ReGeo ISSN: 2177-3246

LINGUAGENS DA RESISTÊNCIA QUILOMBOLA E INDÍGENA: A LÍNGUA/DISCURSO NA PRODUÇÃO DE EFEITOS DE SENTIDO MICROPOLÍTICO

INDIGENOUS AND QUILOMBOLA LANGUAGES OF RESISTANCE: THE LANGUAGE/DISCOURSE IN THE PRODUCTION OF MICROPOLITICAL MEANING EFFECTS

INSCRIPCIONES ANTICOLONIALES EN LA HISTORIOGRAFÍA: EL CUERPO/DISCURSO COMO CAMPO DE LUCHA QUILOMBOLA E INDÍGENA

https://doi.org/10.56238/revgeov17n7-128

Data de submissão: 08/06/2026 **Data de publicação:** 23/07/2026

Tiago Eric de Abreu
Doutor em Estudos Linguísticos
Instituição: Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
E-mail: tiagoeabreu@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6260-1616
Lattes: http://lattes.cnpq.br/6818862854852128

RESUMO

O artigo investiga formas de resistência quilombola e indígena com base na crítica historiográfica dos processos (neo)coloniais, analisando produções de intelectuais negros e indígenas contemporâneos, tomando essas materialidades como índices de disputa interpretativa e de emergência de vozes insurrectas. Desde uma abordagem que busca sinais materiais do silenciamento, evidencia-se a constituição de vínculos e práticas compartilhadas entre grupos afrodescendentes e indígenas. Em diálogo com Mbembe (2018) e Santos (2023), demonstra-se que a contra-colonização engendra formas históricas de reexistência, desestabilizando narrativas que pressupõem isolamento entre esses grupos. Por fim, a releitura dessas fontes deve fazer ouvir também vozes da resistência contemporânea.

Palavras-chave: Línguas de Contra-colonização. Linguagens da Resistência Quilombola.

ABSTRACT

The article investigates forms of Quilombola and Indigenous resistance based on a historiographical critique of (neo)colonial processes, analyzing the works of contemporary Black and Indigenous intellectuals, treating these materialities as indicators of interpretive disputes and the emergence of rebellious voices. From an approach that seeks material signs of silencing, the formation of shared bonds and practices between Afro-descendant and Indigenous groups becomes evident. In dialogue with Mbembe (2018) and Santos (2023), it is demonstrated counter-colonization engenders historical forms of re-existence, destabilizing narratives that presuppose isolation between these groups. Finally, a reinterpretation of these sources must give voice to contemporary resistance.

Keywords: Counter-colonization Languages. Languages of Quilombola Resistance.

RESUMEN

El artículo investiga las formas de resistencia quilombola e indígena a partir de una crítica historiográfica de los procesos (neo)coloniales, analizando las obras de intelectuales negros e indígenas contemporáneos y considerando estas materialidades como indicadores de la disputa interpretativa. Nuestro enfoque busca señales materiales del silenciamiento, de la constitución de vínculos y prácticas compartidas entre afrodescendientes e indígenas. En diálogo con Mbembe (2018) y Santos (2023), se

demuestra que la contra-colonización engendra formas de reexistencia, desestabilizando narrativas que presuponen el aislamiento entre estos grupos. La relectura de estas fuentes debe hacer oír también las voces de la resistencia contemporánea.

Palabras clave: Arquivos Coloniales. Contra-colonización. Resistencia Quilombola.

1 INTRODUÇÃO

> *No dia 14 de maio, eu saí por aíNão tinha trabalho, nem casa, nem pra onde irLevando a senzala na alma, subi a favelaPensando em um dia descer, mas eu nunca desciZanzei zonzo em todas as zonas da grande agoniaUm dia com fome, no outro sem o que comerSem nome, sem identidade, sem fotografiaO mundo me olhava, mas ninguém queria me ver[...] Nenhuma lição, não havia lugar na escolaPensaram que poderiam me fazer perderMas minha alma resiste, o meu corpo é de luta*(Matumbi, 2018)

O presente artigo perfaz um recorte de arquivos coloniais em que se pode ouvir as "vozes da contra-colonização", que desestabilizam categorias historiográficas canônicas (Carneiro, 2023). A problemática da resistência indígena e quilombola não é tema recente, mas só tardiamente se tem ampliado os debates sobre ela. A questão da terra e da propriedade privada emerge como tema que repercute nas tensões sociais contemporâneas, em que as comunidades reivindicam o direito às terras que habitam, frente aos interesses neocoloniais.

