

EIXO TEMÁTICO 1 | ESTADO, MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS

PERSPECTIVAS CRÍTICAS PARA UMA EMANCIPAÇÃO HUMANA RADICAL A PARTIR DA COSMOVISÃO QUILOMBOLA DE NÊGO BISPO

CRITICAL PERSPECTIVES FOR RADICAL HUMAN EMANCIPATION FROM NÊGO BISPO'S QUILOMBOLA COSMOVISION

Larissa Carvalho Coelho¹
Ruan Didier Bruzaca²

RESUMO

Neste trabalho realiza-se uma breve análise teórica acerca das perspectivas críticas para uma emancipação humana radical a partir da cosmovisão quilombola de Antonio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, utilizando como referência central a sua obra “Colonização, Quilombos: modos e significados”, relacionando-a com obras marxiana, marxistas, entre outras. Para tanto, discorre-se sobre a diferenciação entre a cosmovisão dos colonizadores e dos contra colonizadores segundo Nego Bispo; as conquistas e contradições da luta quilombola no plano institucional; e perspectivas críticas para uma emancipação humana radical.

Palavras-chave: cosmovisão; quilombola; emancipação humana.

ABSTRACT

In this work, a brief theoretical analysis is carried out on the critical perspectives for radical human emancipation based on the quilombola worldview of Antonio Bispo dos Santos, known as Nego Bispo, using as a central reference his work “Colonization, Quilombos: modes and meanings”, relating it to Marxian and Marxist works, among others. To this end, we discuss the differentiation between the worldview of colonizers and counter-colonizers according to Nego Bispo; the achievements and contradictions of the quilombola struggle at the institutional level; and critical perspectives for radical human emancipation.

¹ Mestranda em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduada em Direito (UFMA). E-mail: carvalho.larissa@discente.ufma.br;

² Doutor em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com período sanduíche na Università Degli Studi di Firenze (UNIFI); Mestre em Direito e Instituições do Sistema de Justiça pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professor Adjunto I e atualmente coordenador do Curso de Direito da UFMA. E-mail: ruan.didier@ufma.br.

Keywords: worldview; quilombola; human emancipation.

1 INTRODUÇÃO

A história das comunidades quilombolas no Brasil é construída por meio de várias estratégias de luta contra o racismo, pela terra e território, pela vida, pelo respeito à diversidade sociocultural, pela simples existência ou pelo desenvolvimento de políticas públicas que reconheçam, reparem e garantam os direitos à saúde, à moradia, ao trabalho e à educação. A necessidade de tais lutas surge do enfrentamento de opressões que partem, inclusive, do Estado.

Isto é, o mesmo Estado que institucionaliza direitos, formula e implementa políticas públicas é permeado por estruturas de poder e sistemas que incidem na subalternização de povos: a colonialidade, o racismo e o patriarcado imbricados ao capitalismo. Em decorrência dessa contradição, pensa-se no antagonismo radical a essas estruturas.

A referência contra colonial e quilombola, Antônio Bispo dos Santos, conhecido como “Nêgo Bispo”, em “Colonização, Quilombos: modos e significados”, compreende por colonização “todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (SANTOS, 2015, p. 47-48). E compreende por contra colonização “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2015, p. 48).

A partir desse pensamento, tem-se que os quilombolas - enquanto povos ou comunidades tradicionais, com valores culturais diversos, específicos, vítimas de processos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação, lutadores por direitos humanos - lutam sobretudo pela inclusão das suas dimensões históricas, políticas, econômicas, sociais, culturais e educacionais.

Dessa forma, neste trabalho realiza-se uma breve análise teórica acerca das perspectivas críticas para uma emancipação humana radical a partir da cosmovisão quilombola de Nêgo Bispo, utilizando como referência central a sua obra “Colonização, Quilombos: modos e significados”. Para tanto, discorre-se sobre a diferenciação entre a cosmovisão dos

colonizadores e dos contra colonizadores; as conquistas e contradições da luta quilombola no plano institucional; e perspectivas críticas para uma emancipação humana radical.

2 COSMOVISÃO DOS COLONIZADORES E COSMOVISÃO DOS CONTRA COLONIZADORES SEGUNDO NÊGO BISPO

Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos

Extraímos os animais da mata
Expropriam a mata dos animais

Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes

Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa

Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo

Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida

Politeístas!
Pluristas!
Circulares!

