosa - *A Emancipação dos Escravos* - asseverava que a luta dos povos escravizados contra a colonização iniciou logo que os primeiros negros foram aprisionados e transportados para o Brasil. E mesmo após um longo período de inconformismo, batalhas e fugas, com o conseqüente fim formalizado pela legislação abolicionista, a escravidão e "[...] o contrabando não cessara de todo, e milhares de africanos foram introduzidos fraudulentamente nas costas brasileiras", o que Rui Barbosa salienta como "[...] má vontade, ficando a lei no papel, sem aplicação efetiva", pois a formal abolição foi um movimento contra os interesses dos senhores de escravos e comerciantes (BARBOSA, 1988, p. 11-12).

A insurgência dos negros tolhidos de liberdade foi a grande cicatriz imposta na face da sociedade da época. Com "A desobediência sistemática, a lentidão na execução das tarefas, a sabotagem da produção e as fugas individuais ou coletivas foram algumas delas. Fugir sempre fazia parte dos planos", o que assombrava o governo e os colonizadores inconformados com o ato do negro em suportar e confrontar o padrão vigente (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 117-119, 122).

A retirada forçada do povo negro da África para América pelos europeus, com a escravização, serviu para amparar e expandir o capitalismo, sendo que "A escravidão foi o regime de trabalho preponderante na colonização do Novo Mundo; o tráfico negreiro, que alimentou, um dos setores mais rentáveis do comércio colonial", até porque nos países então colonizados o ofício forçado e gratuito constituiu a base do crescimento econômico das elites que por suas próprias mãos não teriam acumulado e sobrevivido economicamente (NOVAIS, 1990, p. 78-80).

O povo negro experimentou uma vida de perplexidades e numa ininterrupta luta em oposição ao branco, por ser identificado como "[...] ruim, indolente, malvado, feio, pecado [...]". De forma que ser negro era contrário a moral, tanto que "Daí se

origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto”. Apesar disso, Fanon rechaça esta visão afirmando que é deplorável que a cor esteja acima da honestidade e da integridade e seja um critério de fundamento de desintegração de grupos e pessoas (FANON, 2008, p. 56).

A escravização, colonização e, em última instância, o avanço do capitalismo, conseguiu afetar tanto a África como a América concomitantemente. Na África a colonização destruiu tribos e comunidades inteiras. No Brasil, os que chegaram com vida, restaram violados e violentados completamente. A raça foi o estopim desta batalha desagregadora que fez parte da história afro-brasileira (MBEMBE, 2014, p. 104).

Ana Lúcia Valente, lembra que a justificativa da escravização também é racial, pois “Os países colonialistas alegaram que os negros pertenciam a uma raça inferior, possuíam costumes primitivos e por isso era necessário que fossem civilizados”, o que é consentâneo com o entendimento de parte considerável de religiosos aparelhados aos invasores europeus à América e Brasil (NASCIMENTO, 1978; VALENTE 1987, p.13).

Ao longo da memória humana tivemos e ainda estamos transitando por dissentimentos raciais, que muito se assemelham às disputas entre burguês e proletários e senhores contra escravizados. Não obstante, há uma descomunal vantagem do ponto de vista legal entre estes grupos antagônicos, já que apenas um lado possui em seu poder o prestígio e mando para criar e modificar as legislações, assim como maiores facilidades de acesso para ocupar espaços (MBEMBE, 2014, p. 262). Claro que estas desvantagens do negro em relação ao branco têm raízes históricas profundas, já que a África foi tomada e dividida pelos brancos europeus e “A partilha de um país ocorre quando várias potências estrangeiras se põem de acordo para colocá-lo, inteiro ou parcialmente, sob sua soberania”. A invasão e partilhamento da África demonstra um eurocentrismo colonizador e que “A atualidade forjou o mito dos europeus, ávidos e sem escrúpulos, reunidos em torno do pano verde para trinchar o continente negro” (BRUNSCHWIG, 1993, p. 13 e 71).

O combate do povo negro não foi apenas de resistência a escravização. A luta não foi tão somente contra o senhor e explorador direto de sua força de trabalho e de seu corpo. Foi, ademais, em direção oposta a um sistema de colonização, o movimento do povo negro “Tratava-se também de um saber que ligava

indissociavelmente a crítica da vida e a política da luta e do trabalho requerido para escapar à morte”. Veja-se que o colonialismo desumanizou os povos e transfigurou a objetos de mercantilização e instrumento de negócios, de forma que a resistência destes grupos vilipendiados não era contra um inimigo específico, mas sim contrariamente a estrutura reinante (MBEMBE, 2014, p. 282).

Neste sentido, a interdependência ou alteridade “[...] só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo”, vez que a história já ensinou que é inescusável comunhão e fragmentação para suportar o peso da dominação. Igualmente é necessário se despir do pensamento de impotência e sujeição, com negação da “mentalidade dominada ainda pela ideia da selecção entre diferentes tipos de seres humanos, é preciso trabalhar com e contra o passado, de maneira a que este possa abrir-se para um futuro comum, com dignidade para todos”. Consequentemente devemos analisar criticamente o sofrimento pretérito envidando todo empenho em face do descarte dos direitos dos povos sobre seus espaços territoriais (MBEMBE, 2014, p. 295-296).

Deve ser considerado que os quilombos simbolizaram persistência e reação, ocasionando incontestável desestabilização ao regime de exploração econômico e humano. Os negros refugiados efetivaram investidas contra fazendas, conflagrações contra capitães-do-mato, inclusive unidos a povos indígenas, em desfavor do homem branco, senhor e dominador das terras. Revolta que gerou revés, iniciando-se uma verdade caça e repressão aos negros exilados e, mais ainda, contra seus líderes, como Zumbi e tantos outros. A perseguição gerava um efeito inverso, no sentido de que em nada diminuía a expansão e luta. Longe disso, o confronto e a vontade do povo negro eram intensificados na busca e anseio pela libertação (MOURA, 1959).

Os descendentes africanos experimentaram uma nova nomeação intitulada negros, com a designação dos colonizadores europeus. Referência a cor que trouxe separação e desnivelamento. A visão europeia que parte da perspectiva de sua história e cultura irradiou ao mundo a interiorização e neutralização sobre o povo negro, cabendo a este povo desde a expansão colonizadora europeia até o presente, resistir para resgatar e manter sua identidade, proteger suas comunidades e seus pares, numa busca do restabelecimento de que ser negro não deve ser considerado depreciativo. Ao contrário, é motivo de honra por subsistir com sua força, luta e

dignidade perante os padrões hegemônicos europeus baseados numa exploração que foi combustível para formação e crescimento do capitalismo mundial (MBEMBE, 2014).

Aquanto a narrativa da existência de uma suposta democracia racial no Brasil, alerta nascimento com o fundamento de que os "[...] traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido o resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos". No mesmo sentido são as "Canções, danças, comidas, religiões, linguagem, de origem africana, presentes como elemento integral da cultura brasileira, seriam outros tantos comprovantes da ausência de preconceito e discriminação racial dos brasileiros " brancos"", o que para Nascimento não passam de teses de conservadores, entre outros, Gilberto Freyre, que estão longe e igualmente destoantes da realidade e crueldade efetivada contra o povo escravizado. A realidade é que "O tratamento descuidado e os abusos de que eram vítimas, provocaram uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava [...] se elevava a uma taxa de 88%", sem falar dos muitos casos de sérios problemas de saúde, deformações e invalidez pelo excesso de atividades ou pelas torturas físicas (NASCIMENTO, 1978, p. 55-58).

Embora com perspectivas liberais, Tocqueville – ao falar sobre a democracia na América - enfatiza que o tema raça exterioriza um problema de democracia. Democracia enquanto compartilhamento de espaços. Acredita que o ideal seria que negros e brancos convivessem harmonicamente. No entanto, diferente do ideal, a realidade é insuportável, pois Tocqueville não acredita que a sociedade tratará negros e brancos paritariamente. Acrescenta que numa democracia a vidas dos brancos só é factível com a exploração do negro e que a democracia não tem aptidão para solucionar contrariedades raciais. Assim, no seu entender, para deliberar sobre esta discordância, o caminho seria a volta do negro para seus países de origem (TOCQUEVILLE, 1981, p. 477).

Cumprer ressaltar que a atividade dos escravizados não visava fundar um novo Estado. O movimento não tencionava confrontar o modelo estatal, não pretendia representar um viés abolicionista. Objetivava bater em retirada das propriedades, libertar-se da tortura e toda espécie de sofrimento ocasionada pela usurpação da força gratuita de servidão, ou seja, não havia uma orientação ou perspectiva coletiva. No

geral as fugas para os quilombos eram despidas de conotação política. Eram evasões particulares para se esquivar das aflições e tormentos do cativo (MOURA, 1959).

Michel Foucault discorre sobre o biopoder. Salienta que o biopoder é a dominação de uma vivência pelo controle do poder, sendo que este controle de poder fragmenta a sociedade em agrupamentos, que do ponto de vista da biologia separa e reparte os vivos dos mortos. Esta divisão e controle no plano social traz desdobramentos, como a desagregação racial ou o racismo propriamente dito. Assim, o racismo é uma técnica resultante da dinâmica do biopoder tendo como incumbência legitimar ao Estado o poder de desigualar, separar ou matar, como foi o caso do nazismo. Com a proclamação de um inimigo tudo pode ser feito para proteger os afileiros do Estado contra os fictícios opositores resultando o biopoder numa viabilidade de um Estado criminoso (FOUCAULT, 1997, 37-55, 75-100, 125- 148, 213-244).

O *Cativeiro da Terra* de José de Souza Martins o racismo e, conseqüentemente, a escravização, são representações do modo econômico da história capitalista brasileira. A escravidão no Brasil foi sem dúvida, por muito tempo, o sustento do modo burguês de vida da população dirigente (MARTINS, 1979).

Lélia Gonzalez, – no texto *Por um Feminismo Afro-latino-Americano* -, aponta que “as sociedades ibéricas se estruturaram de maneira altamente hierarquizada, com muitas castas sociais diferenciadas e complementárias”, numa estrutura que retrata total incompatibilidade ao respeito a igualdade. Igualdade que é termo substancialmente distante particularmente para povos fora dos padrões hegemônicos colonizadores singularizados pela graduação social. Outra consideração é de que “Racialmente estratificadas, apresentam uma espécie de *continuum* de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas)”, diversidade que padece de distanciamento em relação ao predomínio do povo branco, o que corrobora que no contexto latino-americano a igualdade carece de substancialidade. A maneira que negros e outros povos são subalternizados é retrato da “ideologia do branqueamento”, que a sociedade ocidental incute e reproduz no cotidiano (GONZALEZ, 2011, pg. 15). Para Pierre Bourdieu uma reprodução tanto pode ser positiva, como pode ser uma proliferação e aprofundamento das

desigualdades (BOURDIEU, 2011, pg. 23), observação igualmente salientada por Gonzalez.

Destaca Lélia Gonzalez que o poder da concepção e reprodução do branqueamento em face dos espaços sociais dos negros é difundido por uma sistemática ideológica que como um ato de religiosidade impregna preceitos e domínio branco de maneira hegemônica e absoluta. E “Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer”, que faz que haja uma renúncia de consciência das lutas e histórias de descendência e resistência com um silenciamento e ao mesmo tempo uma retórica de igualdade (GONZALEZ, 2011, p. 15).

O branqueamento era o modo que a elite brasileira utilizava para combater numericamente a predominância dos negros. Foi um momento deprimente da história, tanto que “No Congresso Mundial de Raças em Londres, em 1911, João Batista Lacerda fez uma profecia: “no ano de 2012 a raça negra terá desaparecido do Brasil””. O povo que nos últimos quase quinhentos anos enriqueceu um pequeno grupo de burgueses e construiu a economia do Brasil, agora era detestado e tem seu fim discutido num congresso europeu (SOARES, 1988).

Durante e, mas especialmente após o regime militar a discussão em torno dos remanescentes dos quilombos ganhou superfície com a insistência e provocação de movimentos negros, apoiados por intelectuais. Numa recontextualização e redemocratização do Brasil a visão do negro enquanto estigmatizado, passa ser visto de uma nova perspectiva e os remanescentes de quilombos são a expressão viva de que a sociedade deve compreender que desde a formação dos primeiros quilombos, ajuntamentos ou mocambos, no início da colonização europeia, o que se quer é a libertação, que passa pela emancipação e cidadania destes coletivos que ao longo de séculos vem sendo constituído pela batalha, resistência e solidariedade, o que é considerado teoricamente com uma forma de aquilombar-se. Aquilombar-se é a terminologia atual que denota manter-se organizado e aguerrido em oposição a qualquer forma de intolerância, racismo e ameaça territorial (LEITE, 1999).

Fato significativo é que Constituição de 1988 tratou os territórios ou remanescentes como terras de uso comum, comunitárias. O Estado brasileiro já consagrou constitucionalmente sobre os remanescentes de comunidades de

quilombos, de acordo com a previsão categórica do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT da Constituição de 1988), no sentido de que “Aos remanescentes das Comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, 1988). As comunidades remanescentes são consideradas agentes relevantes para formação social do Brasil, conhecidas como comunidades negras no centro, sul e sudeste do país e terras de preto ao norte e nordeste brasileiro. Mas cabe observar que até mesmo a definição do que seja comunidade remanescente de quilombo previsto na Constituição brasileira passa pela subjetividade e peculiaridade de quem observa, não se podendo universalizar situações variadas (LEITE, 1999).

A CONAQ - *Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas* –, com seu engajamento empírico, revela que os povos remanescentes de comunidades quilombolas são resultantes da materialização de afro-brasileiros que bravamente afrontaram e resistiram o sistema escravocrata desde a chegada dos primeiros invasores europeus na América. São, portanto, frutos de perseguições, violências físicas e morais, mas nem por isso se dobraram ao modelo, de maneira oposta enfrentaram e hoje permanecem mantendo e protegendo seu espaço e história. Os remanescentes, enquanto ambiente de agrupamento humano, não foram formadas tão somente de terras abandonadas, mas igualmente de propriedades herdadas, doadas e permutadas pela prestação de serviço, quer dizer, são territórios legítimos. Assim, diferente dos europeus que conquistaram territórios de forma criminosa, com matanças de índios que aqui viviam, as terras quilombolas foram formadas de maneira lícita (CONAQ, 2019).

Os atuais remanescentes de quilombos podem ser deliberados como comunidades étnico-raciais com percurso histórico e ancestralidade de combate e territorialidade, observada a perspectiva de auto-atribuição declarada pelas respectivas comunidades, que igualmente é o critério e determinação utilizado pela Convenção no 169 da *Organização Internacional do Trabalho* – OIT - sobre *Povos Indígenas e Tribais*, que entrou em vigor internacional em 1991 e para o Brasil em 2003. A referida norma internacional internalizada no Brasil estabelece a obrigação de que seja garantido aos indígenas e outros povos o direito a oportunidades e “[...] que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses

povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições”. Que o Estado e a sociedade observem e resguarde a comunidade, o território e as diferenças e modos de vida dos remanescentes de quilombolas (BRASIL, 2004; CONAQ, 2019).

É nesta toada que os atuais remanescentes de quilombos, do mesmo modo como no passado, significam um espaço legítimo e único, pois, inicialmente, foi o que sobrou ao negro após o término do regime oficial de escravização. Com o fim do sistema o povo negro foi de escravizado a esbulhado, sem destino, sem rumo e os seus algozes não receberam qualquer punição. Nem mesmo o Estado e a Igreja efetivaram qualquer medida preparativa ou transitória para adequação do negro à sociedade. O negro teve que iniciar sua vida pós regime escravocrata desprovido de quase tudo, salvo dos espaços quilombolas conquistados com sangue e luta, como descrevera Florestan Fernandes (1978).

Ilka Boaventura Leite frisa que os quilombos representam uma fundamental condição de impugnação ao sistema social e econômico dominante. O termo remanescente de quilombos, a seu turno, teve considerável ênfase na década de 80, no sentido de que a libertação ou encerramento da escravização foi um processo inacabado e devedor. Neste período foram efetivados profundos debates capitaneados por afro-brasileiros, juristas, políticos e demais estudiosos sobre a representatividade dos quilombos para história do Brasil. O que restou do enfrentamento do tema foi a inclusão pelo legislador constituinte de 1988 de mecanismos legais para proteção da cultura e povos ligados a estes lugares de acolhimento e amparo. Cabe ressaltar que índios e negros passaram por idêntica situação desde a invasão – o que parte de historiadores chamam de descobrimento – europeia ao Brasil e toda América Latina. A diferença é que os índios aqui já estavam antes de qualquer aventureiro colonizador. Os negros, por sua vez, conquistaram alguns territórios que posteriormente foram em parte invadidos, destruídos e tiveram sua posse contestada perante o Estado. Estado que desde “[...] a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos””. Para o Estado brasileiro a origem e cor da pele foram cruciais para expulsar os negros de lugares que estavam a séculos, excluídos até mesmo de terras oriundas de testamentos, herança ou doação de antigos posseiros ou

proprietários. Assim, instituição ou inclusão na Constituição de 1988 da proteção aos remanescentes de quilombos dando legitimidade a esta coletividade é uma forma de compensação da dívida histórica que o Brasil tem com o povo negro (LEITE, 1999, p. 133).

Denota-se relevante que a realidade brasileira atesta a permanência de uma repressão racial conexas com a uma prevalência de classes, numa perspectiva de que “A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos”, correspondendo a uma luta coletiva atinente a um fundamento comum. Coletividade golpeada pela escravidão e pelos estigmas seculares que tentam vetar a consciência e o retirar o direito de lutar (GONZALEZ, 2011, p. 18).

Existe uma metodologia de racialização como forma de estigmatização que delimita o comportamento, a profissão e o espaço, tudo para resguardar a segurança da sociedade ante o amedrontamento provocado pela cor, “A raça, desse ponto de vista, funciona ao mesmo tempo como ideologia, dispositivo de segurança e tecnologia do governo das multiplicidades”. Cuida-se de uma triagem marginalizadora que se desenrola sob a omissão ou fomento do Estado, constituindo como marcante modo de aniquilar direitos em consequência da raça de um indivíduo (MBEMBE, 2011, p. 12).

No entender de Clóvis Moura – *Rebeliões da Senzala* – a escravização brasileira não foi invisível, longe disso, pois com seus ferimentos desajustou a sociedade escravagista e econômica decorrente. Não obstante vivêssemos numa espécie de divisão de classes, os negros escravizados estremeceram com os alicerces da camada social responsável pelo servilismo racial vigente, com procedimentos que “Do ponto de vista do próprio escravo essas reações iam desde os suicídios, fugas individuais ou coletivas, até à formação de quilombos, às guerrilhas, às insurreições”, conjunturas que foram observadas e temidas pelas lideranças políticas e escravocratas daquele momento (MOURA, 1959, p. 14).

A movimentação dos negros refugiados rumo aos quilombos, embora sem intenção, organização ou lideranças, transformou o comportamento do desertar numa importante fonte de remodelação do trabalho escravo para o livre. O inconformismo negro foi vital para romper com a labuta gratuita de mão de obra então imperante (MOURA, 1959, p. 16).

Claro que partindo de uma análise e contexto do seu tempo, já que seu texto é 1959, Clóvis Moura não economiza críticas ao afirmar que grande parte das bibliografias não foram enobrecedoras da história do negro escravizado, já que vislumbraram o negro como manso, pacífico, que sentia prazer e se acomodava no próprio sofrimento. Como se a responsabilidade e culpa da escravidão fosse dos próprios negros ou de sua inércia. Já o outro lado da literatura, em menor volume, vislumbrou o povo escravizado como influente agente no encadeamento histórico de lutas, libertação e transformação social, resultado justamente de sua insubmissão (MOURA, 1959, p. 16).

Numa análise genealógica da trajetória da escravidão temos um inequívoco eurocentrismo negreiro, de maneira que nações europeias notadamente “A burguesia comercial auferia lucros elevadíssimos do comércio de carne humana. Como disse Marx: os comerciantes ingleses transformaram a África no “[...] lugar onde eram caçados os homens negros”. Numa disputa entre Holanda e Inglaterra “A Inglaterra, por seu turno, após encarniçada refrega, saiu vitoriosa, tornando-se senhora absoluta dos mares, a dominadora do tráfico negreiro”. A força britânica dominou e colonizou boa parte da África usando e tratando tribos e povos colonizados como mera mercancia (MOURA, 1959, p. 33).