Buscaremos, pois, analisar como se entretecem as práticas de resistência negra e indígena, *escavando* o passado/presente quilombola e as marcas da resiliência histórica das comunidades contra-coloniais. Parte-se da compreensão da questão da terra e do território nas práticas coloniais como elemento nuclear da produção de zonas de exclusão: o *desterro* como produção de periferias (Mbembe, 2014; 2017).

Em toda a história da escravização negra no Brasil encontramos os rastros de comunidades que se formam na luta comum da contra-colonização. Documentos narram *revoltas*, *insurreições*, *rebeliões*, atestando as descontinuidades entre o Estado imperial e o republicano no Brasil, e descortina o modo como certa ideia de nação monolíngue de herança europeia, bem como o discurso nacionalista que a produz, vai sofrendo oposição e resistência por parte das populações de oprimidos, escravizados, expropriados, expatriados, etc. Por muito tempo, as insurgências negras na história foram "abafadas", silenciadas; mas a contra-colonização quilombola, materializada nas produções discursivas de comunidades afrodescendentes, movimenta diversas táticas de escape e fuga à necropolítica (Mbembe, 2018a; 2018b). As práticas/discursos de resistência, portanto, circulando entre e a partir de comunidades resilientes não hegemônicas, como as quilombolas e indígenas, têm multiplicado suas agências, articulando modernas vias de comunicação, ocupando mídias marginais, e retomando *ciências ancestrais* (Hampâté Bâ, 2010).

É nosso intento, portanto, propor um estudo que contemple não somente o funcionamento das estratégias discursivas que produzem e reproduzem efeitos de racismo (Nascimento, 2006; 2015). A partir da escuta das vozes resilientes de pesquisadores/as afrodescendentes nos vem a necessidade de aprofundar o estudo da resistência quilombola, buscando perceber como os/as intelectuais negros/as se

posicionam discursivamente, exercendo a resistência e tramando linguagens de contra-colonização Santos, 2023).

2 LINGUAGENS DA CONTRA-COLONIZAÇÃO: EPISTEMOLOGIAS QUILOMBOLAS

Aos coletivos de resistentes, a liderança quilombola Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) (1959-2023) chamou "comunidades contra-colonizadoras", sejam indígenas ou de origem africana. No prefácio do livro *Colonização, quilombos: modos e significados*, de Nêgo Bispo (Santos, 2015, p. 9), José Jorge de Carvalho se refere ao autor como "uma voz quilombola na contra-colonização da academia".

Pesquisar os aspectos que a historiografia omite ou apenas tangencia a respeito do passado-presente colonial pode ter, portanto, um efeito de contra-colonização (Santos, 2023) no plano epistêmico. A história dos quilombos é um exemplo de temática relegada a um segundo plano, assim como todas as histórias de movimentos, rebeliões, insurreições negras e indígenas. Nada obstante, em todas as regiões do Brasil colônia os negros exerceram a rebelião e a resistência.

A figura ícone da memória insurrecta negra é Zumbi, o líder do Quilombo conhecido como Palmares. Sua atuação na luta por autogoverno não é um fato histórico isolado. Palmares resistiu de 1595 a 1695 (Nóbrega; Prado, 2013, p. 76). Segundo Nóbrega e Prado (2013, p. 77), "os livros didáticos, quando se referiam a ele, reservavam apenas duas, três linhas. A partir dos anos 80 do século XX, com o movimento negro e alguns historiadores da escravidão, começou a se falar mais de Palmares".

O trecho a seguir nos faculta certa perspectiva dos discursos da história da descolonização por meio da aproximação às genealogias das "sociedades esvaziadas" (Césaire, 2020, p. 28).

> Para ter o africano como escravo, era preciso lhe suprimir a cultura — a alma — transformando-o em bicho ou coisa. Tiravam-lhe o nome tribal, impunham-lhe outro, português; proibiam-lhe a religião ancestral, forçavam-no a aceitar a de Cristo. Como isso não bastasse, os escravistas completavam o serviço com a pauleira. A pauleira começava tão logo o africano era capturado ou comprado do chefe tribal (soba) [...]. O negro apanhava durante a comprida viagem até o litoral. [...]. E seguia apanhando durante toda a sua existência de escravo. [...] Assim coisificado, o negro africano [...]. A escravidão era, num largo sentido, a morte da pessoa; a fuga era o caminho para retornar à vida (Santos, 2012, p. 8).