Monoteístas!
Monistas!
Lineares!

Nego Bispo

Conforme o dicionário brasileiro da língua portuguesa Michaelis, a palavra cosmovisão significa “sistema pessoal de ideias e sentimentos acerca do Universo, concepção do mundo”, trata-se da maneira de ver especialmente as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade, assim como as respostas a questões filosóficas básicas, como a finalidade da existência humana, a existência de vida após a morte, entre outros. Nesse sentido, Antonio Bispo dos Santos compreendeu a cosmovisão dos colonizadores como monoteísta e as do contra colonizadores como politeísta, considerando a religiosidade como fator preponderante no processo de colonização. Assim, aborda as diferenças e a interlocução entre as cosmovisões opostas (SANTOS, 2015, p. 20).

Dessa forma, como se interpreta da poesia destacada acima, a cosmovisão politeísta, ou seja, dos contra colonizadores, é confluyente com a natureza, e dela extrai as matérias necessárias para a sobrevivência. Já a cosmovisão monoteísta e linear dos colonizadores busca a expropriação e o lucro, que consiste no objetivo capitalista.

Nesse ínterim, faz-se ligação com a descrição da expropriação na obra marxiana, realizada a partir de medidas que visavam privar o campesinato de seu único meio de subsistência, forçando-os a vender sua força de trabalho e integrar-se ao processo de acumulação (MARX, 1984, p. 275). Harvey atualiza:

Estão aí a mercadificação e a privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas; a conversão de várias formas de direitos de propriedade (comum, coletiva, do Estado etc.) em direitos exclusivos de propriedade privada; a supressão dos direitos dos camponeses às terras comuns [partilhadas]; a mercadificação da força de trabalho e a supressão de formas alternativas (autóctones) de produção e de consumo; processos coloniais, neocoloniais e imperiais de apropriação de ativos (inclusive de recursos naturais); a monetização da troca e a taxação, particularmente da terra; o comércio de escravos; e a usura, a dívida nacional e em última análise o sistema de crédito como meios radicais de acumulação primitiva (HARVEY, 2003, p. 121)

É relevante notar a distinção entre os métodos de expropriação no decorrer dos séculos, podendo ser promulgados por meio da legislação, por diversas formas de violência, e não somente através da remoção dos trabalhadores de suas terras, mas também por violações ambientais e culturais. Inclusive, a diferenciação cultural entre as cosmovisões colonizadoras e contra colonizadora é uma questão central.

De acordo com Nêgo Bispo, as expressões culturais dos povos eurocristãos monoteístas tipicamente seguem uma estrutura hierárquica, com regras estabelecidas de antemão, um número limitado de participantes organizados por critérios como sexo, idade e habilidade. Estes são frequentemente divididos em equipes ou times, com uma abordagem que parte do coletivo para o indivíduo, onde o talento individual muitas vezes é mais valorizado do que o trabalho em equipe. Essas manifestações são marcadas por uma competição constante, realizada em espaços definidos e supervisionadas por juízes, diante de espectadores que participam por meio de vaias e/ou aplausos (SANTOS, 2015, p. 41).

Enquanto isso, as celebrações culturais dos “povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas”, geralmente, ocorrem em arranjos circulares, onde participam indivíduos de ambos os sexos, de diversas idades e em número ilimitado. Essas atividades são guiadas por princípios

filosóficos comunitários que representam verdadeiras lições de vida. Nesses eventos, ao invés de juízes, são as mestras e os mestres que lideram as atividades. Os espectadores não apenas assistem, mas têm a oportunidade de participar de várias maneiras. No final, a celebração em si é a grande vencedora, pois é desenvolvida de maneira integrada, indo do individual para o coletivo. Cada ação e atividade realizada por cada pessoa é uma expressão das tradições de vida e sabedoria da comunidade (SANTOS, 2015, p. 41).

Assim, ao observar as estruturas organizacionais e os princípios que regem essas diferentes modalidades, torna-se evidente que as celebrações de origem colonial abordam o coletivo de forma segmentada, enquanto as manifestações contra coloniais integram o indivíduo de maneira mais holística (SANTOS, 2015, p. 42).