A irresignação do negro brasileiro colocava em risco o esvaziamento de um modo secular de economia embasado no menosprezo de vidas de pessoas pela tonalidade de pele. Esta insurgência resultava de uma noção e autoconvencimento da condição de explorados com revoltas e desobediências veladas que ocorriam especialmente com a diminuição da rentabilidade produtiva (MOURA, 1959, p. 46).

A terminologia remanescente de quilombo não deve ser limitada a um espaço ou território, mas sim revolta e indignação diante dos muros da segregação e do racismo ainda vigente. Logo, hoje, as reminiscências de quilombo ou quilombola vão muito além monumentos ou lembranças, mas são terminologias que em tempo recente significam militância, é um aquilombar-se. Aquilombar-se é defender a cidadania do negro, pois, ainda que tenhamos uma Constituição (1988) com caráter inovador ao tratar especificamente sobre os remanescentes de quilombos - art. 68 da ADCT da Constituição da República do Brasil de 1988 - é necessário que o até aqui conquistado não seja minimizado. Ao contrário, muito ainda deve ser feito para que

os remanescentes de quilombos não sejam apenas meras saudações do passado (BRASIL, 1988; LEITE, 1999).

Quando dialogamos sobre os remanescentes de quilombos desaguamos de certo modo ao descolonialismo e ao poscolonialismo. O poscolonialismo não se resume apenas a um campo único de temas de estudo ou disciplina específica. Ao contrário, comporta uma variedade de perspectivas teóricas, como os confrontos e tensões anticoloniais, os problemas decorrentes da imposição do eurocentrismo, a complexidade inerente nas relações sociais e humanas. O poscolonialismo desabona duramente os discursos contemporâneos de igualdade e imparcialidade, rememorando que a retórica e práxis moderna é destoante da realidade exploratória e invasora dos colonizadores do velho continente (MENA, 2017, p. 3-4). Ao se investigar sobre os aspectos históricos da crítica poscolonial, por certo chegamos nos antigos combates anticoloniais que ocorreram “[...] en Asia y África y consituen un campo heterogéneo de teorías desarrolladas y consolidadas”, da segunda metade do século passado. São estudos que boa parte possui como pesquisadores os descendentes de povos das antigas colônias, sendo, portanto, sujeitos que têm ligação com dois espaços, o colonizador e o colonizado. A seu turno e *contrario sensu*, exemplificando nomes importantes que dedicaram suas vidas e estudos anticoloniais Mena aponta Frantz Fanon como responsável por várias obras indispensáveis, sendo um "Autor fundamental para comprender el desarrollo de las miradas poscoloniales y decoloniales en la actualidad", estudioso, portanto, da dimensão e envolvimento do colonialismo em todos as suas particularidades, até por conta de que o colonialismo não está adistrito tão somente a economia, mas se estende aos estudos dos eventos passados, a direção e administração política, sociologia e cultura dos povos (MENA, 2017, p. 2 e 5).

Como recordação do pensamento de um povo ascendente que tem vivências e respeito a natureza – *Madre Tierra* – podemos vislumbrar também uma possibilidade descolonial, pois a “[...] memória coletiva é uma reafirmação de que a tradição nos ensina que o ancestral ensina, disse uma vez o professor e avô do movimento afro-equatoriano Juan García Salazar”. A obra de Walsh, ao que se vê, pretende instigar novos pensamentos e práticas pedagógicas que contestem a modernidade e a hegemonia colonial, ou seja, “Pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo,

pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial”. Uma pedagogia que impulse um entendimento, uma práxis, um modo de vida alternativo ao dominante (WALSH, 2013, p. 25 e 28).

A legitimidade da luta do negro representada pelos remanescentes de quilombos no passado é uma insurgência em contraposição aos colonizadores europeus e aos senhores do Brasil. O europeu que se intitulou como colonizador furtou dos povos vindos da África a sua história e identidade numa total desumanização e animalização com trabalho gratuito, que resultou ainda mais concentração econômica e solidificação dos latifúndios dos senhores de terras. Hoje a luta ainda é legítima, embora muitas vezes não seja em forma de castigos ou fugas, mas uma luta política e ideológica, uma vez que ao negro ainda é inibida a cidadania plena, basta verificar a violência do sistema prisional e policial contra este povo (RIBEIRO, 1978; NASCIMENTO, 1978; NOVAES, 1990; MBEMBE, 2014).

3.3 Distanciamento entre o jurídico e a realidade social: colapso e sufocamento a partir do constitucionalismo inaugurado em 1988

Nesta subdivisão de estudo cabe perquirir sobre o distanciamento entre o jurídico e a realidade social - colapso e sufocamento a partir do constitucionalismo brasileiro a partir de 1988 -, uma vez que de forma quase imperceptível, mas constante, os direitos têm sido substituídos por liberdades, no sentido que direitos, em especial os sociais, são vistos como dispêndios. Partindo desta perspectiva, com uma exploração irresponsável do meio ambiente, consumo excessivo e toda espécie de violências, é que se faz necessário repensar os direitos de uma forma crítica, emancipadora e inclusiva (FLORES, 2009).

Dentro de uma análise atual de uma sociedade mercantilizada e de consumismo verificamos que “[...] tanto no campo da produção quanto do consumo, parece cada vez mais uma sociedade mais fragmentada, plural e múltipla, cujas fronteiras parecem ser erguidas apenas com o propósito de serem transgredidas”. Assim, temos que observar é que certas liberdades ou opções apenas existem no campo das aparências o que Santos chama de dualidade conformista, cujo objetivo é fazer crer numa sensação de autodeterminação que na verdade é apenas uma quimera de aparência inatingível (SANTOS, 2003, p.. 39).

Nancy Fraser - *Reconhecimento Sem Ética* - (2007, p. 105) chama de “[...] condição intersubjetiva de paridade participativa [...]” para a exclusão do aparato normativo que desconsidera grupos de pessoas. Já a “[...] condição objetiva da paridade participativa [...]” é a exclusão da desigualdade econômica que, igualmente, inoportuna e impede o reconhecimento. Portanto, as duas condições são essenciais para que haja uma simetria emancipatória. Qualquer forma de emancipação não deve ser universalista, mas deve considerar outras bases ou posicionamentos, sob pena de exaurir e delimitar (BUTLER, 2003).

Cabe considerar que as próprias estruturas governamentais obstaculizam a contemplação, quando excluem os negros, os não heterossexuais, as mães solteiras, as mulheres. Tudo isso demonstra o quanto precisamos superar e integrar, desinstitucionalizando comportamentos e culturas que bloqueiam uma participação social abrangedora (FRASER, 2007).

Do mesmo que ocorreu no Brasil com os africanos entre os séculos XVI e XVII, observadas as suas peculiaridades, desde as últimas décadas do século XX tem-se observado um movimento migratório e de refugiados que vem ultrapassando todas as fictícias fronteiras dos países, o que instiga o aparecimento recente de modelos de mistura de povos, o que não pode ser festejado do ponto de vista da igualdade, eis que lamentavelmente também têm surgidos grupos de enérgica posição e contrariedade ao direito de outros povos com índole extremamente separatória, racista e ofensiva, o que é um problema global decorrente da vontade e imposição de um universalismo hegemônico que não aceita o outro (SANTOS, 2003).

Achille Mbembe, enfatiza que, ainda que não se admita, a sociedade ainda vive um conflito emancipatório por conta de cores e raças (MBEMBE, 2014).

A propósito, com o fim formal da escravidão passa-se ao racismo ou branqueamento da raça ou mulatização, que “[...] apoiado na exploração sexual da negra, retrata um fenômeno de puro e simples genocídio”. Este processo contra a ameaça da mancha negra mais uma vez demonstra a opressão contra os negros. Não obstante, ao longo da história, tanto a elite como a igreja concordavam com a superioridade do branco descendente de europeu, que também compartilhavam do mesmo entendimento que a hibridização destas raças eliminaria a raça inferior, com um embranqueamento racial. Esta era a política racial de apagamento da população negra. De acordo com Nascimento, até mesmo Joaquim Nabuco, considerado

defensor dos escravizados, defendeu o regime de embranquecimento sustentando que as misturas e cruzamentos de raças favoreceria "[...] para elevar, com igual rapidez, o teor ariano do nosso sangue". No mesmo sentido eram as convicções dos governantes daquele período, conforme evidenciado nas legislações posteriores a 1888. Semelhantemente no governo de Getúlio Vargas no ano de 1945 que testificava "[...] a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia". Toda esta tentativa de erradicação ou branqueamento também se devia ao fato de que a população negra já era numericamente duas vezes maior que o povo branco (NASCIMENTO, 1978, p. 69 e 73).

O Brasil ao longo de sua história de colonização até a atualidade é um [...] país de tradição, estratégias e investimentos públicos voltados para o embranquecimento de sua população africana". Em vista desta tentativa de desfazer um povo, é que a positivação de algumas disposições reconhecidas na Constituição de 1988 pode ser considerada o início de uma contemplação que abranja todas e todos, independentemente de sua origem, cor ou modo de viver (WOLKMER; SOUZA FILHO e TARREGA. 2016, p. 35).

Ainda convém trazer à memória a existência de uma popularização discursiva de que todos possuem vários direitos, o que é um pensamento reducionista e frustrante, pois, ainda que haja formalmente uma estrutura de direitos, o que se vê na prática é uma imensa distância do ideal frente ao real, isto é, grande parte das pessoas não tem acesso aos direitos fundamentais ou mínimos do ponto de vista civilizatório. Por isso que muitas vezes há um desencantamento, justamente por falta de uma verdadeira substância no que diz respeito as possibilidades de um efetivo exercício e real alcance de direitos (FLORES, 2009).

À guisa de reflexão, temos uma notável análise de Eduardo Galeano nos seguintes dizeres: "El contrato de matrimonio importa más que el amor, el funeral más que el muerto, la ropa más que el cuerpo y la misa más que Dios". É um alerta de que além das culturas reais, ainda persistem, mais precisamente no ocidente, a cultura de engano ou aparência (GALEANO, 1996, p. 441).

Nas linhas seguintes, pretende-se tratar de algumas considerações sobre Novo Constitucionalismo Latino-americano, eis que o recente constitucionalismo

brasileiro inaugurado pela Constituição brasileira de 1988 é decorrente desta onda de direitos.

Para tanto, inicia-se com o Alejandro Médici, que em seu texto *Teoría Constitucional y Giro Decolonial: Narrativas y Simbolismos de las Constituciones*, introduz seu estudo destacando sobre a significação constitucional. Afirma que significação constitucional não está adstrita tão somente no aspecto legal, mas “[...] encontramos principios, valores, normas, directiva políticas, económicas, sociale y culturales”. Ou seja, uma constituição, enquanto lei maior de uma país, possui outras possibilidades, como uma “[...] descrição do mundo e uma ideologia sobre como alcançar o progresso e o bem-estar”. Quando falamos em uma explicação ou descrição constitucional amparada no “alcançar o progresso e o bem-estar”, é necessário destacar que este ponto de vista faz parte de um pensar hegemônico mundial, sendo que o mesmo se dá no caso de uma constituição liberal, que segue e enaltece as vantagens da mais ampla concorrência, segmentação de trabalhos e competitividade (MÉDICI, 2004, p. 98).

Com o novo constitucionalismo latino-americano podemos observar uma expansão e visão viva de outra realidade, eis que estão na linha de frente deste novo mirar, por exemplo, a concepção de Estado plurinacional, a principiologia do bem viver, o interculturalismo, outras compreensões sobre os direitos da natureza, dos indígenas, campesinos e outros povos invisibilizados, assim como o pluralismo jurídico (TUDELA, 2011).

Nesta ordem de ideias, não se pode conceber um constitucionalismo reduzido e mecanicista, devendo ser abrangedor de outras contingências, como a perspectiva democrática, fraternal e social. A interpretação a ser seguida dependerá de particularidades de “[...] natureza histórica, política e cultural dos processos constituintes e das práticas constitucionais que ligam o Estado à sociedade, especialmente àquelas que controlam a constitucionalidade e supremacia constitucional”. Quando tratamos de constitucionalismo liberal verificamos a sua relação com a libertação e evidente importante afronta a totalitária e dominadora monarquia reinante. No entanto, a comemorada liberdade ocasionada pelo constitucionalismo liberal é incongruente, uma vez que as revoltas da burguesia e o do capitalismo refletem apenas uma permuta da dominação do estado pela dominação

do indivíduo, sendo, portanto, desconexo e desrelacionado de uma perspectiva de fato conceber laços sociais livres (MÉDICI, 2004, p. 99-100).

Por conseguinte, Médici também destaca sobre o círculo recursivo, no sentido de que o que temos é um agigantamento de controle, de posses e de subalternidades pelo “[...] colonizador blanco, europeo, varón es el señor de lo social y de la naturaliza”. (MÉDICI, 2004, p. 100). O círculo recursivo, conforme Morin “[...] é um processo em que os produtos e efeitos são ao mesmo tempo causas e produtores do que se produz” (MORIN, 2011, p. 74). E mais: “[...] os indivíduos humanos produzem a sociedade nas interações e pelas interações, mas a sociedade, à medida que emerge, produz a humanidade desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura”, mas limitado num círculo dependência de minorias do lado inverso do branco e olhos azuis do norte global (DUSSEL, 1977; SANTOS, 2003; MORIN, 2010, p. 95).

Para Wolkmer, no texto denominado *Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina*, inicialmente uma Constituição não é apenas um documento decorrente de uma história política, “[...] mas uma resultante de correlações de forças e de lutas sociais em dado momento histórico [...] que expressa a pluralidade [...] uma forma de poder [...] de concepções divergentes, diversas e participativas”, de forma que, a Constituição é consubstanciada no modo de vida dos mais diversos grupos humanos que ditam o poder em certo lapso temporal, sendo um documento normativo que vai além de mera regulamentação jurídica, adentrando na estruturação das coletividades sociais “[...] materializando o quadro real das forças sociais hegemônicas e das forças não dominantes”, sendo um espaço estratégico de múltiplos interesses (WOLKMER, 2013, p. 19-20).

É pertinente colocar em relevo que Wolkmer quando fala da Constituição, também ressalta sobre a multiplicidade ou mais precisamente o pluralismo, que tem como bases principiológicas a autonomia, a descentralização, a participação, o localismo, a diversidade e a tolerância, ou nas suas próprias palavras: “engloba fenômenos espaciais e temporais com múltiplos campos de produção e de aplicação, os quais compreendem, além dos aportes filosóficos, sociológicos, políticos ou culturais, uma formulação teórica e prática de pluralidade no direito”, havendo, portanto, uma harmonização de uma Constituição com o pluralismo (WOLKMER, 2013, p. 21).

Toda esta conjuntura de reflexão contrahegemônica tem ensejado e influenciado no constitucionalismo latino-americano, com ênfase às constituições equatoriana e boliviana (WALSH, 2013).

Especificamente quanto ao constitucionalismo latino-americano, proveniente de uma dominação hegemônica, elitista e eurocêntrica, o que se vê é uma exclusão de povos quilombolas, indígenas, camponeses, entre outros. Ocorre que “[...] o constitucionalismo moderno, tradicional, de teor político-liberal e de matriz eurocêntrica não é mais integralmente satisfatório”, surgindo assim e conquistando espaço o intitulado novo constitucionalismo ou constitucionalismo andino, plurinacional ou transformador, que inclusive teve participação do Brasil com a Constituição da República de 1988, resultando a inclusão de uma gama de direitos relacionados a participação popular, autonomia dos municípios, ampliação de direitos coletivos. Do mesmo foram as constituições da Colômbia de 1991, Venezuela de 1999, Equador em 2008 e Bolívia em 2009, com um constitucionalismo plurinacional, proteção de bens naturais, ênfase aos direitos coletivos e de comunidades, (WOLKMER, 2013, p. 29-30).

Por sua vez, no texto *Novo constitucionalismo latino-americano e o giro ecocêntrico da constituição do equador de 2008: os direitos da pachamama e o bem viver (sumak kawsay)* Germana Moraes e Raquel Freitas, há uma crítica ao constitucionalismo então dominante, no sentido de que havia historicamente na América Latina uma predominância de um constitucionalismo baseado numa “[...] política capitalista hegemônica e desafiadora das necessidades”, bem como uma democracia neoliberal que não comporta concomitantemente as diversidades e modificações da sociedade (MORAES e FREITAS, 2013, p. 104-105).

Ante estas considerações, Germana Moraes e Raquel Freitas salientam sobre a superação e substituição deste modelo constitucional pelo novo constitucionalismo latino-americano, oriundo de conflagrações e lutas por direitos, que vem justamente com perspectiva de estender direitos básicos sociais, em especial os ambientais, com notoriedade tem-se “[...] um constitucionalismo de feição ecocêntrica, o qual ostenta como bandeiras o reconhecimento dos direitos da natureza (Pachamama) e a cultura do bem viver, tendo como principais centros irradiadores de mudanças, o Equador e a Bolívia”. Esta mudança paradigmática é denominada de ecocentrismo, devendo o meio ambiente ser a prioridade, o centro, o que há muito

tempo já é o padrão adotado pelos povos indígenas quando se declaram filhos da Mãe Terra (MORAES e FREITAS, 2013, p. 107, 109).

Neste viés, é notável o rompimento de uma visão que colocava o homem como centro do universo para que a vida, a natureza, o planeta, sejam de fato o centro das atenções, a propósito “[...] cientistas e filósofos nórdicos há aproximadamente meio século vêm alertando sobre os perigos da continuidade do modelo parasitário predominante de relação entre os seres humanos e a natureza com base na dominação e não, na harmonia”. Citando Leonardo Boff, Moraes e Freitas ressaltam sobre a improtelável necessidade de mudança de paradigma para rompimento da corrida desenvolvimentista que pode colocar em colapso o nosso planeta (MORAES e FREITAS, 2013, p. 112 e 114).

Com base em Zaffaroni também resta evidente a existência de apenas dois caminhos: “[...] de um lado, o avanço de uma civilização predatória [...] de outro, um modelo de convivência harmônica com todos os seres vivos dentro da Terra, o novo constitucionalismo latino-americano opta pelo segundo caminho”, os direitos do bem viver, do *sumak kawsay*, a *Pachamama*, já formalizados nas constituições da Bolívia, Equador, entre outras (ZAFFARONI, 2011, p. 121). O que para Gudynas, as constituições dos países no futuro deverão reproduzir o segundo caminho em consonância e como única forma de sobrevivência (MORAES e FREITAS, 2013, p. 119).

A seu turno, com o escrito *O Estado plurinacional e a nova constituição boliviana – contribuições da experiência boliviana ao debate dos limites ao modelo democrático liberal*, de composição Carol Proner, enfatiza-se sobre a Constituição da Bolívia como amostra do novo constitucionalismo ou Estado plurinacional. Destaca, com base em Roberto Gargarella que “[...] na América Latina, ao longo da história, ocorreram ao menos três projetos constitucionais muito distintos: o conservador [...] o liberal [...] o radical” sendo que a Constituição da Bolívia é uma “reunião de modelos de Estado”, representando uma resposta ao padrão histórico hegemônico, uma mudança para o plurinacional, para a participação e inclusão dos movimentos sociais, indígenas e outros grupos coletivos (PRONER, 2013, p. 143-144).

Fundado nessas premissas, a Bolívia efetivou a descontinuidade ao prevalecente paradigma liberal abrindo caminhos na América Latina para uma redefinição constitucional com destaque da passagem de um monismo para um

pluralismo jurídico, inclusive com uma justiça indígena. No mesmo sentido, recolocou atenção a coletividade em face do individualismo, o que Proner nomeia como constitucionalização da diversidade, com tendência contrária a hierarquias e favorável a emancipações e a democracia comunitária (PRONER, 2013, p. 149-151).

Reflexões sobre o Processo Constituinte Boliviano e o Novo Constitucionalismo Sul-americano, de Lucas Machado Fagundes, faz refletir sobre o “[...] contexto sociopolítico que envolve o Estado na América Latina, em destaque, os países sul-americanos, num processo de mudanças paradigmáticas no direito e na política”, de forma que a notoriedade da Constituição de Bolívia de 2009 representa uma renovação e uma referência para um novo olhar referente ao direito constitucional. Um direito constitucional despontante e insurgente com uma reviravolta de um passado recente “[...] que gerou sujeitos historicamente oprimidos por uma elite dominadora”, violenta e escravagista (FAGUNDES, 2013, p. 153 e 155).