A fuga era um renascimento, o escape equivalia a um batismo, além de um despiste, uma metamorfose:

> Por que escravos fugidos mudaram de nome? [...] Era, pois, uma violência extra o que faziam os traficantes europeus ao comprarem um negro: lhe davam um nome cristão [...] precisavam esvaziar o africano da sua cultura. O sujeito era batizado Mateus, Lucas, Hilário, mas

> continuava a se considerar Nzenga, Mobote, Uesu e assim por diante. Os crioulos (como eram chamados os negros nascidos aqui), só tinham o nome cristão, mas ao se aquilombarem costumavam tomar um nome quimbundo, jeje, iorubano — enfim, de qualquer das muitas línguas e dialetos africanos falados no Brasil colonial (Santos, 2012, p. 30).

A retomada do nome próprio remete ao espaço da *memória transatlântica*, e reestabelece o vínculo com a origem, entendida como o lugar de onde se partiu. O texto a seguir, de autoria de Nêgo Bispo, faz uma leitura da história e da memória das resistências negras no Brasil, e aponta para o discurso ancestral como alimento e fermento dessa resistência que, nutrida no diálogo com a *geração-avó* e a *geração-mãe*, se reinventa em novos contextos de luta:

> Fogo!... Queimaram Palmares, nasceu Canudos. Fogo!...Queimaram Canudos, nasceu Caldeirões. Fogo!... Queimaram Caldeirões, nasceu Pau de Colher... e nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuar queimando Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade (Santos, 2015, p. 48)

Este texto apresenta uma apreciação crítica da memória, entendida como horizonte de continuidade de uma comunidade sitiada pelas cercas coloniais. A memória emerge como efeito da crítica da condição de colonizados, não consistindo num simples olhar retrospectivo. A memória aqui é entendida como processo constitutivo da resistência cotidiana, um movimento de escape da violência a partir da rememoração de suas marcas e sinais, luta que atravessa as instituições, na forma da revisão crítica que reconhece o papel dissimulador do discurso colonial que por muito tempo impregnou a historiografia.

Um dos mais notáveis marcos de resistência na história das lutas de contra-colonização latino-americana, portanto, nos vem dos quilombos.

> Nas Américas, comunidades de fugitivos receberam diferentes nomes, como *Cumbes*, na Venezuela e *Palenques*, na Colômbia. No Brasil, acabaram conhecidos como *mocambos* e depois *quilombos*. As palavras quilombo/mocambo para a maioria das línguas bantu da África Central significavam acampamentos. A palavra *mukambu* tanto em Kimbundu e *Kicongo* significava "pau de fieira", tipo de suportes verticais terminados em forquilhas utilizados para erguer choupanas nos seus "quilombos", no caso os acampamentos. [...] O termo quilombo só aparece para os grandes mocambos de Palmares, na Capitania de Pernambuco, no final do século XVII. [...] O fato é que as autoridades coloniais na Amazônia utilizariam a mesma nomenclatura – no caso a palavra africana mocambo – para classificar as práticas de fugas coletivas das populações indígenas dos aldeamentos e vilas e a formação de comunidades de fugitivos. Em Cametá, em 1752 eram enviadas tropas contra um "mocambo principal" de índios fugidos. Na ocasião, na confluência de um dos afluentes do rio Tapajós, se reclamava que índios que escaparam dos aldeamentos religiosos atacavam roças nas vilas próximas. [...] Não raras vezes, fugas coletivas podiam se transformar em novas comunidades étnicas indígenas que se reorganizavam em aldeias e com roças de alimentos (Gomes, 2011, 5-6).

As fugas e formações de quilombos constituem, no entender de Silva (2001, p. 160), temática silenciada pela historiografia tradicional. O negro escravizado, além do ouro:

> Era a grande riqueza do sistema: 'mais valia' e capital dos senhores. Nas relações mercantis, era objeto de todos os tipos de negócios, na condição de coisa e bem móvel. Podia assim o senhor alugá-lo, emprestá-lo, vendê-lo, doá-lo, transmiti-lo por herança ou legado, constituí-lo em penhor ou hipoteca, podendo ainda ser sequestrado, 'embargado', arrestado, penhorado, depositado, arrematado, adjudicado, só sendo considerado 'gente' na responsabilidade perante o Direito Penal, onde as penas foram as mais cruéis e infamantes (Silva, 2001 p. 160).