Entretanto, Nego Bispo também aponta para a interlocução entre as cosmovisões:

Analisando os textos regulatórios e os textos reivindicatórios presentes na Constituição Federal de 1988 a partir de uma leitura na lógica resolutive, podemos perceber as diferentes maneiras pelas quais os diversos povos, colonizadores e contra colonizadores, influenciaram na redação desses textos, os momentos de confluência e de transfluência, as contradições e divergências que perpassaram (e ainda perpassam) tais tentativas de construção de consenso em meio a tanto dissenso. (SANTOS, 2015, p. 91)

O autor ilustra tal confluência com exemplos como o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que trata do reconhecimento dos direitos territoriais dos povos quilombolas: “Art. 68 ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Neste texto, é evidente a interferência do pensamento monista vertical e desvinculado do território dos colonizadores, que encaram o direito a essas terras meramente como uma questão de propriedade, ignorando a relação comunitária e interativa dos quilombolas com seus territórios. Mas também se observa a influência do pensamento circular dos povos colonizados, onde a regulamentação do Artigo 68 do ADCT, em conjunto com outros artigos constitucionais, assegura a inalienabilidade e a impenhorabilidade dos territórios quilombolas. Isso ocorre precisamente porque essa garantia é fundamental para a produção e reprodução, tanto material quanto imaterial, dos modos de vida presentes nesses territórios (SANTOS, 2015, p. 92).

Infere-se, assim, que as conquistas da luta quilombola no plano institucional são contraditórias desde a sua elaboração.

3 AS CONQUISTAS E CONTRADIÇÕES DA LUTA QUILOMBOLA NO PLANO INSTITUCIONAL

Com a luta do movimento quilombola, a Constituição de 1988 reconheceu as comunidades quilombolas como detentoras de direitos específicos e, a partir disso, criaram-se duas políticas exclusivas: a política de tombamento de todos os documentos e detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (§ 5º do art. 216º); e a política que obriga o Estado a titular coletivamente os territórios das “comunidades remanescentes de quilombos” (art. 68º dos ADCT). Ademais, a Constituição determinou a proteção da cultura afro-brasileira (§ 1º do art. 215º) e considerou como patrimônio cultural brasileiro as formas específicas de criar, fazer e viver dos povos tradicionais (art. 216º, caput, e inciso II), o que contempla as comunidades quilombolas (BRASIL, 1988).

Conforme abordado no tópico anterior, o estilo de vida quilombola não é focado na produção excedentário-econômica, mas sim num estilo de vida mais comunitário. Este modo de vida vai de encontro à sociedade individualista brasileira inserida no modo de produção capitalista. No entanto, mesmo no contexto desta sociedade capitalista brasileira, algumas políticas públicas focadas para os quilombolas têm sido construídas.

Conforme Sousa (2008, p. 69), política pública é o campo do conhecimento que busca colocar o “governo em ação”, e/ou analisar essa ação, e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações. Nesse ínterim, “a formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações, que produzirão resultados ou mudanças no mundo real”.

Pode também incorrer nesse processo a pressão popular a fim de moldar essa ação por reivindicações:

É lógico que tal ação vai expressar, também, o próprio processo de constituição desses sujeitos: sindicatos, burocracias, partidos políticos e demais movimentos sociais. Portanto, a ação destes diferentes sujeitos coletivos mediante suas variadas formas de lutas e estratégias é, que vão demarcar o perfil de atuação estatal. (PEREIRA, 2006, p. 36)

Nesse contexto, é relevante o Programa Brasil Quilombola (PBQ), que foi criado em março de 2004, e em continuidade, a publicação do Decreto Federal 6.261/2007, que trata da agenda social no âmbito do Programa. Distribuiu-se as ações de um comitê gestor envolvendo 11 ministérios sob a coordenação da SEPPIR, tendo quatro eixos temáticos: 1) acesso à terra; 2) infraestrutura e qualidade de vida; 3) desenvolvimento local e inclusão produtiva; 4) direitos e cidadania.

Outrossim, em 2007, o Decreto nº 6040 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase na garantia de direitos territoriais, sociais, ambientais, culturais e econômicos, buscando a valorização da identidade dos povos. No artigo 3º, definiu-se “povos e comunidades tradicionais” como grupos que se organizam socialmente de forma própria e que se reconhecem como culturalmente diferenciados, que “ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007). Ainda em 2007, o Programa de Aceleração do Crescimento Quilombola (PAC Quilombola) foi lançado com o condão de melhorar o acesso à educação, saúde, infraestrutura, através de edificação de estradas, do abastecimento de água e da regularização fundiária. Sobre o procedimento de certificação das comunidades quilombolas, há a Portaria 98/2007 da Fundação Cultural Palmares, além da Instrução Normativa 57/2009 do INCRA que prevê o procedimento para identificação, delimitação, demarcação, desintrusão e titulação das terras quilombolas. Ademais, a Lei 12.288/2010, que se refere ao Estatuto da Igualdade Racial, também repercute para os quilombolas.