Neste contexto, a construção e tentativa descolonial boliviana, que caminha juntamente com outros países latino-americanos, foi e está sendo desenvolvida via insurgência e mudança de paradigma, merecendo ênfase dois momentos importantes, com a “[...] chamada guerra da água e gás, pois ambas representam mais que simples manifestação contra a ordem política da tomada de decisões, mas também uma exigibilidade de inserção dos movimentos populares”, sucedendo que com a ingerência dos movimentos coletivos restou revelada a insuficiência elitista, hegemônica e dominadora na administração do Estado (FAGUNDES, 2013, p. 157-158).

Diante de todo o exposto, não custa enfatizar, a seu turno, que foi a desqualificação do paradigma de um Estado cumpridor da cartilha neoliberal de um lado e de outro extremo os movimentos dos povos contra a exclusão e opressão que foram circunstâncias suficientes para auxiliar na ideação da constituinte boliviana para um novo direito constitucional. Este renovado direito representado por um Estado plurinacional, com respeito a diversidade, aos direitos da natureza, aos povos remanescentes, com propósitos de descolonização, de interculturalidade, de emancipação e ao apreço pelo bem viver (FAGUNDES, 2013, p. 159, 161, 167).

Omar Felipe Giraldo chama de uma espécie de utopia contemporânea para o *Vivir Mejor* ou bem viver. Este viver melhor não deve ser pautado pelo ponto de vista dos grupos prestigiados da sociedade, pois se assim for, por certo atuaram para

permanecer controlando e explorando. O ideal é que a definição e prática do que seja bem viver decorra de "[...] movimientos sociales, de grupos que mediante la acción colectiva, cuestionen las formas de dominación social, utilizando distintos recursos para deslegitimar los discursos ideológicos que orientan a la colectividad", já que os movimentos sociais geralmente representam o oposto do universalismo, do patriarcado, do machismo e da colonização humana. Oposta a esta concepção há o compartilhamento, o amplo, o abrangente, o que em síntese resulta num pluralismo de saberes e vivências (GIRALDO, 2014, p. 55).

O constitucionalismo latino-americano é oriundo da insatisfação de uma estrutura anterior de hegemonia, de dominação econômica, de exclusão de negros, índios e pobres em geral. Logo, o novo constitucionalismo latino-americano resulta de outras visões do funcionamento do Estado para inclusão dos povos tradicionalmente invisibilizados pelo processo histórico colonizador. É, portanto, um constitucionalismo genuíno, com uma visão democrática, que procura respeitar, tolerar e incluir (FAGUNDES, 2013; PRONER, 2013; MORAES e FREITAS, 2013).

Inobstante, na hipótese presente, quanto tratamos do novo constitucionalismo, especificamente no caso brasileiro, temos que a aceitação e inclusão da proteção das comunidades remanescentes de antigos quilombos, expressamente anunciada no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição do Brasil, configura-se teoricamente a concretização de um constitucionalismo fraternal (BRITO, 2003).

O “constitucionalismo liberal, o constitucionalismo social e mais recentemente o fraternal”, não surgiram de mera voluntariedade, mas são provenientes de conflitos originados em períodos medievais pela disputa de territórios e domínio sobre povos, o que fez erigir as primeiras Constituições costumeiras, que com o passar do tempo e seu pragmatismo e aprovação social ganharam legitimidade como fonte e força para harmonização da sociedade, bem assim pela defesa dos direitos privados e do Estado. As primeiras Constituições surgiram e foram relevantes para enfrentar os governos absolutistas amparados numa total ingerência econômica, religiosa, comportamental e toda espécie de dominação na vida do povo, ou seja, grupos e famílias hereditariamente dominantes com possibilidade de exercício de poder ilimitado e sem qualquer possibilidade de controle (BRITO, 2003; DALLARI, 2010; BONAVIDES, 2011).

O constitucionalismo clássico ou liberal representa a discordância em face do Absolutismo monárquico vigente. Não mais aceitava um poder pessoal, supremo, com excessivos privilégios e centralizações. O constitucionalismo liberal contextualizado pelas Revoluções Francesa e Americana na busca pelas garantias e liberdades individuais ou liberdades públicas, bem como a limitação do poder do Estado, pugna pela liberdade e igualdade diante das leis ou Constituição. É o que Norberto Bobbio chamava de substituição de governo dos homens pelo governo das leis, mas o próprio Bobbio toma o cuidado de alertar que “O governo das leis é bom se as leis forem boas, e são boas as leis que visam ao bem comum”, sendo o governo dos homens um governo da personalidade e o governo das leis baseado numa democracia, num Estado de Direito (BOBBIO, 2015, p. 72).

O constitucionalismo liberal marcado pelas Constituições escritas e, com o consequente início do positivismo – diferente do anterior sistema consuetudinário -, é marcado pelo desejo de que o Estado seja abstencionista, um Estado mínimo e limitado. Essa compreensão de Estado liberal fomentada pela classe burguesa elevou parte das elites ao ápice da estrutura de poder antes dominada pelos absolutistas. O Absolutismo foi contestado e sucumbido justamente por privilégios exorbitantes, que no Estado liberal é substituído pelo novo grupo dominante – burguesia. Direitos fundamentais ou de primeira dimensão são frutos do modelo liberal de que o Estado deveria refrear-se em não se imiscuir na vida particular e na propriedade privada. Claro que o Estado liberal representa alguns avanços quando comparado ao Absolutismo, mas ainda deixa de fora o povo das decisões e do poder. Para Bonavides (2007, p. 187) “O velho liberalismo, na estreiteza de sua formulação habitual, não pôde resolver o problema essencial de ordem econômica das vastas camadas proletárias da sociedade, e por isso entrou irremediavelmente em crise”. Assim, o constitucionalismo liberal se tornou contraditório e não amparou os despossuídos, que eram a maioria da população (DALLARI, 2010; BONAVIDES, 2011).

Diante da incapacidade de o constitucionalismo liberal abarcar os mais variados seguimentos sociais, a exemplo da classe trabalhadora, vê-se que já não bastava tão somente a limitação do Estado frente ao indivíduo. A igualdade e liberdade, que foram as bandeiras do modelo liberal contra o absolutismo, restaram apenas no âmbito da formalidade, gerando, portanto, insatisfação que restou agravada pela forte atuação da burguesia no lado oposto ao povo durante os períodos

beligerantes da Revolução Industrial. A expansão e disseminação dos problemas sociais decorrentes dos primeiros momentos do modelo econômico europeu de industrialização e trabalho de massas que substituíram as anteriores formas de ocupação artesanal, familiar e de subsistência, também foram fatores que bem delinearão o lado que estava o povo e o lado que estavam as elites. Com as insurgências populares apoiadas por setores da Igreja e movimentos políticos, como o comunismo por exemplo, o constitucionalismo liberal foi tensionado, ficando insuportável a relação da população frente a um Estado limitado aos interesses do poder econômico. Isso significa que não bastava mais a abstenção estatal para que houvesse liberdade e igualdade, mas o Estado passou a ser cobrado no sentido de não apenas permitir, mas sim mover sua estrutura para materializar liberdade e igualdade. Este expediente de concretização de direitos dos indivíduos pelo Estado consistiu no chamado constitucionalismo social podendo o cidadão postular por um fazer estatal ou direito de atuação do Estado, inclusive tendo a possibilidade de exigir direitos do Poder Público, o que até então era inconcebível (DALLARI, 2010; BONAVIDES, 2011).

A fase mais recente do constitucionalismo – fraternal – tem base positiva tanto no artigo 3º da Constituição, bem como no próprio preâmbulo de nossa Lei Maior que é refletido expresso do pensamento do legislador constituinte de que para estabelecermos um Estado Democrático é necessário a observância de “[...] valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias”. Vale referir, portanto, que o constitucionalismo percorre pela via de um panorama liberal, social e, atualmente, caminha para a construção de um constitucionalismo fraternal. A fraternidade, juntamente com a liberdade e igualdade, já foi lema e fundamento da Revolução Francesa, assim como está prevista nas Constituições de várias nações. Do mesmo modo, a fraternidade é mencionada no artigo inaugural da *Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)* nos seguintes termos: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade". Portanto, dentro de uma perspectiva jurídica, se verifica um aparato legal de quase um século incorporando e recomendando aos

países o acatamento da fraternidade do Estado em relação as pessoas (ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948; DALLARI, 2010).

Em conformidade Carlos Ayres Britto (2003) o constitucionalismo mundial e brasileiro passou pela fase liberal, social e o recentemente pelo constitucionalismo fraternal, que é a manifestação de um direito e reconhecimento dos grupos ou entes desconsiderados historicamente, como os indígenas, quilombolas, mulheres e outros desprovidos economicamente ou de espaços. O constitucionalismo fraternal vai propugnar por uma democracia de convivência pacífica, com respeito ao meio ambiente de vida, credos, sexo, convicções culturais, comunitárias e ideológicas. Nascimento, em momento anterior a atual Constituição brasileira já descrevia a existência de um fraternalismo comunitário, quando narra que os quilombos eram espaços de solidariedade e comunhão existencial. E não locais de pessoas fugidas (NASCIMENTO, 1980).

Uma sociedade pluralista é o âmago para a convivência fraterna, ante a afirmação de que os direitos não estão disponíveis e para amparo apenas das maiorias hegemônicas. No entender de Britto, no *IV Congresso Nacional de Direito e Fraternidade* e *I Congresso do Instituto Brasileiro de Educação em Direitos e Fraternidade* do ano 2018, o constitucionalismo fraternal: “Ele é o signo mais vivo do humanismo, da vida humana civilizada. É a única forma de introduzir a democracia, não apenas no seio do estado e do governo, mas em toda a sociedade”. A base do constitucionalismo fraterno é aceitação da individualidade e humanidade dos povos, isto é, uma democracia fraternal (BRITO, 2003).

Ante estas premissas e frente fase atual do constitucionalismo – fraternal -, do constitucionalismo latino-americano e especialmente do novo constitucionalismo brasileiro inaugurado a partir de 1988, tem-se que embora tenham sido positivados importantes avanços do ponto de vista legislativo, mas ainda permanecem barreiras sociais e políticas, ou seja, mesmo assim há um notório distanciamento da letra da Constituição em face da realidade da população (WOLKMER, 2015; FLORES, 2009), como se dá com a realidade dos povos remanescentes de quilombos, por exemplo, que na época atual – 2018/2019 - são ameaçados por discursos de ódio por parte das principais forças políticas do Brasil.

À vista disso, ainda que oficialmente a escravidão brasileira tenha expirado, o que se vê é sua permanência na compreensão e percepção de considerável parcela

da sociedade, sendo necessário o prosseguimento da resistência contra toda espécie de depreciação racial, “Mas para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença”. É basilar que a mesa citada por Mbembe de fato seja antecedida de uma concepção elementar humanista de que todos os povos são interdependentes (MBEMBE, 2014, p. 295-296).

Esta interdependência ou alteridade manifestada por Mbembe (2014), é o que o poeta e teólogo John Donne (1572 – 1631: 2015) - *Devolutions upon Emergent Occasions* -, anuncia que nenhum homem pode ser considerado uma ilha que não precisa de outras pessoas, ao contrário, todos somos parte de uma integridade (DONNE, 2015, p. 122). Assim, não deve haver uma dialética negativa - teorizada pelo alemão Theodor Adorno (1903-1969: 2009) -, que é a limitação que traz restrições. Então, eis a importância de abolir as ideias e conceitos elaborados com espírito simplista, uma vez que o pensamento reduzido não demonstra a importância ou relevância do todo, pois é inescusável que seja baseado em aspectos diversos ou circunstâncias complexas. Em reforço a este entendimento, é necessário considerar as diversas transformações da sociedade ao longo do tempo, o que Rousseau (1712-1778: 1995) ao escrever *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, alertou que as coisas ou situações não permanecem constantes, pois tudo muda e o homem não é isento dessas mudanças. Se o homem muda, há razões que justifiquem a compreensão do contexto social que está inserido, seus valores, cultura e história. Dito de outra maneira, não dá para desconsiderar os antecedentes sociais (HERÓDOTO, século V a.C: 2001).

Dentro deste cenário, ao que parece, não há interesse, do ponto de vista estatal e substancial que grupos sociais sejam emancipados. Portanto, frente ao distanciamento entre o jurídico e a realidade social a partir do novo constitucionalismo inaugurado em 1988, deve-se enfrentar e buscar alternativas de poder para emancipação (BUTLER, 2003), sendo a emancipação uma forma de independência do indivíduo como um ser coletivo (ADORNO, 1903-1969: 2009).

No próximo capítulo será apresentado pluralismo jurídico como uma das possibilidades enquanto horizonte para o descolonial e resistência frente ao desatendimento dos direitos de remanescentes quilombolas.

4. PLURALISMO JURÍDICO COMO PERSPECTIVA DESCOLONIAL E SUPERAÇÃO À PRETERIÇÃO AOS DIREITOS QUILOMBOLAS

Neste último capítulo serão destacados a distância existente entre o direito costumeiro e o direito estatal (item 4.1), numa perspectiva de que o direito costumeiro é fundamentado numa produção histórica dos próprios povos envolvidos. Diferente do direito oficial estatal, que via de regra é dominado por grupos que, igualmente, já os dominadores da economia e da política, isto é, distoantes das necessidades do povo.

Também serão investigadas (item 4.2) as bases ou antecedentes das premissas legislativas da terra de ramescentes de quilomobos, com destaque às Atas da Assembleia Consituente de 1987, assim como os principais políticos, professores, militantes e intelectuais que estiveram e foram vozes durante a elaboração da Constituição da República de 1988.

Por fim, o estudo tratará sobre a convergência do pluralismo jurídico com a realidade social quilombola (item 4.3), uma vez que o pluralismo é uma forma extrajurisdicional de emancipação, o que se coaduna como alternativa para que estes povos sejam respeitados na sua resistência e lutas.

4.1. Discrepância entre o direito consuetudinário e a imposição de uma primazia legal do Estado

No Brasil, o Poder Executivo Federal, via medida provisória número 2.186-16/2001, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado, também determina e define comunidade tradicional quilombola como: “Grupo humano [...] distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas”. Não obstante, ainda que tenhamos disposição legal conceitual, direitos são muito mais do que ter direitos. É necessário que sejam concedidos meios de tangibilidade social. E este alcance passa por processos de confrontos, de busca por exequibilidade, processos e práticas, já que uma norma em si não institui direitos (BRASIL, 2001; FLORES, 2009).

A seu turno, no que tange a discrepância entre o direito consuetudinário e a imposição de uma primazia legal do Estado, é primordial sublinhar que a sociedade

tem passado por intensas mudanças de forma que a função do Estado tem sido objeto de controvérsias. Isso não significa que esteja prejudicada ou seja de menor importância a ingerência que o Estado tem sobre as pessoas. A ação estatal é atemporal e de intensa magnitude, sendo o esforço pelas liberdades justamente uma das fontes da superação do Estado Absolutista pelo Estado Moderno, o que demonstra que a presença e força do Estado tem sido significativa em nossa história, sendo diminutas ao decorrer da história as ocasiões que não houve atuação e domínio estatal (DALLARI, 1998).

Quando se fala em liberdade e Estado, não deve ser apenas intencionada uma liberdade protocolar, com exclusões e desrespeitos de toda ordem, mas a liberdade das possibilidades, que é alavancada por um Estado que preserve os direitos essenciais e a dignidade das pessoas, uma vez que o Estado é criado pelo homem para que sirva a todos e, não o contrário, como o Estado que quer servos. Eis a seriedade de entender teórica e historicamente o Estado, por ser um instrumento para salvaguardar o compromisso e respeito aos direitos de dignidade (DALLARI, 1998, p. 2). Dignidade que para Torre Rangel “[...] el Derecho es una realidade cuya esencia radica em el hombre mismo. La raíz de todo Derecho es la dignidade humana” não podendo e nem devendo o direito estar ilhado, mas sim conexo a dignidade (TORRE RANGEL, 1990, p. 29).

Para dialogar sobre o direito consuetudinário e sua divergência com a prevalência do direito estatal, é necessário referir, ainda que minimamente, sobre um conceito de direito congruente com a presente subdivisão de pesquisa, conforme definido por Roberto Lyra Filho.

O conceito de direito é envolto por imaginários como a atribuição de direito como se fosse lei ou o direito como significado de justiça. Embora seja uma terminologia que possui certa relação com lei e justiça, direito é, acima de tudo, proveniente de uma vontade e ação do Estado. O Estado, por sua vez, como sistema de dominação e controle social não é dirigido pelo povo, mas é comandado pelas elites que simultaneamente são os mesmos que controlam a economia e, portanto, são senhores dos meios de produção do país (LYRA FILHO, 1982).

Aqui, abre-se um parêntese para salientar que sobre a direção do Estado liberal burguês o positivismo jurídico vai preconizar que o direito válido é o direito proveniente do Estado (WOLKMER, 2015).

Assim, "Embora as leis apresentem contradições, que não nos permitem rejeitá-las sem exame, como pura expressão dos interesses daquela classe, também não se pode afirmar, ingênua ou manhosamente, que toda legislação seja Direito autêntico, legítimo e indiscutível". O direito, então, não pode ser apreciado ou desconsiderado sem análise do contexto quanto a sua origem, manutenção e interesses. O direito, assim, deve ser investigado criticamente. Lyra Filho, citando Marilena Chauí, explana que esta análise do direito de forma crítica independe de se estar em um país capitalista ou socialista, pois tanto num quanto noutro, o direito pode não refletir a adequada observância da abstrata e ampla vontade coletiva. Com base em Gramsci, destaca Lyra Filho que o direito deve ser desenvolvido e ampliado para além de outras fontes afora da estatal "[...] abrangendo as pressões coletiva (e até, como veremos, as normas não-estatais de classe e grupos espoliados e oprimidos) que emergem na sociedade civil (nas instituições não ligadas ao Estado) e adotam posições vanguardistas". Caminho e perspectiva que dependerá de um Estado democrático, que ao contrário do autoritário, resguarda os direitos minoritários, de trabalhadores e humanos de modo geral (LYRA FILHO, 1982, p. 3-4).

Outra conceituação congruente com este trabalho é de que o direito compreende uma agregação jurídico normativa de comportamento e conformação social, com o propósito de regulação e manutenção da subsistência coletiva (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 2000).

É oportuno salientar que o maior direito é ter direitos e, idealização de direitos, que compreenda e eleve a cidadania, numa construção geralmente vinculada e gerida pelo Estado "[...] incorporado nos aparelhos institucionais como o legal, o Legislativo e instituições de bem-estar". Porém, nada garante que este Estado seja de fato garantidor de uma democracia substancial com legitimidade e representatividade social (JELIN, 2011. p. 25).

Conforme Jelin o uso do termo cidadania é utilizado em larga escala e rotineiramente quando se pretende defender liberdade, dignidade e acesso a direitos elementares, o que é amparado em documentos internacionais, como tratados e acordos. Normas que são frutos de intensos combates ao longo do tempo com a atuação e dedicação de mulheres e homens inquietos frente a realidade para "[...] ampliar el acceso a estos atributos a más y más categorías de seres humanos, previamente discriminados y excluidos en función de su género, raza, edad, etnicidad,

educación, etcétera”, esperançosos no irradiar para todas os grupos sociais possíveis (JELIN, 2011, p. 21-22).

Feitas tais considerações fundamentais sobre o direito, cabe delimitar, por oportuno, sobre o direito consuetudinário. No entender de José Luis Cuevas Gayosso, para uma compreensão inicial sobre direito consuetudinário ou costume jurídico, é substancial que o pesquisador se afaste de preconceitos e de uma análise técnica e especializada. É recomendável que para entender de forma ampla o tema, a análise recomendada deve estar dentro de uma ótica interdisciplinar e não apenas do olhar jurídico, mas sobretudo, filosófico e antropológico, dentre outros. Transitando sobre o tema, diferencia norma de regra jurídica. Enquanto o direito estatal é normatizador - norma - no sentido de rigidez e independência do contexto e do grupo social a ser aplicado, a regra jurídica é baseada no costume, na vida ou fenômenos daquele coletivo, sendo flexível. Flexível no tocante a adequação. A regra - enquanto característica do direito consuetudinário - corresponde ou é de acordo com as particularidades de cada coletividade e representa a manifestação de um modelo "[...] tendente a salvaguardar seus valores y principios esenciales. Tal expresión tiene su origen fundamental de la definición que se analiza denomina como "visión cosmológica". Diante desta visão cosmológica é que faz nascer a regra do direito costumeiro, que vem da multiplicidade e do dia a dia de cada comunidade, ancorada em seus saberes, crenças e suas experiências. De toda sorte, a par das precursoras experiências da comunidade, verifica-se que não é exclusivamente à vontade legislativa estatal que faz conceber o direito. Distante da visão cosmológica ou costumeira, Cuevas Gayosso salienta que muitos são os juristas que se posicionam na defesa de um direito puro e estatal, sendo relevante a Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen como guarida para tais defensores, que consideram o direito costumeiro como direito fraco e ocasional (GAYOSSO, 2004, p. 28).