O fato de os afrodescendentes somente serem considerados sujeitos de direito perante a justiça criminal coercitiva indica que o governo dos corpos escravizados pelos aparatos coloniais de suplício redunda em tétricas tradições de violação dos corpos. O aspecto "pedagógico" das punições: os procedimentos de controle das rebeliões e insurreições negras implicavam o direito de punir, agredir, ferir, dilacerar, torturar e matar. As fugas e escapes dos negros formavam focos de resistência que se espalhavam como fogo; os aquilombados assim se proliferavam em diversas regiões da colônia.

> Embora intensamente vigiados e combatidos, os quilombos predominaram em três regiões principais do Brasil Central: o Vale do Guaporé, no norte do Mato Grosso, onde teve grande destaque o Quilombo do Piolho ou Quariterê, também chamado Carlota; Sertão da Farinha Podre (Triângulo Mineiro) - sul da Capitania de Goiás até 1816, onde o mais famoso e resistente foi o Quilombo do Ambrósio; e o nordeste goiano, onde o Quilombo dos Calungas, dividido em várias comunidades, além de ser o de maior duração (chegou a ser destruído!), foi um dos que mais resistiram aos constantes ataques da polícia escravista. Note-se, portanto, que eram verdadeiras confederações de [negros] rebelados (Silva, 2001, p. 160).

O Quilombo do Ambrósio vicejou por volta de 1740, sendo destruído em 1743, e localizava-se nas cercanias de Ibiá e Araxá (MG) (Silva, 2001, p. 174).

> Em boa paz com os índios, a quem se aliavam em defesa do território, existiram vários outros quilombos, mesmo dezenas, nos sertões do oeste e sul de Minas, enfeixando terras triangulinas, entre os quais, os mais famosos foram, além do Ambrósio, o de Zandu, o do Careca e o do Calaboca, cada qual com seu rei, rainha, ministro, oficiais, etc. Ainda, o [Quilombo] da Serra Negra, em Patrocínio, o do Cruzeiro dos Peixotos, em Uberabinha, ora Uberlândia e, como o do Ambrósio, de Ibiá-Araxá, o de Uberaba e Grunga, no Alto Paranaíba (Silva, 2001, p. 175-6).

Esses refúgios teriam sido guerreados em 1757, porém se reorganizariam resistindo ainda algum tempo. A história da formação dos quilombos, bem como as investidas do poder imperial contra eles, entrelaça-se à povoação, à apropriação das terras interioranas por latifundiários, empossados políticos que combatiam os quilombos e recebiam em troca sesmarias:

> Os caçadores de quilombolas defendiam suas terras e ainda obtinham outras, novas, mas nem sempre os senhores recuperavam os negros fugidos: dos incontáveis que se perderam no

> assalto de Bartolomeu Bueno ao quilombo do Ambrósio, consta que nenhum voltou a ser propriedade do antigo dono: tidos desde então como extremamente perigosos, foram enviados para as galés do Rio de Janeiro. [...] Caçar negros fugidos abria o acesso à posse das terras [...]. Nos sertões de Minas, reeditava-se portanto a prática antiquíssima de recompensar com terras o massacre do adversário religioso e cultural, presa dos europeus nas Cruzadas e dos ibéricos na Reconquista da Península. Motivações econômicas, políticas, sociais e culturais encontram-se, pois, na base da violência crescente dos brancos (e de seus agentes) contra os negros fugidos nas décadas de 1740, 50 e 60 (Mello e Souza, 1996, p. 194-5).
> Ao fugirem, era comum aos escravos buscar a companhia de outras pessoas da mesma procedência étnica. Mas a experiência comum do cativeiro levava também à construção de uma nova identidade nas Américas, forjando novos laços sociais que tornavam possível a união de pessoas de raízes diversas. Daí resultava a formação de bandos mais ou menos independentes nas matas, que agiam de comum acordo sempre que necessário. A menção feita pelas autoridades à existência de diferentes agrupamentos de quilombolas, as ditas 'quadrilhas' da linguagem senhoria, unidos na causa comum da resistência (Reis; Gomes, 1996).