Cabe destaque, ademais, a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) pelo governo brasileiro, por meio do Decreto Legislativo nº 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, em junho de 2002, como resultado da força das reivindicações dos movimentos sociais e ressaltando o caráter aplicado do conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, e reconhecendo como critério fundamental os elementos de autoidentificação e reforçando a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas.

Percebe-se, dessa forma, que há a previsão de uma série de normas, programas e políticas para os quilombolas. Deve-se ressaltar que tais políticas públicas foram objeto e conquista de luta organizada de comunidades quilombolas, que pautaram suas reivindicações

perante o Estado. Aliás, reivindicações ainda são pautadas, seja para fins de aplicação de política já prevista ou efetividade de direito conquistado, seja para a criação de novas ações.

Pereira (2006, p. 35) aduz que “a política do Estado deve ser considerada como resultante das contradições interestatais entre setores e aparelhos de Estado e no seio de cada um deles”. Assim, o Estado exerce a função de organização das classes e frações a partir do jogo dessas contradições em sua materialidade. A percepção do Estado, portanto, é de “um campo de forças e em processo estratégico onde se entrecruzam núcleos e redes de poder que ao mesmo tempo se articulam e apresentam contradições uns em relação aos outros”, movimento esse que gera estratégias contraditórias as quais se corporificam nos aparelhos estatais.

Para uma melhor compreensão desse problema, parte-se do entendimento de que “as políticas públicas sociais do Estado devem ser pensadas no conjunto do capitalismo, de seu movimento, suas contradições e conjunturas históricas, bem como das especificidades territoriais” (SANTOS, 2021, p. 35). Ou seja:

A questão social com as consequentes políticas sociais e as relações étnico-raciais na sociedade capitalista devem ser abordadas sob o ponto de vista de sua historicidade. A análise deve passar pelo processo de acumulação e reprodução do capital, e os impactos sociais e econômicos sobre a classe trabalhadora, que se constituirá em classe essencial nas demandas por políticas públicas sociais. (SANTOS, 2021, p. 37)

Ora, o Estado, como garantidor da organização das classes dominantes, nem sempre representa diretamente o seu interesse econômico, podendo também incorporar interesses de setores dominados, enfrentando limites impostos pelas forças hegemônicas. Assim, é possível a existência de políticas públicas dirigidas às classes dominadas e a limitação do poder econômico dos capitalistas. Mas, ressalta-se: tal limitação é limitada, ou seja, não ameaça o poder político das classes dominantes (PEREIRA, 2006, p. 35). A luta quilombola, sendo contra-hegemônica - contrária aos interesses desenvolvimentistas do capital como parte da essência e da identidade - é necessária justamente porque há a ameaça da classe dominante ao modo de existência dos Quilombos na sua atual configuração. Nesse contexto, o Estado é também garantidor da organização das classes dominantes.

4 PERSPECTIVAS CRÍTICAS PARA UMA EMANCIPAÇÃO HUMANA RADICAL

Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade

burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "forces propres" [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p. 54)

Para Marx, não bastava questionar “Quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado?”. A análise crítica deveria perguntar: “De que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?”. O autor faz a crítica diretamente ao limite da emancipação política, aquela baseada nos direitos à liberdade, à propriedade, à igualdade formal e à segurança. Entretanto, acrescenta-se que mesmo com o surgimento dos direitos sociais e metaindividuais, o Estado é capaz de se libertar de uma limitação sem que os indivíduos realmente fiquem livres dela, conforme abordado no tópico 3.

Conforme Telles (1998, p. 38), o sentido político dos direitos sociais está nos conflitos pelos quais as diferenças de classe, de gênero, etnia, raça ou origem se metamorfoseiam nas figuras políticas da alteridade - “sujeitos que se fazem ver e reconhecer nos direitos reivindicados, se pronunciam sobre o justo e o injusto e, nesses termos, re-elaboram suas condições de existência como questões que dizem respeito às regras da vida em sociedade”.