A perspectiva do direito costumeiro é baseada numa cosmovisão produzida milenarmente pelos povos e sempre considerando o ambiente e a consciência do que faz bem ao homem e demais seres que o rodeiam, sendo desnecessário uma regra positivada para explicitar tais objetivos que são, por sua natureza, inerentes a vida coletiva. Quando se parte de uma concepção que envolve a convicção de um povo sobre a sua conduta em face do outro dentro de uma necessária alteridade, a solução das divergências são resolvíveis partindo destes princípios, sem a obrigatoriedade de

uma lei escrita. Mundialmente quando se fala em direito, logo, vem à lembrança de Roma. E até mesmo em Roma a concepção de direito e sua fonte inicial foi exatamente um direito consuetudinário, primitivo e que se submete a costumes que desenvolvidos ao longo do tempo são considerados de obrigatoriedade geral e, portanto, legítimos. Este costume é um complexo entrelaçado de modo de viver, uso e moral. Gayosso cita “[...] el Corpus Iuris Civilis las que se ocupan del tema: el Digesto y las Instituciones del emperador Justiniano” para evidenciar que no direito romano o costume foi essencial para o desenvolvimento do direito enquanto ciência e outras normatizações nascentes. Do mesmo modo que ocorreu com sistema romano, foi o direito costumeiro dos povos pré-colombianos, que já povoavam as Américas com antiga antecedência às invasões europeias. Povos que possuíam semelhantes paradigmas jurídicos ao romano com relação aos aspectos familiares, sociais e políticos. O direito consuetudinário é uma espécie de normatização criada pela decorrência da história com seus erros e acertos, constituída pela vontade do povo e pela ponderação. É proveniente de uma reflexão, de um amadurecer e aprimoramento comunitário de que normas são necessárias para sobrevivência e tranquilidade social, que não necessariamente requerem que estejam escritas, pois é mais meritório que as pessoas tenham impregnada em sua consciência um dever de alteridade normativa (GAYOSSO, 2004, p. 31).

Investigando o direito consuetudinário numa perspectiva da Constituição ou Carta Constitucional de um país, Jesús Orozco Henríquez salienta que a norma constitucional positiva de um Estado, quando aplicada, se vale de integralizações e interpretações resultantes do direito consuetudinário, o que faz com que o direito costumeiro represente e seja de índole constitucional. Logo, nesta abordagem, uma previsão normativa constitucional não pode por si só resolver ou tutelar os atritos sociais individuais ou coletivos. É necessário que a Constituição de uma nação tenha sua aplicação em consonância com as práticas comunitárias. Eis, portanto, a força jurídica dos costumes, que é uma singular e insuperável fonte jurídica reguladora (HENRÍQUEZ, 1983).

A vinculação do direito com o costume é mais que filosófico e social, é resultante de um processo histórico. Enquanto o direito consuetudinário é nascido da espontaneidade e voluntariedade do próprio povo, o direito escrito origina-se e é positivado pelo Estado após debates legislativos e em razão de interesses e disputas

de alguns representantes de classes. O caminho percorrido pelo direito na história demonstra que nas mais variadas sociedades, como por exemplo a romana e francesa, os costumes foram a fase ou estrutura da juridicidade, de forma que "Este proceso se replicará en distintas comunidades de manera simultánea, siendo común la transformación de costumbres conservadas en la memoria de ciertas castas a leyes grabadas sobre tablas y exhibidas públicamente". Esta transição do direito consuetudinário para estatal e sua positivação, tem como elementar justificativa a segurança jurídica exigida especialmente pela expansão mercantilista de modelos econômicos não satisfeitos com normas locais e regionais não escritas, o que é considerado um colapso ou rompimento do direito baseado no saber e construção dos povos, por um direito codificado e, particularmente, a partir do século XIX, que seja mais rígido, formalizado e unificado. Partindo de uma visão atual e ocidental do direito formal, já foram efetivadas algumas conclusões e críticas, como a suposta superioridade da lei como principal fonte jurídica, o Estado como monopólio na elaboração das leis e o Judiciário como mero aplicador da legislação. Tudo isso demonstra que a mudança do direito consuetudinário para o estatal, na prática apenas retirou o direito das mãos dos povos e repassou a um ente distanciado de muitas realidades e submisso ao poder econômico, num total afastamento de seus objetivos e de sua gênese. Assim, a predominância e existência de uma lei positiva que não corresponde a complexidade e mudanças de uma sociedade em transformação (MORIN, 1991), poderá fazer com que o direito volte a alguns séculos, busque e utilize do modelo consuetudinário para gerir as divergências atuais, o que em todo tempo foi utilizado pelos povos indígenas e outros grupos, respeitando, necessariamente, cultura, território, ancestralidade e produção normativa elaborada pela comunidade (COLLAO, 2017, p. 414).

Paolo Grossi – *Primeira Lição Sobre Direito* - aponta que o costume jurídico é uma ocorrência que reflete a consciência comunitária sobre um dever de comportamento e resolução das necessidades. O consuetudinário é uma construção social enraizada na cultura, rotina e hábito de vida coletivo que se movimenta diretamente e independente de uma representatividade democrática dos Estados contemporâneos, já que o próprio coletivo assume seu papel ativo na estruturação e regramentos para uma sociabilidade. Deste modo, o direito costumeiro tem como princípio fundamental a soberania popular. Por outro lado, quando o direito é

codificado e escrito, a sua construção e estabelecimento ocorre de fora para dentro ou de cima para baixo por intermédio de representantes selecionados – mediante democracia representativa -, mais distante do povo e oriundo de uma organização não sedimentada na espontaneidade e convicção popular (GROSSI, 2006, p. 88). E a democracia representativa é formal, vertical, autoritária. Em contrapartida, a democracia participativa é real, horizontal e emancipatória. O termo democracia participativa está em evidência e significa um maior número de participantes nas decisões políticas. Democracia é a participação de muitos ou de todos. Quanto a inclusão do termo participativa, não se trata de mera casualidade, mas serve para contrapor e completar a tradicional democracia existente nos séculos de XIX e XX, no sentido de destacar a participação do povo – representados. A democracia participativa é proveniente do descontentamento e das omissões, em especial das dificuldades estruturais e das crises conjunturais da democracia representativa. Nesta ordem ideias, a democracia participativa ou real surge como tentativa de resposta ao insucesso, mais especificamente pelo fato da democracia representativa não ser capaz de conceder ao povo capacidade de participar das decisões relevantes, bem como pela enorme capacidade e poder atribuídos aos políticos enquanto procuradores da população. Na democracia participativa os representados não se conformam tão somente em ser autores, mas participam como atores das decisões sobre as adversidades sociais. Necessário observar que a democracia participativa é ideia contemporânea que carece de uma conclusão, não sendo algo pronto, mas que idealiza desafiar transtornos singulares e prementes. É importante acrescentar que na União Europeia, com o Tratado de Lisboa, foi inserido dispositivo que orienta que deve haver uma participação ativa do cidadão nas instituições de representação da sociedade. O que foi reforçado pelo Tratado de Aarhus, que instituiu, além da participação ativa, a necessidade de uma pluralidade de participantes. A democracia participativa deve contrapor a democracia representativa em que “[...] os muitos que nomeiam os poucos que decidem”, devendo haver a “consciência das insuficiências da democracia representativa e a exigência de tornar, ao mesmo tempo, mais transparente e mais participado o seu processo decisional”. Assim, a ideia de democracia participativa deve ser compreendida com uma política horizontal, que busque a autonomia emancipatória, ou seja, que retire o indivíduo de uma situação

menos elevada na escala social para que de fato participe das decisões (PIETRO, 2012, p. 299-308).

Com estas considerações verifica-se estreita ligação entre democracia e o direito consuetudinário, uma vez que a normatização costumeira tem base principiológica na autonomia e autorregulação. Até porque os regimentos originados de condutas costumeiras tendem a ser mais respeitados, ante a origem ou fato de que uma norma baseada na consciência coletiva instiga as pessoas a se comportarem socialmente com mais consideração, uma vez que foi a própria coletividade participante da criação ou modificação do regulamento. Esta consciência coletiva é a soma de convicções produzidas pela visão, sensação, reflexão e modos de vida de membros que formam uma comunidade com conexão e objetivos semelhantes. Desta forma, normas embrionadas na prática costumeira estão inclinadas a serem mais compreendidas pela ligação das pessoas com esta espécie essencial de direito, pois procedente de uma voluntariedade de pessoas que convivem no mesmo ambiente, o que é diferente do direito escrito que é emanado de grupos distantes e que não vivem a realidade da maioria da população (COLLAO, 2017; DURKHEIM, 1993).

Consuetudinário é um direito próprio respaldado na incorporação da autonomia de povos independentes quanto a solução de discórdias que utilizam modelos fundamentados na tradição. A Reforma Constitucional boliviana de 1994 inclui a possibilidade de solução e aplicação do direito consuetudinário, bem como todos os procedimentos necessários, como modo alternativo de administração e resolução de conflitos. No mesmo sentido é a Constituição do Equador de 1998, que além de reconhecer a jurisdição fora do domínio estatal, como a justiça indígena, também possibilita a utilização do de um direito privativo baseado na construção cultural do grupo envolvido. No Brasil, a Constituição da República de 1988 reconhece a cultura dos povos indígenas e negros, mas não possibilita a autonomia para que possam se valer de uma normatização costumeira. A utilização de uma normatividade própria, não escrita e transmitida culturalmente, quando limitada ou desconstituída pelo Estado, afeta a identidade coletiva do povo, uma vez que enquanto o direito costumeiro é criado e administrado pelo grupo interessado, o direito estatal é aplicado por pessoas extragrupo na função e representação do Estado. O que muito difere do direito consuetudinário, que é representativo de multiplicidade e apegado a

historicidade, complexo e não inflexível, até por conta de sua oralidade e informalidade (OLIVAR, 2006).

O costume jurídico descende da simplicidade dos grupos e de suas corriqueiras situações diárias da vida, o que quer dizer que sua origem é despretensiosa e sem aspiração universalista, portanto, é uma normatividade que está muito próxima do nascimento do conflito que se pretende resolver, vez que desenvolvido pelos próprios pares ou pessoas envolvidas na divergência. Para Kelsen o costume jurídico tem sua gênese nas forças sociais ou na práxis diária das comunidades no exercício da pacificação das demandas e dificuldades intrínsecas da vida social (ANZOÁTEGUI, 2001; KELSEN, 1984).

É uma construção que aproximadamente no século XVIII passa a perder espaços com o surgimento de novos formatos, como o direito estipulado pelo Estado num modelo matemático e legalista. Assim, o costume fica preterido para uma insignificante fonte do direito, sendo utilizado eventualmente para casos que a legislação estatal não consiga trazer respostas para deslindar um caso concreto, mas mesmo sua aplicação nestas limitadas hipóteses ainda permanece com um direito subalterno ao direito do Estado. Entre as décadas de 70 e 80 do século passado foram efetivados notáveis estudos na América Latina sobre a normatividade costumeira, sendo investigado os modelos jurídicos antecedentes ao século XIX e, verificou-se, de modo geral, que há um desprestígio ao direito pautado no consuetudinário ante a formação jurídica legalista moderna. O costume jurídico é considerado ultrapassado em relação a normatividade escrita. Já que a norma positiva é fundamentada na razão e faz parte de uma evolução dos modos de solução da modernidade (ANZOÁTEGUI, 2001).

O pensamento racional francês com expansão por toda Europa da codificação faz com o que o costume seja desconsiderado e enfraquecido enquanto possibilidade de normatização, pois fora considerado inconstante e inseguro. Jeremy Bentham o chama de inadequado para utilização entre os homens, sendo, no seu ponto de vista, apropriado para animais. A norma em códigos escritos entendido como o próprio direito, domina os tribunais e as escolas de direito numa espécie de cultura de códigos. Embora o direito costumeiro tenha sido praticamente excluído, mas não desapareceu, graças aos esforços de juristas e professores críticos do modo codificado do direito napoleônico. O consuetudinário não é apenas um modelo

alternativo ao sistema escrito, também é a própria base científica que influenciou os fundamentos do sistema positivado. O costume exterioriza a vontade jurídica popular. É um direito do povo. É um direito democrático. Um direito que surge das necessidades, um direito voluntário que é construído socialmente. O direito costumeiro é o direito das gentes. O direito estatal é o direito do soberano. Mesmo com um Estado monopolizador da normatividade, o direito costumeiro tende a sobreviver, ainda que com dificuldades, em virtude da insatisfação em face do direito estatal em conceder respostas às demandas da vida, ante sua destinação e instituição elitista. O espaço do direito consuetudinário, com ênfase do decorrer do século XX, foi reduzido a fonte subsidiária, mas tendo relevante prestígio como principal fonte em algumas áreas jurídicas, como se com é o caso do direito internacional (ANZOÁTEGUI, 2001).

Martin Klose (2017), enfatiza que o direito costumeiro é considerado o antecessor de todas as demais formas de normatividade existentes e que remotamente os povos ou comunidades criavam suas normas de acordo com as necessidades práticas, que posteriormente foram substituídas pelas legislações estatais escritas que avocaram a regulamentação de todas possíveis divergências, abarcando todas as coletividades independente de suas histórias, culturas e forma de vida. Um direito positivo que tenta circunscrever, por seus mais variados códigos todos os transtornos sociais possíveis, numa quase extinção de qualquer outra fonte de direito que não seja imposta pelo Estado. Independente da avançada substituição do consuetudinário pelo direito positivo ao longo da história, ainda se verifica decisões de Supremas Cortes e legislações que orientam a solução de casos concretos pelo modo costumeiro de situações anteriores. É oportuno mencionar que o direito escrito é desenvolvido pelo ente estatal para atingir situações futuras e só se compreenderá se a citada legislação tem alcance suficiente para trazer solução quando efetivamente utilizada. De outro lado, no direito consuetudinário, que é construído pela própria comunidade, primeiro ocorre o fato e depois surge a norma para resolver com base na perspectiva da comunidade daquele momento. Mas a visão normativa de uma comunidade quanto a solução de suas demandas pode ser modificada com o passar do tempo. Necessário olvidar que o direito consuetudinário vem do povo, é uma escolha comunitária. É do povo para o povo, portanto, é um direito independente e não deve necessitar da vontade ou autorização externa ou do Estado. Cabe referir

que até Savigny reconhece o que o direito estatal descende do direito costumeiro, que é um direito surgido diretamente do povo (SAVIGNY, 2008).

O Tribunal Constitucional Federal alemão entende o direito consuetudinário no sentido de um direito empírico respeitado pela comunidade. Como exemplo, pode ser apontado que quem atua na atividade comercial sabe que existem regras mercantis ou de conduta entre os próprios comerciantes, que são de desconhecimento do Estado e da maioria da população, ou seja, é uma norma originada pelos membros do grupo e via de regra são respeitadas independentemente da fiscalização de um ente distinto de fora do agrupamento. Esta reiterada combinação de observância e respeito faz com que haja um comportamento e que os envolvidos são conscientes e convencidos da sua obrigatoriedade. Por conseguinte, a utilização do vocábulo lei não se limita tão somente a legislação escrita, mas deve abranger qualquer lei material ou norma jurídica, de forma que o direito consuetudinário deve ser considerado como parte da legislação de um país, porém, este não é o entendimento que prevalece do ponto vista constitucional, pois entende-se que a Constituição - especificamente a alemã - apenas admite a legislação formal. Com estas considerações, o afastamento ou exclusão do direito consuetudinário simboliza uma limitação à democracia, uma vez que impede que os verdadeiros titulares do poder - o povo - sejam partícipes da construção da normatividade (KLOSE, 2017).

Melissa Curi entende o direito costumeiro como norma voluntária construída oral e naturalmente pela tradição de determinado grupo social. Diferente do direito legislado que depende de autoridades e poderes constituídos, o consuetudinário depende apenas da vontade e ação do povo, sendo totalmente dispensável o Estado ou seus representantes. O comportamento costumeiro e sua normatividade tem sido regularmente utilizado como inspiração e orientação para elaboração do direito positivo. Não obstante, o direito positivo despreza o direito consuetudinário atribuindo como sinônimo de desimportante e ultrapassado (CURI, 2012).

Perante a perspectiva do direito escrito, o direito consuetudinário presente em cultura afrodescendentes, indígenas, campesinas, etc, enfrenta barreiras do Estado com suas codificações. O Estado enquanto ente dominador e dirigido por grupos dominantes desconsidera direitos construídos diretamente pelo povo e, assim,

impõe seu paradigma normativo sob o argumento de que a codificação é parte da necessidade do progresso e indispensável para a universalização das leis. Não apenas a ciência jurídica coloca o direito democrático dos povos como um direito de segunda classe ou ultrapassado. Outras ciências como antropologia ou sociologia também deixam de se ater sobre a importância do direito dos costumes. Por outro lado, enaltecem o direito estatal ocidental, mas esquecem que civilizações com seus direitos próprios sobrevivem a séculos firmes na defesa de suas comunidades, territórios e saberes, não se submetendo as investidas da modernidade. Pensar que outros povos não possuem leis pelo simples fato de haver norma escrita, é desconsiderar a história e a realidade. É um pensamento marginalizador que desprestigia a diversidade e o pluralismo, já que sistema normativo não é apenas o oficial. O direito costumeiro - ou primitivo no dizer dos mais conservadores -, é entranhado e faz parte da alma, consciência e cultura de muitas comunidades e povos. Já faz parte do senso comum, é natural para o bem viver e seus membros absorveram de seus antepassados como herança, como um bem a ser preservado, o que dispensa que tais normas sejam necessariamente redigidas em códigos escritos, pois para estes grupos a consciência é mais relevante do que o texto normativo codificado e escrito. Diverso do direito estatal, para o direito costumeiro não há uma separação do jurídico e do social, uma vez que para os componentes destes corpos sociais a não separação é inerente a cosmovisão, ao holismo, pois consideram o todo ou a totalidade dos aspectos que compõem o viver. No tocante as críticas que se faz ao direito costumeiro, a falta de segurança jurídica é a mais suscitada. No entanto, o mesmo questionamento não se faz diante da estrutura jurídica inglesa que sequer possui uma Constituição escrita. Assim, numa perspectiva pluralista é necessário ponderar que o direito estatal monista não possui condições de dar respostas a todas as demandas sociais, em especial quando considerada a multiplicidade e diversidade cultural brasileira com grupos que isolados ou esquecidos socialmente e, portanto, construíram sua própria cultura e normatividade, que deve ser reconhecida como alternativa ao sistema oficial (CURI, 2012).

Wolkmer ensina que Hobbes “[...] não só é um dos fundadores do moderno Estado absolutista, como, sobretudo, o principal teórico da formação do monismo jurídico ocidental, ou seja, um dos primeiros a identificar o direito com o direito do soberano [...]”. Destaca que Hobbes no *Liviatã* defende que as leis devem ser uma

imposição estatal o que é um desprestígio e afastamento do direito consuetudinário e jurisprudencial. Como representante do Absolutismo, entende Hobbes que as leis são estipulações determinadas exclusivamente pelo soberano - ou Estado -, mas tais normas não podem ser utilizadas contra seus os impositores. Com estas considerações vê-se que o monismo jurídico possui estreita relação com o enfraquecimento do Absolutismo. Enquanto no sistema absolutista o soberano detém o monopólio da lei, na fase posterior, marcada pelas revoluções burguesas, o direito estatal deixa de ser vontade privativa de um homem e passa depender de novo contexto delineado pela burguesia capitalista que avança em espaço e economicamente. Desta forma, "Neste cenário histórico, ocorre a transformação do direito comum e da legalidade consuetudinária do Antigo Regime em que o monarca soberano é a fonte de produção normativa para a promoção mítica da lei como manifestação de uma abstrata e "fictícia" vontade do povo". Deste modo, a burguesia, posteriormente a Revolução Francesa intensifica seu empenho na codificação, abstração, burocratização e padronização legal. Neste contexto, o direito estatal ou positivista - positivismo sustentado por teóricos conhecidos mundialmente, como Rudolf von Jhering - ganha destaque pela sua organização monista e liberal, com desprestígio a outros modelos de normatização ou modos de solução de conflitos, como o direito consuetudinário. Assim, a discrepância entre o direito consuetudinário e o direito oficial está na desconstrução histórica. A discrepância está na vontade de sobrepor e unificar um direito subalternizante, um direito de cima para baixo, com rejeição das crenças e valores. A discrepância é na origem, pois a via escrita em regra é seletiva e proposital, enquanto a costumeira é construída socialmente, enraizada culturalmente, instituída involuntariamente e sem estratégias de dominação na consciência do povo (ANZOÁTEGUI, 2001; OLIVAR, 2006; WOLKMER, 2015, p. 51-52).