Ademais, Silva (2001, p. 164) menciona as alianças entre comunidades, provavelmente remanescentes de quilombos, nas quais os indígenas se aliaram aos negros escravizados.

Se a figura ícone da memória insurrecta negra é Zumbi, o líder do Quilombo conhecido como Palmares - nome que é até hoje a designação de um local no Recife por onde passa a avenida Caxangá (Reis; Gomes, 1996, p. 428) -, sua atuação na luta por autogoverno não é um fato histórico isolado. Palmares resistiu de 1595 a 1695 (Nóbrega; Prado, 2013, p. 76).

Em todas as regiões do Brasil colônia os negros exerceram a rebelião e a resistência. “O recurso de usar índios contra quilombolas foi muito comum em várias regiões do Brasil escravista, em diversas épocas. Palmares foi destruído por uma expedição que incluía numerosos indígenas entre seus soldados” (Reis; Gomes, 1996, p. 342).

> Assim, em novembro de 1675 “partiu para os Palmares” uma expedição com “grandes os trabalhos, excessivas as necessidades e contínuos os perigos” que acabou por descobrir “uma grande cidade de mais de 2 mil casas, fortificadas de estacada de pau-a-pique e defendida com três forças e com soma grande de defensores, prevenidos com todo gênero de armas”. Houve intensas batalhas, queimaram “algumas casas”, “mataram muitos e feriram não poucos e prenderam 70”. Mas os negros dos mocambos atacados se refugiavam e “se tinham passado os negros 25 léguas além dos Palmares”. Ainda assim, “ficaram muitos mortos e os mais fugiram”. Surgiriam as primeiras notícias a respeito de que “se feriu com uma bala o general das armas, que se chamava Zambi, que quer dizer deus das guerras, negro de singular valor, grande ânimo e constância rara. Este é o espectador dos mais, porque a sua indústria, juízo e fortaleza aos nossos serve de embaraço, aos seus de exemplo. Ficou vivo, porém aleijado de uma perna”. Palmares, porém, estava longe de ser extinto (Gomes, 2011, p. 112).

Segundo Nóbrega e Prado (2013, p. 77), os Livros didáticos, quando se referiam a ele, reservavam apenas duas, três linhas. A partir dos anos 80 do século XX, com o movimento negro e alguns historiadores da escravidão, começou a se falar mais de Palmares”.

A este esquecimento Joel Rufino dos Santos, escritor negro, chama a “tão brasileira” “tática de esconder conflitos”:

> Além de acreditar na sua "democracia racial", o brasileiro acha que falar no problema é subversão. [...] O *mito da democracia racial é uma forma brasileiríssima, bastante eficaz, de controle social* [...]. As rebeliões indígenas, por exemplo, pontilharam nossa história colonial, só que os manuais didáticos não falam dela, preferem exaltar bandeirantes genocidas (assassinaram 1 milhão de índios em 50 anos), e a "gloriosa epopeia das bandeiras", etc, etc. Outro exemplo: a escravidão chegou ao apogeu no império, quando 4/5 da população trabalhavam à força, sob torturas; pois bem: as palavras *escravidão* e *tortura* não podiam, oficialmente, ser proferidas no Parlamento. E, por fim, um exemplo recente: no governo Médici (1969-1974), nenhum jornal, grande ou pequeno, podia publicar nada sobre índios, esquadrão da morte, movimento negro e guerrilha - era como se, por decreto, tais problemas não existissem (Santos, 1984, p. 45-46).

As interdições marcam, na linguagem e no discurso, palavras proibidas. A instituição do silêncio pelo poder legiferante tem a mordaça por símbolo cravado nas subjetividades. Os dispositivos desse silenciamento, que se distribuem em *instituições de repressão e de expressão* (a pedagogia conformista, os órgãos e meios de produção/manipulação da comunicação), encontram nos regimes ditatoriais a forma lacônica da enunciação - na forma da ordem, do imperativo, da conformação obediente -, produzindo um tipo de discurso cercado, aquartelado, enunciados em estado de sítio, que, nada obstante, de diversas maneiras escapam, circulam em desobediência à ordem que suprime por decreto as subjetividades discordantes.