Nesse sentido,

ao revés da versão hoje corrente que os reduz a meras defesas corporativas de interesses, em torno dos vários sujeitos que reivindicam direitos abrem-se horizontes de possibilidades que, desenhados a partir da singularidade de cada um, não se deixam encapsular nas suas especificidades pois a conquista e o reconhecimento de direitos têm o sentido da invenção das regras da civilidade e da sociabilidade democrática. Ou, para colocar em outros termos, é mais sintonizado com debates recentes, têm o sentido de inventar, em uma negociação sempre difícil e sempre reaberta, às regras da vida em sociedade (TELLES, 1998, p. 38).

É inegável a importância do protagonismo dos movimentos sociais para a transformação da realidade que buscam. Percebe-se, entretanto, conforme elabora Sousa (2008, p. 66), que, no decorrer dos anos 80, após a redemocratização, os movimentos sociais no Brasil passaram, no plano da atuação das análises, da fase do otimismo para a perplexidade e, depois, para a descrença. De todo modo, é a partir do movimento crítico da sociedade que se traçam os horizontes para a transformação.

Como já abordado, a questão quilombola repercute em uma luta contrária à hegemonia capitalista existente. Discute-se o conceito de hegemonia de Gramsci, que se refere diretamente a sua noção de Estado de forma ampliada: sociedade política e sociedade civil. A hegemonia forma-se com a supremacia de determinado grupo ou classe social e sua liderança moral e intelectual na sociedade civil:

Por enquanto, podem-se fixar dois grandes 'planos' superestruturais: o que pode ser chamado de 'sociedade civil' (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como 'privados') e o da 'sociedade política ou Estado', planos que correspondem, respectivamente, à função de 'hegemonia' que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de 'domínio direto' ou de comando, que se expressa no Estado e no governo 'jurídico'. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas. (GRAMSCI, 2007, p. 21)

Nesse contexto, o Estado é visto como uma entidade que pertence a um grupo específico, cujo propósito é criar as condições ideais para o crescimento máximo desse grupo. No entanto, esse crescimento é descrito como impulsionador de uma expansão universal, envolvendo o desenvolvimento de todas as energias "nacionais", ou seja, o grupo dominante está diretamente ligado aos interesses gerais dos grupos subalternos. A vida estatal é concebida como um processo contínuo de formação e superação de equilíbrios instáveis dentro dos limites da lei, que envolvem os interesses do grupo dominante prevalecendo, mas apenas até certo ponto, e não exclusivamente em termos de interesse econômico e corporativo (GRAMSCI, 2007, p. 42).

Nesse sentido, a hegemonia, em sua interação com o Estado, torna-se mais intrincada à medida que se transforma em um domínio ideológico e se estabelece por meio da criação de perspectivas compartilhadas com as classes em competição, que gradualmente se aprofundam na construção de uma identidade burguesa unificada, refletida em seus valores, convicções religiosas e visão de mundo. (GRAMSCI, 2007).

Acrescenta-se que se trata de uma hegemonia colonial e racista. Nesse sentido, conforme Nego Bispo:

[...] podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados,

descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (SANTOS, 2015, p. 97)

Segundo o intelectual contra colonizador, esses sinais indicam muitas possibilidades de avanço, desde que, antes de qualquer coisa, o caráter autoritário do atual Estado Democrático de Direito seja superado, que haja a participação plena de todos os envolvidos nos processos de transformação da natureza e das condições de vida da população, para que toda e qualquer proposta de mudança seja sempre exaustivamente debatida, respeitando-se as mais diversas formas de linguagem e comunicação (SANTOS, 2015, p. 97).

É nesse sentido que, como aduz Douzinas (2009, p. 372), os direitos humanos são difíceis de encaixar nos sistemas legais nacionais e internacionais. Eles são formalizados no discurso jurídico e submetidos às leis, mas isso muitas vezes os coloca em conflito com a busca pela justiça. Apesar disso, os direitos humanos representam a esperança de justiça futura, sendo símbolos da relação entre indivíduos e o Estado, e da noção de universalidade. A tensão entre a rigidez do sistema jurídico e a natureza indeterminada dos direitos humanos é tanto estrutural quanto moral. Eles não podem ser simplesmente categorizados ou classificados, e sua essência é contestatória, destacando injustiças. Proteger os direitos humanos requer políticas que evitem cristalizar identidades e fronteiras sociais, enquanto a lei deve lembrar-se da singularidade de cada indivíduo e sua transcendência além do universal. Segundo o autor, quando os ditos pragmatistas proclamam o fim da ideologia, da história ou da utopia, eles colocam um fim nos direitos humanos, embora acreditem que assinalam o triunfo deles. “O fim dos direitos humanos chega quando eles perdem seu fim utópico” (DOUZINAS, p. 384).