4.2. Antecedentes das premissas legislativas da terra de remanescentes de quilombos: da resistência à proteção cultural

Neste panorama inicial, é cabível rememorar que as legislações não podem ser interpretadas abstraídas de outras normatizações ou nuances, em razão de que há uma inter-relação, uma complementariedade e, assim como o pluralismo, é

decorrente de uma formação cultural, objeto de uma produção histórica (TUDELA, 2011).

Assim, se faz necessário investigar sobre os horizontes que ensejaram a instrumentalização das terras remanescentes como espaço e força do povo afro-brasileiro. De antemão, quando se perquiri quanto aos quilombos e seus remanescentes, são destacados do ponto de vista constitucional os artigos 215 e 216 do texto principal, bem como o artigo 68 das disposições transitórias. O que significa que a vida do povo quilombola deixou de ser apenas um registro na história brasileira, de exploração e afronta, para reconhecimento e assentamento constitucional. Ainda que seja reconhecida a importância da positivação de um direito na Constituição, é imprescindível destacar a luta do povo negro e os trabalhos intelectuais dos seus defensores que apresentaram ao Brasil e a sociedade internacional, a desumanidade perpetrada em face de um grupo de pessoas motivada pela sua tonalidade de pele, conforme Dalmo de Abreu Dallari no texto *Negros em Busca da Justiça - Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes* (DALLARI, 2001).

O percurso até chegar à Constituição da República atual foi penoso. A simples vigência de uma norma não modifica a realidade instantaneamente, mas 1988 foi um relevante marco histórico-legislativo, pois desde que deixaram de ser mero patrimônio ou objeto alheio, com o fim legislativo da escravidão de 1888, os negros foram colocados à margem da sociedade, tratados como insignificantes, ruins, execráveis, menosprezados por sua cultura e seus saberes. Deste modo, os quilombos, num panorama atual, ainda significam liberdade para viver de acordo com suas crenças, cultura e dignidade, tornando-se a recente Constituição brasileira um instrumento para garantir e expandir a integração deste povo (DALLARI, 2001).

Os artigos da Constituição e demais legislações que tornaram ilícito a discriminação racial foram resultados do empenho de movimentos negros. Um dos nomes que fizeram importante frente nestas organizações coletivas foi o escritor, ativista, ator e ex-senador brasileiro Abdias do Nascimento, nascido em São Paulo em 1914, é considerado iniciador do movimento negro brasileiro (SENADO FEDERAL, 2011).

Entre seus 17 e 18 anos de idade Nascimento fez parte da fundação da Frente Negra Brasileira, movimento contrário a discriminação, que aglomerou mais

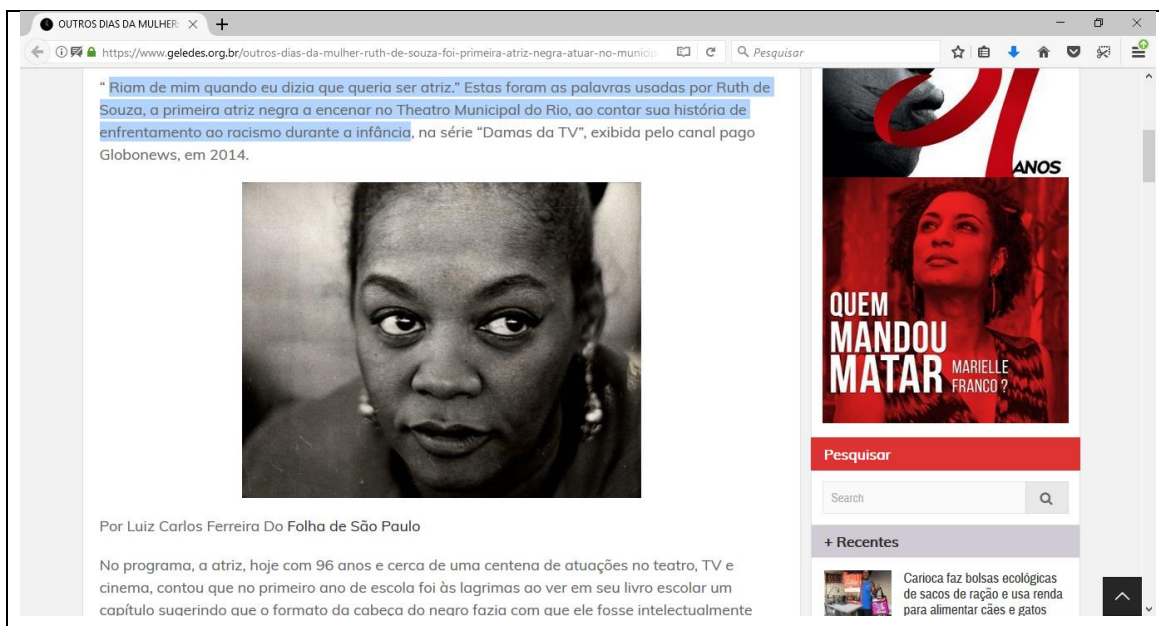
cinco mil membros em vários Estados brasileiros, o que lhe custou a prisão pelo regime ditatorial de Getúlio Vargas (ZINCLAR; MONCAU; PIMENTEL, 2011).

Por sua vez, entre as décadas de 30 e 40 participou de um grupo de poetas chamado *Santa Hermandad Orquídea*, viajando pela América Latina fazendo apresentações. Todavia, o papel principal era executado por um branco que fazia o personagem de um negro, inclusive maquiado da cor preta para melhor representar na exposição, o que fez Nascimento se rebelar aduzindo que este fato espelhava uma arte discriminatória, o que resultou em sua saída por sua impugnação ao modelo cultural (IPEAFRO, 201-).

Ainda na década de 40 Nascimento foi o fundador do *Teatro Experimental do Negro* (IPEAFRO, 201-), cujo objetivo era instigar e impulsionar a inclusão de negros nas funções artísticas e culturais. A experiência foi vitoriosa, pois no seu teatro seria revelada, entre outros artistas, a reconhecida atriz Ruth Pinto de Souza, pioneira da participação da mulher negra no teatro e cinema, que conseguiu incentivo para estudar na Universidade Harvard e na Academia do Teatro Americano. Posteriormente trabalhou nas principais produtoras brasileiras - Atlântida, Maristela Filmes e Vera Cruz – em filmes como *Falta Alguém no Manicômio* (1948), *A Sombra da Outra* (1950), *Ângela* (1951), *Terra é Sempre Terra* (1952) e *Sinhá Moça* (1953). Com o filme *Sinhá Moça*, foi considerada a precursora na indicação de um prêmio internacional do Festival de Veneza do ano de 1954. Mais adiante trabalhou e representou o povo negro nas principais telenovelas do Brasil, servindo de inspiração e encorajamento para diversas gerações de artistas (EBC, 2014). Ruth Pinto de Souza faleceu em junho de 2019 aos 98 anos.

Segue imagem de Ruth Pinto de Souza publicada pelo Instituto da Mulher Negra - GELEDÉS - organização civil de defesa de mulheres e negros:

Figura 1 - Ruth de Souza.



Fonte: Instituto da Mulher Negra - GELEDÉS (2017).

Fundou também o *Comitê Democrático Afro-Brasileiro* (IPEAFRO, 201-), preparou a *Convenção Nacional do Negro* em 1945-46, organizou o *1º Congresso do Negro Brasileiro* em 1950 (ZINCLAR; MONCAU; PIMENTEL, 2011), pleiteou pelo reconhecimento de direitos de empregadas domésticas e políticas públicas inclusivas para o povo negro na Assembleia Nacional Constituinte de 1946.

Em 1948 criou o jornal *Quilombo*, cujo objetivo era reconhecer o negro, especialmente chamar atenção da consciência social, discriminação e direitos. Foram colaboradores do jornal, dentre tantos, Gilberto Freire e Guerreiro Ramos, que constantemente publicavam artigos no jornal, que encerrou dois anos depois por obstáculos financeiros (SENADO FEDERAL, 2011; IPEAFRO, 201-).

A Figura 2 ilustra a edição número 1 do *Jornal Quilombo*, de 09 de dezembro de 1948, disponível no site IPEAFRO - Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros:

Figura 2 – Jornal Quilombo.

Na Figura 3 Abdias do Nascimento sendo cumprimentado por Nelson Mandela, que visitou o Brasil em 1991:

Figura 3 – Abdias do Nascimento.



Fonte: Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros (2018).

A inserção da conclamação de direitos dos povos quilombolas na Constituição de 1988 foram influenciadas no século XX por coletivos políticos negros. Além de Nascimento, outro nome marcante nestes movimentos foi o baiano, jornalista e político Carlos Alberto Caó de Oliveira, que dedicou sua história numa contínua inquietação em oposição ao racismo e proteção da população negra. Seu nome é gravado como símbolo da luta antirracista e por ter atuado na Assembleia Constituinte para adição dos direitos dos negros. Para tanto, provocara os parlamentares de que a nova democracia passava pela representação e atuação do povo negro em todos os cenários sociais e que em discurso no plenário da Câmara dos Deputados pronunciou que "É indispensável que tenhamos em conta de que a construção do Estado Democrático se inicia pela superação das discriminações raciais, pela superação dessa tentativa de classificar o homem pela cor da pele no mercado de trabalho". Comprometido com a causa do movimento negro e quilombola visitava os parlamentares na busca de apoio e convencimento sobre a necessidade de virar a página da história brasileira. Destacou em um de seus discursos que "Em nome desta nação dinâmica, heterogênea, pluricultural e plurirracial, peço aos senhores [...], que fuçamos aos apelos, às pressões e à coerção que o Estado patrimonial brasileiro tem

feito sobre a Nação”. Claro que sua luta não foi limitada ao período que foi deputado. Na condição de vice-presidente da União Nacional dos Estudantes – UNE, foi cassado pela ditadura militar e mais tarde se tornou um respeitado jornalista da extinta TV Tupi e Jornal do Brasil, o que o levou a exercer a presidência do Sindicato dos Jornalistas Profissionais, oportunidade que levantou discussões quanto a discriminação e oportunidades do negro na conquista de espaço profissional (EBC, 2014).

Como deputado na Assembleia Constituinte Carlos Caó foi responsável pela Emenda 20773 que tratou sobre o reconhecimento da propriedade definitiva dos remanescentes das comunidades dos quilombos (SENADO FEDERAL, 1987).

Todavia, de acordo com o Centro de Documento e Informação (CDI) da Câmara dos Deputados, a gênese do artigo 68 da ADCT foi a Sugestão número 02886, apresentada por Carlos Alves Moura, diretor do Centro de Estudos Afro-Brasileiros, que possuía a seguinte ementa: “Garantia dos direitos do negro e da preservação de sua cultura, educação, saúde, habitação, família, direitos e garantias individuais, sistema penitenciário e transporte”. A segunda Sugestão foi a número 9.015 de autoria deputada constituinte Benedita da Silva, que pleiteou inclusão constitucional com a seguinte síntese: “Direito à moradia, título de propriedade de terra às comunidades negras remanescentes dos quilombos, o bem imóvel improdutivo e distribuição de terras para fins de reforma agrária” (anexo I - Quadro Histórico do artigo 68 da ADCT). Carlos Alves Moura é autoridade em assuntos sobre os negros no Brasil e internacionalmente, já foi presidente da Fundação Palmares e representante Especial da Comunidade de Países de Língua Portuguesa para a Guiné-Bissau, função eleita por um Conselho de Ministros da Comunidade dos Países. Foi um dos principais nomes no movimento negro que atuou para o nascimento da Fundação Cultural Palmares, autarquia federal ligada ao Ministério da Cultura, sendo o primeiro presidente da Fundação durante o Governo de Fernando Henrique Cardoso. Como presidente da Palmares representou o Brasil em conferências internacionais de combate ao racismo. Também foi membro do Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, atuou como coordenador do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra da Fundação Cultural Palmares. Atualmente é (2019) é presidente da Comissão Justiça e Paz da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Portanto, Moura, com tamanho conhecimento do problema do negro, com sua militância junto ao Centro de Estudos Afro-Brasileiros,

foi quem apresentou inicialmente a discussão da necessária inclusão dos direitos dos negros na Constituição de 1988 (BRASIL, 1988; CNBB, 2019; PALMARES, 2019).

A deputada federal constituinte Benedita da Silva foi a primeira negra senadora e governadora do Brasil (EBC, 2014), ministra de Estado, ativista do movimento negro e feminino. Após a apresentação da Sugestão número 02886 de Carlos Alves Moura para inclusão do que seria o direito quilombola na atual Constituição, Benedita apresentou a Sugestão número 9.015, conforme Quadro Histórico do artigo 68 da ADCT (anexo I). Ante sua participação ativa no movimento negro nas favelas do Rio de Janeiro, Benedita foi voz e irrefutável deputada titular na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, durante a Assembleia Nacional Constituinte em 1987.

A Ata da 7ª Reunião Ordinária da Assembleia Constituinte, de 28 de abril de 1987, consta a reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (anexo II), que traz toda a discussão em torno das ideias sobre o negro na nascente Constituição, que teve a presença de vários ativistas do movimento negro, como Lélia Gonzales, Elena Teodoro e Joel Rufino (BRASIL, 1987).

Durante os debates da Constituinte, tão logo o deputado presidente da Subcomissão abriu as atividades, restou incumbido a deputada Benedita da Silva iniciar os trabalhos, quando apresentou Lélia Gonzales como “[...] uma das mais brilhantes antropólogas que os negros puderam conhecer na história da sociedade brasileira”. Lélia, em 1987 era antropóloga, professora de Sociologia da PUC, membro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, vice-presidente da Associação Internacional do Festival Pan-Africano da Arte e Cultura, membro do Conselho Diretor da Sociedade Internacional para o Desenvolvimento, membro do Mulheres para um Desenvolvimento Alternativo, membro do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi e militante do movimento negro (BRASIL, 1987, p. 54).

Lélia Gonzales iniciou sua fala junto aos deputados Constituintes mencionando que se o Brasil é um grande país, todas esta construção foi resultante do trabalho forçado da população negra escravizada. Ao citar Joaquim Nabuco, sublinha que o afro-brasileiro construiu economicamente a sociedade brasileira. Uma sociedade que hoje o excluí, que olha de cima para baixo. O Brasil silencia quanto ao conhecimento da população negra e tem construído um sistema de dominação

ideologicamente branca, masculina e classista, que nestes tempos ainda rejeita os negros de forma até mais ofensiva que os Estados Unidos - que é um país excessivamente racista - e que entre o final do século XIX e início do século XX utilizou de estratégias de embranquecimento da população, proibindo a entrada de negros no Brasil e, de outro lado, oportunizando e engrandecendo os descendentes de europeus que aqui pretendiam viver. O negro é tratado ainda recentemente como primitivo, enquanto o europeu é reconhecido por suas guerras, conquistas e história. Logo, o Brasil não tem interesse pelo conhecimento da origem da história pré-colombiana ou africana. E esta escolha na valoração de um povo em relação a outro está dentro da normalidade de quem vislumbra o negro como inferior ou acessório de uma civilização hierárquica e racista. A sociedade brasileira está instituída verticalmente. O pobre tem que saber o seu lugar. A mulher tem que estar sob as ordens do marido. O índio e o negro devem estar do lado adverso de quem possui o poder financeiro, político e social. E esta guerra ideológica é imensamente desequilibrada, pois o branco e rico são os detentores dos meios de educação, comunicação e produção. Até mesmo do ponto de vista cultural as artes vindas dos povos indígenas e negros são consideradas simples concepções folclóricas, de pouco valor e representação cultural social, ainda que este povo estatisticamente represente mais da metade da população brasileira. Qualquer mudança do Brasil, enquanto nação, passa pelo conhecimento da história da formação da população, que quando aprofundada revela que durante quase 100 anos, desde 1888 até 1987, as promessas de direitos e melhorias não foram cumpridas, uma vez que o sistema jurídico formal estatal iniciado com a abolição foi constituído para deixar o negro à margem social, sem ou com pequena educação e desqualificação profissional e intelectual. De preferência favelizados ou nas regiões mais pobres do Brasil e nas filas do mercado de trabalho. Toda esta estrutura tem gerado maior número de negros presos e mulheres negras na prostituição ou em atividades de risco e desprezo social. Em sua fala, Lélia Gonzales provoca os deputados federais constituintes afirmando que "Chega de ficarmos disfarçando que somos democratas raciais, que batemos no ombro do pretinho, mas não admitimos que case com nossas filhas, porque é demais!". Também ressalta a em sua exposição que "Chega desta postura paternalista que marca todas as relações da sociedade brasileira, as relações dos donos do poder com relação aos explorados, oprimidos e aos dominados; relações de compadrio, relações pessoais". O momento de

elaboração de uma nova Constituição deve ser considerado pelos parlamentares a oportunidade para refletir que o negro, o índio e a mulher são hierárquica e injustamente, sem qualquer justificativa, inferiorizados em todos os seus aspectos. Por fim, arremata Lélia Gonzales, que se realmente se pretende efetivar uma Constituição verdadeiramente isonômica, não pode ser construída com as mesmas inverdades ideológicas até aqui vividas (BRASIL, 1987, p. 55-57).

De acordo com a 7ª. Ata da Constituinte (1987), após Lélia Gonzales, foi dada a palavra para Elena Teodoro. No mesmo caminho de Lélia, Elena Teodoro assinala sobre a oportunidade de participar da subcomissão que trata sobre negros na nova ordem constitucional. Destaca que o povo negro experimenta uma violência simbólica, abstrata, dissimulada, num verdadeiro *apartheid* não oficializado, mas sentido e vivido no corpo e na alma. Que o novo país formado com a Constituinte, de fato haja soberania do povo e não apenas para alguns, sob pena de continuarmos esta violência simbólica. O novo Brasil deverá ser da diversidade e que se afaste do modelo universalista baseado em valores principiologicos europeus. Que o povo negro, índios, entre outros, deixem de ser calados pelo Estado. Que não sejam excluídos pela publicidade, pela política, pelas funções importantes nas instituições públicas ou privadas. O povo negro precisa ser contemplado como cidadão e não um grupo subalterno. Consequentemente é necessário que haja apenas um Brasil e não um Brasil formal e outro real. Que a Constituição que ora se constrói atente para a dignidade das pessoas e que seja abrangente e pluralista (BRASIL, 1987).

Todo este trajeto desde as primeiras insurgências com vinda dos africanos e posteriormente com cessação formal da escravidão no ano 1888 (NASCIMENTO, 1978), seguida da redemocratização brasileira, verifica-se que na formulação da Constituição de 1988 foram efetivadas discussões, debates e rivalidades, que foram enfrentadas pelos poucos políticos negros então exercentes da função parlamentar e dos movimentos negros daquele período.

Num término de ditadura militar e curto espaço de tempo da formação da Assembleia Nacional Constituinte, somada a pouca vontade de realmente estender direitos tão fundamentais para certas populações, é certo que o momento atravessado pelo Brasil nas décadas anteriores a 1987/1988, num período de transição e com a maioria dos parlamentares brancos e de posicionamento conservador, as inclusões de algumas garantias às populações negras e indígenas no novo texto constitucional,

não seriam tarefas simples, especialmente por terem sido setores abandonados pelo Estado e pela sociedade, que apenas sobreviveram por seus próprios méritos. Na perspectiva de que “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 1970, p. 29) é que a atuação dos movimentos sociais que pleitearam com todas as dificuldades inerentes à luta, encabeçadas no século XX por Abdias do Nascimento, Carlos Alberto Caó de Oliveira, Carlos Alves Moura, Benedita da Silva, Clóvis Moura, Lélia Gonzales, Elena Teodoro, demais militantes, escritores, professores, políticos, que representaram os movimentos negros e tiveram relação direta ou indireta com o a inclusão do artigo 68 da ADCT, que significou um marco histórico de ampliação de direitos coletivos, não limitado apenas à letra expressa da Constituição, mas no processo de construção e representatividade, que embora extemporâneo em relação ao fim da escravização em 1888, constituiu uma oportunidade de garantir aos afro-brasileiros e seus descendentes o direito à terra conquistada por seus antepassados (ARRUTI, 1997).