3 A REVISÃO DA HISTORIOGRAFIA: RUMO A UMA HISTÓRIA QUILOMBOLA

A chamada "história oficial" também tem seu papel de enaltecer uns e ocultar outros. Contra essa ordem de silenciamentos, podemos reconhecer na enunciação da memória, na celebração memoriosa, o estabelecimento de marcos, referenciais encarnados na vida e nos feitos de lideranças ou supliciados anônimos que foram incorporados aos discursos da resistência (Mbembe, 2014). De acordo com Reis e Gomes (1996, p. 428): "O líder quilombola haitiano Makandal tornou-se uma importante entidade do Vodu em seu país. Subir ao panteão das divindades é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar a seus heróis". Sequestrado do reino africano do Congo para ser escravizado na América, Makandal viveu em meados do século XVIII, e seus feitos de insubmissão ao poder colonial francês no Haiti influíram na Revolução Haitiana (1791-1804).

Histórias como a do cacique Túpac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui, 1738-1781), que encabeçou a insurreição contra a coroa espanhola em terras do Peru (1780), deram ensejo a diversas produções discursivas, dentre peças de teatro, músicas, filmes, sendo sua imagem monumentalizada na memória popular dos povos andinos sobretudo na década de 1960, com a ascensão da esquerda ao governo. O herói-mártir do campesinato oprimido teve um destino semelhante ao de muitos supliciados do século XVIII: condenado à morte, foi exterminado em praça pública em um *espetáculo* sórdido que,

diante do testemunho e do olhar popular, executou o tétrico desmembramento e espalhamento de seu corpo por diferentes regiões. O terror exemplar, a espetacularização do ato imprime *a ferro e fogo* na memória dos povos indígenas Quíchuas, Aimarás e campesinos e outros, o signo do poder colonial e marca o pretenso apagamento dos rastros da resistência. Mas ao invés de ter o efeito de silenciar os insurrectos, a opressão, pelas marcas que deixa, por isso mesmo é combatida cotidianamente pelos marginalizados que ainda se levantam, instigando novos focos de rebelião, perpetuando, ainda que pelo opróbrio, a memória dos insurrectos.

Se a invasão que inicia o conflito colonial instaura o terror, o governo por meio da dor infligida e do genocídio legitimado por discursos de brutalidade remete a eventos contínuos à colonização das Américas: a escravização de gentes do continente africano e seu deslocamento ultramarino.

O deslocamento de comunidades inteiras entre África e América - assim como o deslocamento dos povos indígenas em fuga para o interior do continente -, inscreve na paisagem pretérita o cativeiro como condição de sujeição, o confinamento e o degredo como as marcas iniciais de um regime de jugo sobre os corpos, que está em direta proporção com a apropriação e domínio de terras invadidas.

"Colonização = coisificação", e "civilização = proletarização e mistificação" - são as formulações de Aimé Césaire (2020, p. 27-9), que representam para nosso estudo, de início, marcos meta-conceituais que nos facultam certa compreensão dos discursos da história da descolonização por meio da aproximação às genealogias das "sociedades esvaziadas" (Césaire, 2020, p. 28).

> Para ter o africano como escravo, era preciso lhe suprimir a cultura — a alma — transformando-o em bicho ou coisa. Tiravam-lhe o nome tribal, impunham-lhe outro, português; proibiam-lhe a religião ancestral, forçavam-no a aceitar a de Cristo. Como isso não bastasse, os escravistas completavam o serviço com a pauleira. A pauleira começava tão logo o africano era capturado ou comprado do chefe tribal (*soba*) [...]. O negro apanhava durante a comprida viagem até o litoral. [...]. E seguia apanhando durante toda a sua existência de escravo. [...] Assim coisificado, o negro africano [...]. A escravidão era, num largo sentido, a morte da pessoa; a fuga era o caminho para retornar à vida (Santos, 2012, p. 8).

A fuga era um renascimento, o escape equivalia a um batismo, além de um despiste, uma metamorfose:

> Por que escravos fugidos mudaram de nome? [...] Era, pois, uma violência extra o que faziam os traficantes europeus ao comprarem um negro: lhe davam um nome cristão [...] precisavam esvaziar o africano da sua cultura. O sujeito era batizado Mateus, Lucas, Hilário, mas continuava a se considerar Nzenga, Mobote, Uesu e assim por diante. Os crioulos (como eram chamados os negros nascidos aqui), só tinham o nome cristão, mas ao se aquilombarem costumavam tomar um nome quimbundo, jeje, iorubano — enfim, de qualquer das muitas línguas e dialetos africanos falados no Brasil colonial (Santos, 2023, p. 30).