Assim, como acreditava Nego Bispo:

Como vimos, a vida é mais simples do que parece, desde que as nossas condições de vivenciá-la não estejam movidas pelos sentimentos de manufaturamento e sintetização. Por isso, convidamos a nós mesmo e a todos aqueles que sempre nos atacaram a vivenciar conosco todos os nossos desejos, sonhos e possibilidades, materiais e imateriais, de emancipação humana na diversidade, com a nossa capacidade de universalizar a vida a partir do processo de escolhas. (SANTOS, 2015, p. 100-101)

5 CONCLUSÃO

A história das comunidades quilombolas no Brasil é marcada por uma trajetória de resistência contra o racismo, a opressão e a expropriação de seus territórios ancestrais. Essa

luta é fundamental para garantir não apenas a sobrevivência física dessas comunidades, mas também a preservação de suas identidades culturais e modos de vida.

No âmbito das políticas públicas, houve avanços significativos no reconhecimento dos direitos quilombolas, como evidenciado pela Constituição de 1988 e diversas iniciativas governamentais voltadas para a proteção e promoção dessas comunidades. No entanto, tais conquistas são permeadas por contradições, refletindo a persistência de estruturas coloniais e racistas que continuam a subjugar e marginalizar os povos quilombolas.

A análise das cosmovisões dos colonizadores e contra colonizadores, conforme apresentada por Nego Bispo, revela não apenas diferentes formas de compreender e interagir com o mundo, mas também divergências fundamentais no que diz respeito à relação com o território e aos valores culturais. Enquanto os colonizadores buscam a expropriação e a exploração dos recursos naturais em busca do lucro, os contra colonizadores valorizam a relação comunitária, a integração com a natureza e a preservação de suas tradições.

É crucial reconhecer que as políticas públicas não são neutras, mas refletem interesses e relações de poder na sociedade. A luta quilombola, portanto, não se restringe apenas à reivindicação de direitos, mas também à transformação das estruturas injustas e desiguais que perpetuam a marginalização e a exclusão dessas comunidades.

Uma emancipação humana só será possível quando as estruturas de opressão forem superadas e os povos quilombolas, assim como todos os povos subalternizados, puderem viver com dignidade e de acordo com seus próprios valores e aspirações. Isso requer não apenas ações afirmativas por parte do Estado, mas também uma mudança profunda na forma como a sociedade enxerga e valoriza a diversidade cultural e étnica.

Por fim, entende-se que é essencial conhecer, fortalecer e incluir o movimento quilombola, ampliando o diálogo e a solidariedade entre todos os setores da sociedade em busca de uma verdadeira justiça social e racial. A luta quilombola é parte integrante da luta por um mundo mais justo, inclusivo e igualitário para todos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007 a. v. 3.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARX, Karl. *Assim chamada acumulação primitiva*. O Capital, Volume 1, Livro Primeiro, Tomo 2, Capítulo XXIV. Coleção Os Economistas. Ed. Victor Civita, 1984.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo. Boitempo, 2010.

PEREIRA, Maria Eunice Ferreira Damasceno. *Análise do Processo de Implementação do Plano Nacional do Trabalhador - PLANFOR (tese de doutorado apresentada ao Instituto de Economia/UNICAMP)*, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília, 2015.

SANTOS, Rosenverck Estrela. *Da emancipação negra à emancipação humana: política de promoção da “igualdade racial” e superação do racismo*. 2021. 223 f. (Tese Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/CCSO - Universidade Federal do Maranhão). São Luís, 2021. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/3473>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SOUSA, Celina. *Estado da Arte da Pesquisa em Políticas Pública*. In: HOCHMAN, Gilberto; ARRETCHE, Marta; MARQUES, Eduardo (orgs.) *Políticas Públicas no Brasil*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008, p. 65-86.

TELLES, Vera da Silva. *Direitos sociais: afinal do que se trata?*. *Revista USP, [S. l.]*, n. 37, p. 34-45, 1998. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i37p34-45. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/27023>. Acesso em: 10 out. 2023.