Quando na Constituição é inserido que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade, é adequado salientar que “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 2008, p. 226). Sendo os remanescentes, o que sobrou ou os restos que refletem uma tentativa de extinção de uma cultura (ARRUTI, 1997; MIRADOR, 1980).

No entanto, ainda que o negro após vários anos de labor ilimitado e forçado, quando já idoso, “[...] doente, o aleijado e o mutilado [...] eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”, o que era um verdadeiro genocídio, já que não possuíam qualquer amparo, bem ou valor para sobreviver, numa total desumanização e descaso (NASCIMENTO, 1978, p. 65), ainda assim, “o contrário de casa grande não é a senzala, mas o quilombo”, já que foi o primeiro e mais adequado local para o negro sobreviver ao deixar de ser escravizado (MOURA, 1959, p. 71).

No que tange aos antecedentes legislativos e a terra como fundamento da resistência e proteção cultural, no caso brasileiro, há um espaço geográfico propício para dominação das terras provenientes de um modelo de Estado que sempre privilegiou e alargou espaços para grupos influentes, neste caso, com uma irrefutável

hegemonia latifundiária. Essas “oligarquias tradicionalmente instrumentalizam as políticas governamentais para seus interesses – Estado Patrimonialista”, o que facilitou, ante a junção das elites com o Estado, o avolumamento da propriedade acrescentado pelo despojamento de populações quilombolas, indígenas e outros grupos sociais (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016, p. 245).

Ouvido durante na Assembleia Nacional Constituinte, na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, Joel Rufino observa que a história do negro, do índio e do trabalhador de modo geral, tem certa semelhança. Quanto ao negro especificamente, o Brasil é um país racista e o Estado brasileiro entende que a questão do negro já foi resolvida em 1888. E veja que dos 500 anos de história oficial, 80% foi num modelo escravagista. E após 100 anos deste triste histórico, ao invés do país se envergonhar, ao contrário, intensifica o desastre humano, tudo porque o Brasil optou por um sistema que a primazia é o capital. Para um país capitalista, qualquer injustiça sofrida por grupos vulneráveis está dentro da normalidade, pois o poder econômico sobrevive e enriquece justamente com a dominação, com pessoas em situação de dependência, de filas de desempregados, de excluídos e miseráveis financeiramente. O negro brasileiro ainda padece de consideração e respeito ante colonialidade de poder brasileira que engrandece o europeu e deprecia os demais povos. O Brasil ainda se comporta numa perspectiva de colônia europeia. O branco brasileiro se enxerga e tem como paradigma o europeu, omitindo que a maioria de seu povo e do seu sangue é de africanos ou índios (BRASIL, 1987).

O Brasil vivencia diversas crises. Uma delas é a crise civilizatória, crise de visão das elites em ocultar as diversas culturas e histórias. Quando se valoriza apenas o europeu pode resultar no que aconteceu com o futebol. Enquanto apenas os descendentes de europeus praticavam o esporte não havia qualquer relevância. Quando os negros brasileiros se envolveram, o esporte foi profissionalizado e ganhou consideração internacional, inclusive vencendo campeonatos mundiais. E o mundo presenciou que o Brasil era um país com excelentes esportistas negros. Então, é necessário que seja resolvida esta crise civilizatória de abrangência e espaço, sendo incluído na nova Constituição que o Brasil seja uma nação pluricultural (BRASIL, 1987).

Assim, a inclusão do artigo 68 da ADCT, bem como os artigos 215 e 216 do texto principal na Constituição foi decorrente de luta antirracista de inúmeras mulheres, homens e movimentos coletivos. E a nova Constituição, dizia a deputada Benedita da Silva durante os debates da Assembleia Constituinte (1987), não tratará de tudo que realmente será necessário, até pelo pouco espaço do negro como parlamentar, pelo curto período de tempo para elaboração na nova norma e pelas disputas políticas que o tema enfrenta. A propósito, em outros momentos, “Nosso companheiro Abdias foi massacrado neste Congresso por suas posições ideológicas, com relação à questão racial”. Mas é esperançoso o fato de que pela primeira vez professores, antropólogos, ativistas e movimentos negros estão participando e contribuindo de forma livre para uma transformação cultural que poderá ou não vir do texto expresso da Constituição (BRASIL, 1987, p. 151).

4.3 A convergência do pluralismo jurídico com a realidade social quilombola

Nesta parte derradeira, será analisada a convergência do pluralismo jurídico com a realidade social quilombola. Em 1967 Paulo Freire já frisava a necessidade de uma pluralidade, uma vez que ao contrário do pluralismo, a padronização é um instrumento de dominação. O pluralismo respeita a diversidade inerente a vida com respeito a existência. Neste ponto destaca que o "Existir ultrapassa o viver porque é mais do que estar no mundo". De forma que, diferente do mero viver, no ato social de existir há dialética e criticidade (FREIRE, 1967, p. 40).

O abolicionista Joaquim Nabuco destacou que após o fim do longo período da escravização negra no Brasil seria necessária intensa explicação e educação social para retirada de toda espécie de estigma, superstição e preconceito contra os negros (NABUCO, 1938).

A modernidade tem reduzido a pessoa a sua aparência ou a sua cor (MBEMBE, 2014). Grada Kilomba, escritora, portuguesa e conhecida por estudos sobre gênero, racismo e pós-colonialismo, destaca no texto *A Máscara* quanto a existência de uma máscara do silenciamento, que além de simbólica foi real. Real porque de fato muitos senhores colocavam uma máscara de metal nos negros em torno da boca para evitar que comessem durante o trabalho nas fazendas de cacau e canaviais, mas principalmente para impedir a comunicação, para silenciar, intimidar,

horrificar. A máscara significou o prospecto de dominação colonial europeu. O branco sentia medo da voz do negro (KILOMBA, 2010).

Já alertava Florestan Fernandes que escravização atacava a cultura e a língua para evitar a comunicação num idioma desconhecido dos brancos. Para tentar retirar a resistência, para amordaçar e impedir qualquer possibilidade de busca pela liberdade (BRASIL, 1987).

Na mesma direção de Grada Kilomba, destacam Anjo Rodrigues e Julio Seonae (1988) no livro *Psicologia Política*, que na política os candidatos e os eleitos não tem interesse no ponto de vista do povo, não pretendem diálogos com as pessoas. Apenas querem o voto, sendo o voto um substituto da voz. O que gera silêncio e distanciamento do centro de poder.

Este silenciamento é um modo de ditadura (HUXLEY, 1980). Uma ditadura dissimulada de democracia em que as pessoas não sabem que estão limitadas e reféns de um absolutismo. As populações não observam que estão escravizadas, pois são entretidas pelos ludíbrios do consumismo.

É oportuno rememorar que pluralismo acarreta um olhar que acolhe metamorfoses. O pluralismo jurídico possui função social extrajurisdicional de solução e emancipação, até porque do outro lado há uma dominação oficial por grupos que impõem à maioria dos cidadãos rejeitados o modelo individualista, classista e que sonega direitos. Pluralismo, portanto, representa alternativas para que povos excluídos possam lutar, insistir e resistir, pois de nada vale legislações apartadas da realidade. De nada vale um Estado cognominado democrático que não possibilite participação e emancipação. Então o pluralismo ou direito das ruas apresenta-se como alternativa para efetivação de direitos, pois não depende da estatalidade, mas da inquietação e inconformismo perante a marginalização amparada na juridicidade do Estado (GERALDO, 2015; WOLKMER, 2015).

O pluralismo é o modo de juridicidade inerente a organizações sociais independentes, de espaços de convivência das diferenças, em ambientes democráticos, sendo, portanto, contrário a concepção colonialista homogênea, como a globalização, por exemplo (SARTORI, 1995). Cabe lembrar que a juridicidade é procedente da formação humana, sendo controverso acreditar que haja apenas um caminho para soluções complexas, não sendo crível uma forma universal (WALZER, 1997). Ainda que muito se discuta sobre diálogo e deliberação, mas não se vê

imparcialidade nas discussões. O que há é vontade e atuação hegemônica no campo das práticas, com pouco ou quase nula a participação das multiplicidades, não se permitindo a integração (MOUFFE, 2007).

Existe todo um expediente político de desinformação efetivada com informações falsas ou desviantes, com objetivo de colocar as massas ou redirecionar atenção dos reais problemas que rodeiam a população. Técnica muito comumente usada em situações de guerra externa, mas quando aplicada no interior de um país serve para eliminar ou invisibilizar os inconvenientes (SCHRÖDER, 2004).

Até em Estados ditos democráticos permanecem resquícios de totalitarismo, num verdadeiro velado estado de exceção. Coletividades de cidadãos que não interessam ao Estado são preteridas do sistema político e social, como tem sido com afro-brasileiros, indígenas e outros (AGAMBEN, 2004).

No entender de Gilberto Giménez o escopo do direito deveria ser o de extinguir toda espécie de violência, mas caso inexitoso, no mínimo deveria trazer humanidade. Porém, esta visão é fictícia, uma vez que o direito é constituído pelo Estado para fazer do povo servos de uma burocracia e domínio (GIMÉNEZ, 1999).

Faz parte do sistema capitalista a criação de corpos mortos de uma população prescindível, que nem há mais o que explorar, mas é necessário comandar estas pessoas, de preferência para locais de isolamentos ou precipícios sociais, situações de riscos letais, numa espécie de necropolítica via zoneamento populacional (MBEMBE, 2014).

No Japão, uma observação relevante quando se analisa a estabilidade e desenvolvimento daquele país, tem relação mais com aspectos culturais do que características legais. Embora exista um aparato legislativo determinado pelo Estado, a cultura jurídica japonesa baseada numa tradição milenar sobressai perante a lei escrita, o que propicia um avanço adaptável as mudanças tecnológicas com uma funcionalidade que independe de modificação nas normatizações (GARCÍA, 2019).

A propósito, Gilles Deleuze (2014) já afirmara que a lei é uma ficção. Ficção muitas vezes longínqua da realidade, pois, enquanto ficção, está disponível apenas como instrumento de quem possui formas de acessá-la, como uma casta com poder político-econômico. Compreender o direito já representa poder, mas a construção e execução do direito são manifestações de poder (CORREAS, 2004).

Eugenio Raul Zaffaroni em prólogo dos escritos de Alberto Filippi - *Constituciones, dictaduras y democracias* -, salienta que é essencial questionar se estamos refletindo e conscientes sobre o cenário que compõe a estruturação das ciências jurídicas. Até que ponto nossas composições jurídicas não refletem dominações e ocultam as brutalidades sofridas pela maior parte do povo. Estas indagações são necessárias para contrapor os que afirmam que não há discriminação, exclusão e que são insignificantes as violências físicas, sociais e culturais (FILIPPI, 2015).

O direito, embora assim seja, não pode ser reduzido ou monopolizado às conhecidas normatividades triviais. O direito não é apenas regra rígida estatal, vai muito além. Deve ser mesclada a estatalidade, a cultura e historicidade do povo (ROCHA, 2016).

Nesta mescla entre estatalidade, cultura e história, verifica-se que o povo negro foi e é no Brasil instigador de uma juridicidade plural. Não fosse a luta ininterrupta desde a chegada dos primeiros escravizados até o momento atual, talvez não houvessem os avanços na busca por espaço e representação que hoje temos. Florestan Fernandes, cientista político que contribuiu durante a Assembleia Constituinte no ano de 1987, ao dialogar com os parlamentares sobre o negro, o índio e outros coletivos, como os presidiários e portadores de necessidades especiais, já enfatizava que o criminoso não foi alguém que fez um curso ou carreira, mas sim resultante de uma sociedade decadente que é o enxerga como um inimigo. Do mesmo modo tem ocorrido com negro, percebido como o mais notável inimigo do sistema escravagista, inimigo social, inimigo do Estado. Um marginal sequer tratado como ser humano (BRASIL, 1987).

Veja-se que não restam dúvidas que faltou ao povo negro uma justiça transicional. A justiça transicional consiste numa agregação de procedimentos políticos e jurídicos para que a sociedade tenha instrumentos de implementação para que caminhos tortuosos não sejam repetidos e sejam corrigidas as suas consequências (ORDUNA, 2018).

O pluralismo jurídico, fundado na matriz comunitária participativa - visa transformações normativas, superações coloniais, interculturalidade -, que desencadeia de práticas do povo, ou seja, nasce de movimentos de sujeitos que almejam libertação e propugnam por outras formas jurisdicionais – converge com a

luta e com os movimentos negros quilombolas que iniciaram desde forçado desembarque em terras brasileiras aproximadamente no mesmo período da invasão/colonização europeias (NASCIMENTO, 1978; WOLKMER, 2015).

Nesta concepção, diferente do monismo ou de qualquer forma de exclusividade, o pluralismo jurídico se coaduna com os remanescentes de quilombos e com a memória do seu povo, pois o pluralismo se sustenta na multiplicidade de fatores que irrompem de expressões étnicas-culturais, costumes e história. Busca e intenta pela identificação das desigualdades e se propõe com uma alternativa jurídica que possibilite às coletividades, sobretudo as desconsideradas pelo Estado e por grupos dominantes, uma integração de espaços outrora utilizado exclusivamente pelos brancos, burgueses e proprietários (WOLKMER, 2015; TUDELA, 2011). O pluralismo se harmoniza com as pelejas da população negra na medida que tanto um como outro possuem como sustentáculos a luta por democracia, por cidadania, na medida que tanto a terra como outros modos de sustento devem ser considerados sob uma mirada coletiva (PIZA, 2002; SANTOS, 2000).

No pluralismo há atuação e participação direta do povo. Na via contrária, constata-se a formalização e emparelhamento do direito de forma escrita, codificada e determinada pelo Estado. Porém, embora com o discurso de segurança, traz na verdade uma normatização distante e discrepante das realidades (GROSSI, 2004).

A hegemonia do direito é parte do capitalismo, dado que a sustentação do capitalismo foi além da dominação econômica industrial, mas expandiu para o plano jurídico num englobamento de controle racional que unifica os interesses da burguesia. A burguesia avança para além da ambição dos nobres e do clero e, por intermédio de um novo Estado, hegemoniza a direção mercantil com base numa juridicidade formal, que não tem preocupação ou se mantém longe da população (WOLKMER, 2015). População que no Brasil não ficou indiferente. O povo negro, conforme Florestam Fernandes, por exemplo, resistiu contra a submissão e racismo. É considerado um constrangimento ou uma indecência assumir que somos racistas, mas somos sim, admitindo ou não. O melhor é reconhecer e enfrentar para eliminar (BRASIL, 1987). Este racismo tem estreita relação com colonialismo, já que são decorrentes da mesma base, ou seja, das desigualdades intrínsecas do capitalismo (MENA, 2017; QUIJANO, 2005), sendo o quilombo – e hoje os remanescentes - o espaço de resistência em face do colonialismo (MUNANGA, 1995/1996).

A resistência ou quilombismo, significa enfrentamento emancipatório de quase quinhentos anos que os negros no Brasil rechaçam os abusos dos brancos, das elites e do colonialismo (NASCIMENTO, 1980). Sim, os quilombos e seus remanescentes representam uma contraposição ao capitalismo, que é contrário ao reconhecimento de suas terras e cultura (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016). Capitalismo que implementou um Estado autoritário que legitima suas ações numa legislação formalista elaborada e para impor segurança e inalteração de poder, sem espaços para outros formatos ou modelos comunitários de normatividade (WOLKMER, 1997; YRIGROYEN FAJARDO, 1995).

Até a democracia, que possui suas dissensões, é uma forma de representação que abriga o pluralismo, posto que dá a oportunidade ou ensejo para participação popular dos rumos do corpo social (SIMÓN, 2018). O pluralismo rejeita um Estado monopolista do direito. Nesta compreensão outras formas de conformação fora da estatal podem ser essenciais, especialmente para os que possuem suas demandas pouco consideradas, como se verifica em comunidades autônomas (MÉDICI, 2011; WOLKMER, 1997). De fato, uma consideração simplesmente formalista é separada da multiplicidade, da diversidade de possibilidades (MARTINEZ, 2014; SANTOS, 1988).

Na Bolívia, com a passagem do Estado liberal monista para Estado plurinacional, verifica-se um novo caminho contrário a centralização e favorável a integração e libertação (TUDELA, 2011). Esta libertação é uma refutação a modernidade e ao eurocentrismo que tentam obstruir a fala e o espaço de grupos esbulhados e fraudados pela história (DUSSEL, 2000).

Libertação que não é conquistada com voluntariedade das elites (FREIRE, 1987), mas nasce do povo, da multiplicidade, da insurgência (DE LA TORRE RANGEL, 2004) e é objeto de trabalho e dedicação dos explorados e subalternizados que com suas falas e práticas propugnam por direitos (DUSSEL, 1977). Direito que em maior dosagem serve para legitimar proveito sobre grupos sociais ao invés de servir como expediente de libertação (DE LA TORRE RANGEL, 2006).

Esta trajetória de utilização do direito como ferramenta de abusos foi construída pela conquista da burguesia liberal que igualmente ao antigo regime deixou o povo aquém de direitos (PRESSBURGER, 1990). Até porque um Estado liberal não significa necessariamente que seja plural (BOBBIO, 2005).

Eis a necessidade de uma construção social pluralista em que próprio povo exija mais que normatizações, mas ações e práticas estatais, bem como consciência social, ainda que tenha que enfrentar os patrocinadores do direito hegemônico e monopolista do Estado (PALACIO, 1993). É o que tem ocorrido com os remanescentes de quilombos, que resistem ao colonialismo a quase quinhentos anos (MENA, 2017), que desafiam os partidários e simpatizantes da teoria de que para o desenvolvimento econômico são necessários sofrimentos e privações (NASCIMENTO, 1978), mas sofrimento e privação alheia e, não dos seus pares, numa insensata violência e crueldade (LAS CASAS, 2011).

O afro-brasileiro não permaneceu estacionado na história, mas combateu na forma possível que as circunstâncias permitiam, com fugas e construção de quilombos (MOURA, 1959). A luta do negro, especialmente após 1888, não se resumiu na obtenção de alguns benefícios frente a ordem mercantilista enfrentada. A luta foi por modificação cultural e estrutural para emancipação negra. Esta rechaça constante do negro é chamado quilombismo, ou seja, um modelo permanente de perquirição emancipatória contra o eurocentrismo desumanizante das elites. O quilombismo é o modo contemporâneo de prosseguir no empenho pela contemplação da dignidade, de um pensamento edificante e esperançoso, do negro enquanto agente responsável por seu porvir (NASCIMENTO, 1980).

Para Santos (2003) toda história de domínio enfrentada pelos diversos povos frente a invasão europeia, somada a persistência do povo, demonstra que é possível acreditar numa emancipação dos povos da América-Latina.

Tendo como base uma referência descolonial, os remanescentes de quilombos significam e exteriorizam uma refutação ao modelo Estado-elites mercantilista. Os remanescentes de quilombos são rechaçados pelas corporações dominantes que negam e desconsideram sua história e suas terras (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016). No final da década 60 do século passado Clóvis Moura já alertava a desconsideração pelos afro-brasileiros. Muitos não conheceram outros locais, pois do nascimento até a morte viveram em quilombos, num ambiente comunitário e solidário (MOURA, 1959).

Territórios ou remanescentes de quilombos são o oposto ao sistema mercantil latifundiário do uso da terra. Não visam lucro, não possuem empregados e respeitam a natureza (NASCIMENTO, 1978). São espaços de memórias e lutas

centenárias. Ambientes coletivos, pedagógicos, descoloniais, de esperança, resistência e desacorrentamento (WALSH, 2013; FREIRE, 1987).

Tão logo os primeiros africanos pisaram terras brasileiras o inconformismo e as buscas pela libertação iniciaram. O quilombo foi o local instituído para reunião dos que conseguiam vencer as vigilâncias e atravessar as matas contra a colônia (MOURA, 1959). O que comprova a resistência e protesto dos povos escravizados ao sistema de exploração legalizado e legitimado pelo Estado. A objeção constante do negro colocou em dúvida o padrão ideológico de uma sociedade escravagista, o que gerou medo e mais ataques para desconstrução social e material dos quilombos (TRECCANI, 2006). O incongruente trajeto sucedido no Brasil é relacionado com a formação e aglomeração da propriedade agrária que avistava os não proprietários como obstáculo. Neste trilhar, negros, indígenas e outros despossuídos eram de refutados (PORTO-GONÇALVES; CUIN, 2016).

Segregação por cor da pele, físico e expressão cultural foram marcas de um projeto da modernidade europeia como forma de classificação racial, fruto da expansão e campanha de invasões sobre povos e terras (MBEMBE, 2014).

Este lapso desde a África até os remanescentes de quilombos, que passa necessariamente pela Lei Áurea, não significa o encerramento da escravização em terras brasileiras. Até porque a referida lei nem mesmo faz referência ao negro (RODRIGUES, 1976; SOARES, 1988).

Conforme a Lei de Extinção da Escravidão no Brasil ou Lei 3.353 de 13 de Maio de 1888:

Figura 4 – Lei Áurea.



Fonte: Afrobrasileiros (201-)

Assim como a Lei Áurea, tantas outras legislações brasileiras foram estabelecidas para omitir os negros e seus remanescentes, como a Lei de Educação de 1837 que assim determinava: “Artigo 3º São proibidos de frequentar as Escolas Publicas: 1º Todas as pessoas que padecerem molestias contagiosas. 2º Os escravos, e os pretos Africanos, ainda que sejam livres ou libertos”, de forma que uma doença contagiosa e a cor da pele eram equivalentes e suficientes para restrição ao acesso ao ensino (BRASIL, 1837).

Normas estatais posteriores a 1888 foram igualmente punitivas contra os negros, como o Código Penal do Império de 1890 que criminalizava a capoeira nos seguintes termos: “Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem;”. No mesmo sentido era o crime de vadiagem - “Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite;” -, normas com destinatários certos que até dois anos anteriores estavam escravizados (BRASIL, 1890).

Inócua ou destituída de benefícios materiais aos negros, mais tarde foi a lei de cotas para filhos de proprietários de terras nos cursos de Agronomia e Medicina Veterinária, Lei nº 5.465, de 3 de Julho de 1968 (BRASIL, 1968).

O desvencilhamento dos negros em direção aos quilombos foi uma solução pluralista e transformadora de um trabalho forçado para o livre e, do particular para o coletivo (MOURA, 1959). Na América Latina este movimento de busca por outros paradigmas e realidades é chamado de novo constitucionalismo latino-americano, com um agir social e estatal na perspectiva plurinacional, que reverencia o bem viver e a natureza, que contempla os direitos indígenas, negros e outros povos, numa abrangência e contemplação pluralista (TUDELA, 2011). Eis o motivo que o constitucionalismo brasileiro de 1988 não poderia ser distante ou abreviado do seu povo e dentro de uma concepção democrática e social (MÉDICI, 2004).

Até 1988 o Estado brasileiro legislou sem ouvir os legítimos interessados na causa afrobrasileira. O caminho foi tortuoso, de sofrimento, de reações e a Constituição atual representa uma importante virada histórica como instrumento jurídico de integração do negro no Brasil (DALLARI, 2001) pela constitucionalização

da rejeição ao racismo (artigo 5º. XLII da CR/1988) e pela consagração dos remanescentes de comunidades de quilombos, conforme artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT da Constituição de 1988), de que “Aos remanescentes das Comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

A inclusão do artigo 68, dentre outros, relacionados ao povo negro, faz lembrar Elena Teodoro em sua fala na Assembleia Nacional Constituinte de que assim como o pluralismo, a história dos negros do Brasil é contra-hegemônica. A propósito, o povo negro experimentou toda espécie de violência em seu meio milênio de caminho no Brasil e os movimentos negros, essenciais ao longo de todo tempo, buscaram demonstrar que um rumo plausível seria o respeito a diversidade, ouvir as reivindicações sociais, valorizar a cultura e história brasileira ao invés das estrangeiras, que os negros e outros coletivos não sejam silenciados pelo Estado ou grupos dominantes e que o Brasil seja um país de todos e todas (BRASIL, 1987).

Portanto, há uma convergência do pluralismo jurídico com a realidade social quilombola na medida que os povos remanescentes vivenciaram e vivenciam resistência e luta contrária uma sociedade liberal hegemônica e o pluralismo pode ser considerado um expediente de emancipação em alternativa ao padrão jurídico monista liberal (MOURA, 1959; WOLKMER, 2015).

CONCLUSÃO

A trajetória deste trabalho iniciou pelo estudo do Pluralismo Jurídico, como uma hipótese de alteridade, com aprofundamento e uma revisão histórica do exteriorizado por experiências de uma justiça informal, popular, alternativa, de um direito consuetudinário e uma justiça comunitária. Um pluralismo com indispensável relevância teórico-científica, uma vez que há uma diversidade cultural merecedora de uma visão que consolide e considere este interculturalismo, rompendo-se a visão excludente e hegemônica, que acolha uma real consolidação e uma práxis social plural com as mais variadas formas de viver, com ênfase aos povos remanescentes de quilombos, dentre outros povos.

A seu turno, denotou-se que os povos remanescentes de quilombos enfrentaram e ainda enfrentam um longo distanciamento entre o modelo jurídico positivo-burguês e a realidade social, num padrão hegemônico no tocante aos aspectos de uma interdependência cultural, política e social.

Este estudo compreendeu o itinerário do povo afro-brasileiro desde a chegada dos primeiros navios europeus desde à Africa, carregados de pessoas sequestradas e escravizadas, os enfrentamentos, o surgimento dos quilombos e a situação dos povos quilombolas. Bem assim, a relação do povo negro com a teoria do pluralismo jurídico, enquanto instrumental usado como emancipação e concomitante com as formas excludentes do monismo jurídico estatal dominante e dominado pelas burguesias econômicas.

Apresentou-se a situação destes povos tradicionais, para compreensão e legitimidade de suas lutas, a fim de destacar que uma sociedade na perspectiva do pluralismo respeita os povos históricos e harmoniza todas pessoas, independentemente de sua forma de vida, de sua origem ou qualquer característica específica de um povo.

Neste sentido, a vida humana, considerando as questões inerentes a convivência, está envolvida constantemente em conflitos sociais que emergem das diferenças étnicas-culturais, estilos de vida, idiomas e costumes.

Isso significa que o pluralismo jurídico nasce da busca por uma alternativa jurídica que possibilite a grupos, em especial os mais vulneráveis e furtados de suas famílias e terras, o amparo não apenas em uma única fonte de direito ou de solução, mas outras, fora da fonte positiva e estatal, como a busca de direitos inerentes a grupos sociais, o que é essencial à uma democracia verdadeira.

O pluralismo jurídico, assim, representa um direito de espaço que busca o reconhecimento das desigualdades, não no aspecto desigual em si, mas das diferenças que há entre os desiguais. O pluralismo propugna, deste modo, por um *locus* social de intermediação entre a abstrata fragmentação e de outro lado a dogmática estatalidade. Tem como resistência o estatismo, o individualismo e propõe uma atividade social de base, com ênfase a antigos e novos sujeitos coletivos. Efetiva-se com a necessária participação da sociedade, seja por grupos maiores ou pequenos na luta para alcançar espaços. Portanto, requer fluidez e variabilidade com valorização às diferenças, com um caráter comunitário participativo, que objetive transformações normativas, superações coloniais, interculturalidade, que desencadeie de práticas do povo, ou seja, nasce de movimentos de sujeitos que almejam libertação e propugnam por outras formas ou variedades de perspectivas.

Assentadas estas considerações, é pertinente pôr em relevo sobre a existência de um colapso paradigmático, por conta da dominação de um pensamento ocidental eurocêntrico, norte global e homogeneizador que desconsidera outros olhares ou outras possibilidades. Claro que no pano de fundo está a predominância e submissão econômica.

Necessário, assim, uma libertação que instigue uma práxis que afete os alicerces hegemônicos da sociedade, que proponha o enfrentamento contra os grupos prevaletentes para a busca de uma nova estrada, num processo de colonização e crítica ao modo e seus fundamentos. Uma libertação que tenha como propósito o oposto a qualquer forma de invisibilização ou encobrimento estabelecido pela modernidade.

Assim, é possível concluir que o pluralismo jurídico se contrapõe ao monismo, eurocentrismo ou qualquer forma de monopolização, bem como se dispõe em múltiplas formas de explicar as fontes e fatores que emergem das manifestações sociais da vida, de forma que o pluralismo converge com a luta dos povos

remanescenstes de quilombos na medida que representa a descolonialidade, a libertação, o respeito a diversidade e um agir insurgente, com engajamento e expectativas nascentes de povos em buscas emancipatórias que transcendam o colonialismo.

Claro que as possibilidades levantadas neste trabalho estão muito longe de serem esgotadas, eis que se trata de um tema atual e que certamente tende a ser ainda mais tensionado frente ao contexto político vivido pelo Brasil (2019), com alguns Deputados, Senadores, Ministros de Estado e até o Presidente da República com visões que retrocedem mais de um século. Pior!, boa parte de povo brasileiro - influenciado por *fake news*, discursos de ódio de alguns políticos, atores e religiosos -, concorda com estes senhores.

Basta dizer que na fase de cumprimento das sugestões dos membros da banca de mestrado, no dia seguinte a apresentação desta dissertação (26/11/2019) foi nomeado para a presidente da Fundação Palmares uma pessoa que, de acordo com decisão da Justiça Federal do Ceará, autos de processo número 0802019-41.2019.4.05.8103¹, assim se ele manifesta nas redes sociais: “[...] Angela Davis como "comunista e mocreia assustadora", em que diz nada ter a ver com "a África, seus costumes e religião", que sugere medalha a "branco que meter um preto militante na cadeia por crime de racismo" (BRASIL, 2019).

Ainda afirma o indicado a dirigir a Fundação Palmares que “[...] é preciso que Mariele morra. Só assim ela deixará de encher o saco" [...] "Se você é africano e acha que o Brasil é racista, a porta da rua é serventia da casa" (BRASIL, 2019).

Por derradeiro, é importante trazer as limitações metodológicas deste estudo, pois em seu bojo foi tratado de elementos estritamente teóricos desprovidos de fundamentos empíricos que retratassem a prática desta provocação – pluralismo

¹ Ação popular protocolada em 30/11/2019 na Justiça Federal de Sobral-CE, com concessão de decisão interlocutória liminar em 04/12/019, suspendendo os efeitos da nomeação do presidente da Fundação Palmares. Conforme a liminar: “De tudo o que se disse acima resta evidenciado que a nomeação do senhor Sérgio Nascimento de Camargo para o cargo de Presidente da Fundação Palmares contraria frontalmente os motivos determinantes para a criação daquela instituição e a põe em sério risco, uma vez que é possível supor que a nova Presidência, diante dos pensamento expostos em redes sociais pelo gestor nomeado, possa atuar em perene rota de colisão com os princípios constitucional da equidade, da valorização do negro e da proteção da cultura afro-brasileira”. Decisão sujeita a confirmação quando do julgamento do mérito ou até eventual recurso a instâncias superiores.

jurídico e povos remanescentes de quilombo. Por conseguinte, sugere-se para pesquisas futuras a busca de organizações quilombolas que trazem na sua essência as premissas fundamentadas neste trabalho.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W (1903-1969). **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. p. 25. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, 2004.

AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Editora Letramento, Belo Horizonte, 2018.

ALBUQUERQUE, Wlamyra e FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Rio de Janeiro. Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALFONSIN, Jacques Távora. **Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas invasões de terra**. Em: SOUZA FILHO; ALFONSIN; ROCHA. Negros e índios no cativeiro da terra. Rio de Janeiro: AJUP/Fase, jun. 1989, p. 10-11.

ALL, Stuart. **Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies**. Rethinking Marxism 5, 10-18, 1992.

ALVES, Castro. **Os melhores poemas de Castro Alves**. Seleção e apresentação Lêdo Ivo. São Paulo. Global, 1983.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Companhia das Letras. 2011.

ARISTÓTELES (384 a.C. - 322 a.C.). **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARROYO, Miguel. **Pedagogias em movimento. O que temos a aprender dos movimentos sociais**. Currículo Sem Fronteiras. V3, n1. Jan-jun 2003, p.28–49.

BALDÉZ, Miguel Lanzellotti. **Anotações sobre Direito insurgente**. Florianópolis Captura Crítica. 2010. 195-205.

BANDEIRA, Lourdes. BATISTA, Anália Soria. **Preconceito e discriminação**. Revista Estudos Feministas: UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão, Florianópolis, v.10, n. 1, p. 119-142, 2002.

BANDEIRA, Manuel. **Libertinagem**. Editora Global: São Paulo, 2013.

BARBOSA, Rui. **A emancipação dos escravos**. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

BARTOLOMÉ, Miguel. 2014. **El regreso de la barbarie: Una crítica etnográfica de las ontologías premodernas**. Publicar en Antropología y Ciencias Sociales, nº 16.

- BAUMAN, Zygmunt. **A entrevista com o sociólogo contou com a ajuda da UFRGS e foi realizada em 2014**. Acessado em: <http://www.paulobach.com.br/2015/10/06/zygmunt-bauman-sobre-facebook/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.
- BAUMAN, Zygmunt; BORDINI, Carlo. **Estado de Crise**. Lisboa: Relógio D'Água, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre o Conceito de História**. In: Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas, v.1. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, N. e PESQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UNB, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. 3ª. São Paulo: Ed. Edipro, 2005.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfrancesco (orgs.) **Dicionário de Política**. Vol 1. Brasília: Editora UnB, 1998.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador: ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo**. Editora Vozes. São Paulo, 1972.
- BONAVIDES, Paulo. **Do estado liberal ao estado social**. 10ª edição. São Paulo: Saraiva, 2011.
- BORDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papius, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Las estrategias de la reproducción social**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.
- BRAH, Avtar. 2007. **Travels in negotiations: difference, identity, politics**. *Journal of Creative Communications*. 2:1&2, 2007. p. 245-256.

BRASIL, 2004. **Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção 169 do Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. 2004.

BRASIL. [Declara extinta a escravidão no Brasil]. **Lei 3.353 de 13 de Maio de 1888**. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em 01 out. 2019.

BRASIL. [Assembleia Nacional Constituinte (1987)]. **Ata de Comissões. Subcomissão dos negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias**. Brasília, DF: Senado Federal, [1987]. Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/CT_Abertura.asp. Acesso em 08 set. 2019.

BRASIL. [Código Penal (1890)]. **Decreto número 847 de 11 de outubro de 1890**. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em 01 out. 2019.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 07 set. 2019.

BRASIL. [Dispões sobre o preenchimento de vagas nos estabelecimentos de ensino agrícola (1968)]. **Lei nº 5.465, de 3 de Julho de 1968**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 07 set. 2019.

BRASIL. [Dispões sobre o preenchimento de vagas nos estabelecimentos de ensino agrícola (1968)]. **Lei nº 5.465, de 3 de Julho de 1968**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 07 set. 2019.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da Republica Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal. 1988.

BRASIL. **Fundação Palmares**. 2019. Acessado em: <http://www.palmares.gov.br/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

BRASIL. **IV Congresso Nacional de Direito e Fraternidade e o I Congresso do Instituto Brasileiro de Educação em Direitos e Fraternidade (IEDF), 2018**. Acessado em: <https://stj.jusbrasil.com.br/noticias/645870059/congressos-no-stj-discutem-papel-da-fraternidade-na-construcao-de-uma-sociedade-democratica?ref=serp>. Data de acesso: 15 de setembro de 2019.

BRASIL. **Jornal do Senado: uma reconstituição histórica**. Brasília, DF. 2008. Disponível em: http://www.senado.gov.br/noticias/jornal/arquivos_jornal/arquivosPdf/encarte_abolicao.pdf. Acesso em 01 out. 2019.

BRASIL. Lei de Educação de 1837. **Lei n. 1, de 1837, e o Decreto nº 15, de 1839, sobre Instrução Primária no Rio de Janeiro**. 201-. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/article/viewFile/29135/pdf>. Acesso em 07 nov. 2019.

BRASIL. **Morre o ex-senador e ativista Abdias Nascimento. Agência Senado**. Brasília, 2011. Acessado em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2011/05/24/morre-ex-senador-e-ativista-abdias-nascimento>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

BRASIL. **Justiça Federal do Ceará. Autos de processo número 0802019-41.2019.4.05.8103**, 2019. Acessado em: <https://pje.jfce.jus.br/pjeconsulta/Processo/ConsultaDocumento/popupProcessoDocumento.seam?idBin=17016562&cid=885>. Data de acesso: 04 de dezembro de 2019.

BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

BRUNSCHWIG, Henri. **A Partilha da África Negra**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. cap.1, p.17-60.

CARBY, Hazel Vivian. **White Woman Listen Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood**, pp. 212–35 in The Centre for Contemporary Studies (ed.). *The Empire Strikes Back: Race and Realism in 70s Britain*. London: Hutchinson. 1982.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (org). Artigo: Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do do outro”. Coleção Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil** (4ª.ed.). São Paulo: Brasiliense, 1989.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1984.

CHEHUEN NETO, José Antônio et al. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: implementação, conhecimento e aspectos socioeconômicos sob a perspectiva desse segmento populacional**. Ciência da saúde coletiva. 2015, vol.20, n.6, pp.1909-1916.

CNBB. CIMI – **Conselho Indigenista Missionário**. 201-. Acessado em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

COLLAO, Alvaro Espinoza. **El Reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena como Derechos Humanos: su estado en el Derecho Chileno Moderno.** Cadernos de Dereito Actual Nº 8 Núm. Ordinario (2017), pp. 413-437. Chile, 2017.

COLLINS, Patrícia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment.** Nova York: Routledge, 2000.

CONAQ. **Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ.** Resiliência Quilombola. Brasília, 201-. Acesso em: <http://conaq.org.br/quem-somos/>. Data de acesso: 28 de setembro de 2019.

CORREAS, Oscar. **Metodologia Jurídica II. Os saberes e as práticas dos advogados.** Editora Fontamara. México, 2004.

COSTA, Pietro. **Poucos, muitos, todos: lições de história da democracia.** Tradução de Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012, cap. 26, pg. 299-308.

CRENSHAW, Kimberlé Willian. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Estudos feministas. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em 18 ago. 2019.

CURI, Melissa Volpato. **O Direito Consuetudinário dos Povos Indígenas e o Pluralismo Jurídico.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 230-247, jul./dez. 2012.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **A Constituição na vida dos povos – da idade média ao século XXI.** São Paulo: Saraiva, 2010.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado.** 25. ed., atual. São Paulo: Saraiva, 2005.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Cultura e Política.** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Kathy. **Intersectionality as buzzword, a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful.** Feminist Theory, vol. 9, 2008, p. 67-85.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho.** CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El Derecho que nace del Pueblo.** Ilsa, Bogotá, Colômbia, 2004.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. Vol. V. São Paulo, Ed. 34. 1997.

DELEUZE, Gilles. **O poder**. Curso sobre Foucault. Tomo II, p. 62. Editorial Cactus. 2014.

DONNE, John. (1572 – 1631). **Devolutions upon Emergent Occasions**. Editora John W. Parker, Inglaterra, 2015.

DURKHEIM, Émile, 1858-1917. **Da Divisão do Trabalho Social**. Tradução Eduardo Brandão. – 24 ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia na América Latina: filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique D.; MENDIETA, E.; DE FRUTOS, J. A. S. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao. Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. São Paulo: Edições Loyola, 1986. 292 p.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação**. Soc. Estado. [online]. 2016, vol.31, n.1 pp.51-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0102-6992. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>. Acesso em 18 ago. 2019.

DUSSEL. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt**. Petrópolis: Vozes, 1993.

EBC. Documentário mostra a vida de Abdias Nascimento. **TV Câmara**. Brasília, 2014. Acessado em: <http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/03/documentario-mostra-a-vida-de-abdias-nascimento>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura económica, 1961/2001.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FEHLAUER, Tercio Jacques. **El pensamiento andino de la diferencia y el acontecimiento de la Universidad “Amawtay Wasi” en Ecuador**. Mato Grosso do Sul: Clube de Autores Publicações, 2016.

FERNANDES, Florestan. **A integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, Luiz Carlos. **Outros dias da mulher: Ruth de Souza foi a primeira atriz negra a atuar no Municipal do Rio**. Geledés Instituto da Mulher Negra. São Paulo, 2017. Acessado em: <https://www.geledes.org.br/outros-dias-da-mulher-ruth-de-souza-foi-primeira-atriz-negra-atuar-no-municipal-rio/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

FILIPPI, Alberto. **Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política**. Prólogo de Eugenio Raúl Zaffaroni - 1ª. ed. adaptada. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Infojus, 2015.

FLORES, Joaquim Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2009.

FLORES, Joaquim Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Tradução de Carol Proner. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina. Rio de Janeiro. Lumen Juris. 2004, p. 359-385.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976**. Paris: Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no College de France (1981-1982). Martins Fontes, São Paulo, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979** - 1a ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Curso dado no College de France (1977-1978). Martins Fontes, São Paulo, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis, Vozes, 1987, p.172.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética**. Lua Nova, São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro. Edições Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogy of Indignation**. Boulder, Colorado: Paradigm, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro. Edições Paz e Terra, 1970.

FREITAS, D. **Raízes históricas do racismo brasileiro**. D.O. Leitura, São Paulo, v. 4, n. 42, 1985.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**, 50ª edição. Global Editora. 2005.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. 39ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GALEANO, Eduardo. **Entrevistas y artículos, 1962-1987**. Buenos Aires. Ediciones del Chanchito, 1996.

GALEANO, Eduardo. **Memórias do fogo: Os nascimentos**. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1983.

GARCÍA, Arturo Oropeza. **Japão: Uma visão jurídica e geopolítica no século XXI**. Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM. Instituto de investigações jurídicas. México, 2019.

GAYOSSO, José Luis Cuevas. **La costumbre jurídica de los Pueblos indígenas en la constitución del Estado de Veracruz, México (2000)**. De la norma a la praxis, en la construcción del Estado Nacional: democracia, justicia, paz y Estado de Derecho, XII Jornadas Lascasianas, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, (Coordinador), pp. 25-58, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. UNAM, México, 2004.

GELLA, Alexander. **The Intelligentsia and the Intellectuals**. Londres, Sage Studies in International Sociology, 1976.

GIMÉNEZ, Gilberto. **Poder, Estado e Discurso. Perspectivas sociológicas e semiológicas do discurso jurídico-político**. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989.

GIRARDO, Omar Felipe. **Utopías en la Era de la Supervivencia: Una interpretación del Buen Vivir** – Primera edición. – México: Editorial Itaca; Chapingo, Estado de México: Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural, 2014.

GONZALEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira** (uma abordagem político-econômica), in: Madel T. Luz: O Lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-Americano**. São Paulo: AfroLatinoAmérica, 2011.

gov.br>. Acesso em 01 nov. de 2019.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Trad. Arno Dal Ri Junior. Florianópolis: Boiteux, 2004,

GROSSI, Paolo. **Primeira lição sobre direito**. Tradução de Ricardo Marcelo Fonseca – UFPR. Forense, Rio de Janeiro, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo / Ed. 34, 2005 [1999].

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação. Perspectivas**. Edições Loyola, São Paulo, 1996.

HALL, Stuart. **The Work of Representation**. In: Representation, Cultural Representations and Signifying Practices. Londres/Nova Deli: Thousands Oaks/Sage, 1997.

HENRÍQUEZ, José de Jesús Orozco. **El derecho constitucional consuetudinário**. UNAM, México, 1983.

HERINGER, R. **Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas**. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 18, p. 57-65, 2002. Suplemento.

HERÓDOTO (século V a.C). **História**. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

HESSE, Konrad. **A força normativa da Constituição**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1991.

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais**. Tempo social. Volume 26 n1 São Paulo, Jan./Jun. 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo. Abril Cultural. 1980.

IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**, 4ª. Edição, Brasília, 2011.

IPEAFRO. **Centenário de Nelson Mandela**. Rio de Janeiro, 2018. Acessado em: <http://ipeafro.org.br/centenario-de-nelson-mandela-2/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

IPEAFRO. **Lei Áurea completa 131 anos**. Rio de Janeiro, 2019. Acessado em: <http://afrobrasileiros.net.br/index.php/2019/05/13/lei-aurea-completa-131-anos/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

IPEAFRO. **Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro**. Rio de Janeiro, ano I, n. 1, 09 dez. de 1948, 8 p. Rio de Janeiro, 201-. Acessado em: <http://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/ten-publicacoes/jornal-quilombo-no-01/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

IPEAFRO. Santa Hermandad Orquídea. **Abdias Nascimento**. Rio de Janeiro, 201-. Acessado em: <http://www.abdias.com.br/index.htm>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

JELIN, Elizabeth; CAGGIANO, Sergio y MOMBELLO, Laura. Por los derechos. Hombres y mujeres en la acción colectiva. **Los derechos como resultado de luchas históricas**. Editorial Nueva Trilce. Buenos Aires, 2011.

JUNQUEIRA Christine. **Biografia de Ruth de Souza**. Brasil memória das artes. Brasília, 2006. Acessado em: <http://portais.funarte.gov.br/brasilmemoriadasartes/acervo/atores-do-brasil/biografia-de-ruth-de-souza/>. Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

KALCKMANN, Suzana; SANTOS, Claudete Gomes dos; BATISTA, Luís Eduardo e CRUZ, Vanessa Martins da. **Racismo institucional: um desafio para a equidade no SUS**. Saúde soc. vol.16, n.2, 2007.

KASHIMOTO, Emília Mariko; MARINHO, Marcelo; RUSSEFF, Ivan. **Cultura, Identidade e Desenvolvimento Local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento**. Interações: Revista Internacional de Desenvolvimento Local, Campo Grande, v. 3, n. 4, p.35-42, mar. 2002.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª ed. Tradução de João Batista Machado. Coimbra: Armênio Armado Editor. 1984.

KILOMBA, Grada. **“The Mask” In: Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.

KLEIN, Herbert S. **Escravidão africana: América Latina e Caribe**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

KLOSE, Martin. **Modernes Gewohnheitsrecht**. RW Rechtswissenschaft, Seite 370-401, RW, Jahrgang 8 (2017). Tradução de Luís Marcos Sander. Revista da AJURIS – Porto Alegre, v. 45, n. 145, Dezembro, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC RJ, 2006.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LAS CASAS, F. Bartolomeu. **O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre. L&PM. 2011.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999. Quilombos e quilombolas. Acessado em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0123.pdf>. Data de acesso: 03 de outubro de 2019.

LIXA, Ivone. FAGUNDES, Lucas Machado. **Cultura jurídica latino-americana: entre o pluralismo e o monismo na condição da colonialidade**. 1.ed. - Curitiba: Multideia, 2018.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo**. In. Col. Os Pensadores. Trad. Jacy Monteiro. – Abril Cultural: São Paulo, 1973.

LÓPEZ, Aresio Valiente. Acesso a la justicia de los pueblos indígenas. Aresio Valiente López, et al. **Elementos y técnicas de pluralismo jurídico: manual para operadores de justiça**. México: Konrad Adenauer Stiftung, 2012. 63-78.

LYRA FILHO apud WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura do direito**. 3º Edição. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 2001.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**, São Paulo: Brasiliense (Coleção primeiros passos, 62). 17ª ed. de 1982.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos da metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. **El rol de construcción política de la praxis intercultural**. Revista de Estudios Críticos Otros Logos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad Universidad Nacional del Comahue. Buenos Aires, 2018.

MARRAMAO, Giacomo. **Passado e Futuro dos Direitos Humanos – da “ordem pós-hobbesiana” ao cosmopolitismo da diferença**. 2007. Acessado em: www.conpedi.org.br/arquivos/ciacomo_marrama.doc. Data de acesso: 15 de setembro de 2019.

MARTINEZ, Alejandro Rosillo. **Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação**. Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Universidade Federal de Santa Catarina ano 12 • nº 215 • vol. 12 • 2014.

MARTÍNEZ, Juan Carlos. Base para la resolución de los casos. Martínez, Juan Carlos, et al. **Elementos y técnicas de pluralismo jurídico: manual para operadores de justiça**. México: Konrad Adenauer Stiftung, 2012. 25-42.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Editora Cortez, 1979.

- MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- MARX, K. **O Capital**. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifiesto del Partido Comunista**. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965.
- MATTOS, Regiane Augusto. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Ed. Antígona. Portugal, 2014.
- MBEMBE, Achille. Prefácio. FANON, Franz. **Oeuvres**. Paris: La découverte, 2011.
- MEDICI, Alejandro. **Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador**. Anuario Iberoamericano de Derechos Humanos. Lumen Iuris. Sao Paulo. 2004. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/medici.pdf>. Acesso em 18 ago. 2019.
- MENA, Ana Marcela Montanaro. **Una mirada al feminismo decolonial em America latina**. Espanha, Dykinson, 2017.
- MIRADOR, **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil/Companhia Melhoramentos de São Paulo. 1980.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 18 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**. Fondo de Cultura Economica. México, 2007.
- MOUFFE, Chantal. **Globalização e Cidadania Democrática**. Trad. Kátya Kozicki. Revista da Faculdade de Direito da UFPR, v. 26, 2001.
- MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo, Lech Livraria Editora Ciências Humanas, 1959.
- MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, nº 28: 56-63, São Paulo, dez./fev. de 1995/1996.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. São Paulo, 1938.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. **Quilombismo**. Vozes, Rio de Janeiro, 1980.

NEGRI, Antônio. **Arte y multitud. Ocho cartas**. Madrid: Trotta. 2000.

NOGUERA, Ana Patrícia. **Educación estética y complejidad ambiental**. Universidad Nacional de Colombia. Manizales: 2000.

NOVAIS, Fernando. **Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

OLIVAR, Ricardo Colmenares. **El Derecho Consuetudinario Indígena en Centro y Sur América: El caso Venezuela**. Frónesis, Caracas , v. 13, n. 3, p. 56-99, dic. 2006. Acessado em: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682006000300004&lng=es&nrm=iso>. Data de acesso: 06 de outubro de 2019.

OLIVEIRA, Leinad Ayer. **Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes**. Comissão pró Índio de São Paulo, São Paulo, 2001.

ORDUNA, Eva Letícia. **La justicia transicional em perspectiva comparada: Centroamérica y México**. Universidad Autónoma do México. México, 2018.

PAIM, Jairnilson Silva; SILVA, Lígia Maria Vieira da. **Universalidade, integralidade, equidade e SUS**. BIS, Bol. Inst. Saúde (Impr.). São Paulo, V. 12, n. 2, ago. 2010.

PAIXÃO, Marcelo. **A lenda da modernidade encantada: Por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação**. Rio de Janeiro, Editora CRV. 2014.

PALACIO, German. **Pluralismo Jurídico**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1993.

PANIKKAR, Raimundo. **Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?** In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente: Fundamentações Marxistas desde a América Latina**. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 3, 2018, p. 1555-1597.

PÉREZ, Alejandro Días. **El golpe final a la autonomía de la CNDH**. México, 2019.

PFEIFFER, Cláudia Ribeiro. **Desenvolvimento e cultura: parâmetros para a reflexão dessa complexa relação**. In BRASILEIRO, MDS., MEDINA, JCC., and

CORIOLANO, LN., Orgs. Turismo, cultura e desenvolvimento [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 151- 168.

PHOENIX, Ann; PATTYNAMA, Pamela. **Intersectionality**. *European Journal of Women's Studies*, Editorial: 13, 2006, p. 187-192.

PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez, 2008, p. 263-274.

PIZA, Edith. **Porta de vidro: entrada da branquitude**. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria. A. S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; CUIN, Danilo Pereira. **Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013) Expropriação, Violência e R-Existência**. In: FLORES, Pavel C. López; GUERREIRO, Luciana García. (Coordinadores). *Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina (Grupo de Trabajo CLACSO)*. Editora El Coletivo, Buenos Aires, 2016.

PRESSBURGER, Thomaz Miguel. **Instituto apoio jurídico popular**. AJUP. Rio de Janeiro: AJUP, (sem data). Panfleto institucional.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

RESSBURGER, Miguel. **O Direito como instrumento de mudança social**. Em: FRAGOSO DE CASTRO, Marcelo Francisco. *Direito e mudança social*. Rio de Janeiro: CCJE/UFRJ, 1993, p. 27-34.

RESSBURGER, Miguel; RECH, Daniel; ROCHA, Osvaldo Alencar; TORRE RANGEL, Jesús A. de la. **Direito insurgente: o direito dos oprimidos**. Rio de Janeiro: AJUP/Fase, out. 1990, p. 06-12.

REYNOSO, Carlos. **Crítica de la Antropología Perspectivista** (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour) Universidad de Buenos Aires. Segunda versión – 7 de agosto de 20171. Disponível em: <http://carlosreynoso.com.ar>. Acesso em 24 ago. 2019.

RIBEIRO, Darci. **O processo civilizatório**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

ROCHA. Carlos Muñoz. **Teoría del Derecho**. Universidad Tecnológica de México. México, 2016.

RODRIGUES, Nina. **Os africano no Brasil**. Brasília: Companhia Editora Nacional, 4ª. Ed., 1976.

RODRIGUEZ, Anjo; SEOANE, Julio. **Psicologia política**. Ediciones Piramide. Madri. 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778). **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. Fúlvia Maria Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

RUBIO, David Sánchez. **Encantos e Desencantos dos Direitos Humanos: De emancipações, libertações e Dominações**. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado, 2014.

SAFFIOTI, H. **A mulher na sociedade de classes: mitos e realidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.

SAMPAIO, E. O. **Racismo institucional: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo no Brasil**. Revista Internacional de Desenvolvimento Local, v. 4, n. 6, p. 77-83, mar. 2003.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política**. Editora ILSA, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder; ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica**. Porto Alegre: Fabris, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada**. Law & Society Review. Denver, 12 (1), 1977.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamentos, 1987.

SANTOS, Boaventura de Souza (coord) **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza e Leonardo Avritzer. 2009. **Para ampliar o cânone democrático**. In B. de S. Santos e L. Avritzer. Democratizar a democracia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro**. Coimbra: Centro de Estudos em Ciências Sociais, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Justiça social e justiça histórica**. 2009. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/justica-social-e-justica-historica/>>. Acesso em 27 ago. 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **La difícil democracia: una mirada desde la periferia europea**. Madrid: Ediciones Akal, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Ed. Almedina: Coimbra, 2009.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado, fundamentos teórico e metodológico da geografia**. Hucitec. São Paulo 1988.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro, Record, 2000.

SANTOS, Milton. **Técnica espaço tempo – Globalização e meio técnicocientífico-informacional**. São Paulo, Edusp, 1994.

SARTORI, Giovanni Sartori. **La Democracia en 30 Lecciones**. México: Taurus, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa. Presença, 1961.

SAVIGNY K. **De la vocación de nuestro siglo para la Legislación y para la Ciencia del Derecho**. Trad. Adolfo Posadas. Ed. Monereo Pérez, Madrid. 2008.

SCHMITD, João Pedro. **Direitos Sociais e Políticas Públicas**. Santa Cruz do Sul, 2011.

SCHRÖDER, Peter. **Estratégias políticas**. Fundación Friedrich Naumann. México, 2004.

SEGALES, José Bautista. **Dialéctica del fetichismo de la modernidad: Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna**. Yo soy si Tú eres ediciones La Paz, Bolívia, 2018.

SENADO FEDERAL DO BRASIL. Disponível em: <<http://www.senado>>.

SILVA, J. et al. **A promoção a igualdade racial em 2006 e o Programa de Combate ao Racismo Institucional**. In: JACCOUD, L. (Org.). A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos vinte anos. Brasília: Ipea, 2009.

SILVA, Marcelo Lira. 2011. **Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: a relação entre estado, direito e democracia**. Aurora ano V número 9 - dezembro de 2011.

SIMÓN, Pablo. **El príncipe moderno: Democracia, política y poder**. Editora Debate, Madri: 2018.

SOARES, Natalício. **A didática e o negro**. Série: Centenário da Abolição 1888 – 1988. Curitiba: Artes Gráficas, 1988.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **O direito achado na rua: concepção e prática**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

SOUZA MARTINS, José; FARIA, José Eduardo; CARVALHO, Eduardo Guimarães; PRESSUBURGER, T. Miguel. **Discutindo a assessoria popular – II**. Rio de Janeiro: AJUP/Fase, 1992.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. **El poder de la costumbre. Estudios sobre el Derecho consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación**. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001.

TILLY, Charles. **Democracy**. Cambridge: University Press, 2007. 234p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique**. Tomo 1, Flammarion, Paris, 1981, p. 477.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém, 2006, p. 41

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. Dilemas e desafios da Proteção Internacional dos Direitos Humanos no limiar do século XXI. **Rev. bras. polít. int.**, Brasília , v. 40, n. 1, p. 167-177, jun. 1997.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político**. Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, enero 2005, p. 24-28. Disponível em <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>. Acesso em 21 ago. 2019.

TUDELA, Farit L. Rojas. Los Derechos Individuales y Derechos Colectivos en la Construcción del Pluralismo Jurídico en América Latina. **Del monismo al pluralismo jurídico: interculturalidad en el Estado constitucional**. Fundación Konrad Adenauer, Bolívia, 2011.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. **Ser negro no Brasil hoje**. São Paulo: Moderna, 1987.

WALSH, C. García, A. y Mignolo, W. **Interculturalidad, descolonización Del estado y Del conocimiento**. Ediciones del signo, 2006. Disponível em: <https://es.scribd.com/document/27130775/Intercultural-Id-Ad-Descolonizacion-Del-Estado-y-Del-Conocimiento-Walsh-Garcia-Linera-And-Mignolo>. Acesso em 18 ago. 2019.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na**

América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

WALSH, Catherine. **Pedagogia decoloniales.** Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: UASB/Abya Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado pelo Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.** La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

WALZER, Michael. **Las esferas de la justicia. Uma defesa del pluralismo y la igualdad.** Fondo de Cultura Economica. México, 1997.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade.** Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito.** 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1997, p. 169.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito.** São Paulo: Saraiva, 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. **Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico.** Pensar, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez. 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos; PETERS MELO, Milena. (Coord.). Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. **Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina.** Curitiba: Juruá, 2013. pp. 9-42 / 103-124 / 141-168.

WOLKMER, Antonio Carlos; PETERS MELO, Milena. (Coord.). Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. **Novo constitucionalismo latino-americano e o giro ecocêntrico da constituição do Equador de 2008: os direitos da Pachamama e o bem viver (sumak kawsay).** Germana Moraes e Raquel Freitas – Universidade Federal do Ceará. Curitiba: Juruá, 2013. pp. 9-42 / 103-124 / 141-168.

WOLKMER, Antonio Carlos; PETERS MELO, Milena. (Coord.). Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. **O Estado plurinacional e a nova constituição boliviana – contribuições da experiência boliviana ao debate dos limites ao modelo democrático liberal.** Carol Proner – Unibrasil. Curitiba: Juruá, 2013. pp. 9-42 / 103-124 / 141-168.

WOLKMER, Antonio Carlos; PETERS MELO, Milena. (Coord.). Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. **Reflexões sobre o processo constituinte boliviano e o novo constitucionalismo sul-americano.** Lucas Machado Fagundes. Curitiba: Juruá, 2013. pp. 9-42 / 103-124 / 141-168.

WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. de; TARREGA, Maria Cristina V. B. (Coords.) **O Direitos Territoriais Quilombolas. Além do marco Temporal.** Goiânia: Ed. Puc/Goiás, 2016.

WOLKMER, Antônio Carlos; WOLKMER, Maria de Fátima. **Perspectiva do Buen Vivir na América Latina: o diálogo intercultural para um horizonte pós-capitalista.** Curitiba: CRV, 2017.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. **Un nuevo marco para la vigencia y desarrollo democrático de la pluralidad cultural y jurídica: Constitución, jurisdicción indígena y derecho consuetudinario. Colombia, Perú y Bolivia.** En Desfaciendo Entuertos. Lima: CEAS, 1995.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos. In: LUCIC, Milka Castro (Editora). **Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho.** Santiago: Universidad de Chile, 2004.

ZAFFARONI, Raúl. **La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política.** Ediciones Abya-Yala, Quito, 2011.

ZINCLAR, João; MONCAU, Joana; PIMENTEL, Spensy. **O racismo fica escancarado ao olhar mais superficial, entrevista Abdias Nascimento.** Brasil de Fato. São Paulo. 2011. Acessado em: <https://www.brasildefato.com.br/node/5078/>
Data de acesso: 10 de novembro de 2019.

ZIZEK, Slavoj. **Elogio da intolerância.** Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

ANEXOS