As sociedades que se criavam entre africanos *extraviados* nas travessias da morte eram de uma complexidade babélica que, no entanto, encontrava a língua da condição comum: reza que nos navios

negreiros nasceu a palavra *malungo* - palavra que significa algo como “irmão de viagem” (Santos, 2012, p. 31).

> Contrariando os argumentos de um certo essencialismo africano, parte da historiografia baseou-se nessas narrativas para enfocar Palmares como uma comunidade “afro-americana” multiétnica e totalmente original que misturava índios, práticas católicas e até mesmo brancos (Gomes, 2011, p. 109)

Césaire (2020, p. 75), ao citar Quinet, justapõe o colonialismo da Europa burguesa e o imperialismo romano:

> 'Quando ao crescer, o império romano empreendeu a Conquista e a destruição deste corpo de nações, os sofistas deslumbrados acreditaram ver no fim deste Caminho a humanidade triunfante em Roma [...]. Falou-se da unidade do espírito humano, isto foi só um sonho. [...] Então, quando Roma, nesta pretendida marcha triunfal em direção à civilização antiga, destruiu, uma após outra, Cartago, Egito, Grécia, Judeia, Pérsia, Dácia, as Gálias resultou que ela mesma havia devorado os diques que a protegiam do oceano humano sob o qual deveria perecer. [...] Tantas sociedades, tantas línguas apagadas, cidades, direitos, lugares reduzidos a nada criaram o vazio em torno de Roma, e ali onde os bárbaros não chegavam, a barbárie nascia por si mesma. Os gauleses destruídos se convertiam em milícias revoltosas. Assim, a queda violenta, a extirpação progressiva de cada cidade, gerou a queda da civilização antiga. [...] Quando se destruiu, com o aplauso dos sábios da época, cada uma destas colunas vivas, o edifício veio abaixo e agora os sábios de nossos dias procuram entender como puderam criar-se em um instante ruínas tão grandes.' E então, me pergunto: que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou 'a raiz da diversidade' (Césaire, 2020, p. 76).

A violência contra o corpo, a escravização das forças vitais, a submissão pelo jugo e por instrumentos de tortura e suplício, o corpo degredado, expropriado de sua relação genética com a terra que habita, o corpo transformado em mão de obra servil, o corpo como força de produção, como potência de geração de riquezas para as oligarquias senhoriais, indicam práticas que têm na figura do senhorio e de toda a estrutura coercitiva que o cerca, seu ce(n)tro de poder: o latifúndio e a propriedade privada; as terras e os corpos que a povoam como propriedade de um “senhor”. Essa relação de colonização do corpo e da terra (e da *alma*) está inscrita em diversos âmbitos e espaços histórico-discursivos.

Nas Missões religiosas dos Jesuítas, desde o século XVI os indígenas eram aldeados, restringidos a aldeias, jungidos a uma espacialidade determinada pelos missionários: nas *Reduções* (onde “reduzir” significava “submeter”, “subjugar”), pretendia-se a conversão dos indígenas. O arranjo desses aldeamentos idealizados pelos colonizadores contava com capelas geralmente feitas de taipa ou madeira; as gentes aldeadas eram constrangidas a morar em casas de pau-a-pique e trabalhar nos campos da aldeia. Ali, a escolarização do corpo indígena era simultânea ao adestramento da alma pela

catolicização. Assim fazia-se menção ao indígena aldeado das missões como sendo *reduzido*; já o índio escravizado era referido como *encomendado*.

Aqueles/as que resistiam à catequização eram passíveis de sofrer a "guerra justa": na legislação imposta pela Coroa portuguesa estava prevista a escravização dos povos indígenas em determinadas circunstâncias, a saber, quando praticassem idolatria ou se recusassem a ser catequizados, quando se negassem a pagar tributos, a defender o rei ou trabalhar para o Império, ou quando incorressem em latrocínio.

O terror implantado pela parafernália de guerra colonial tem por mecanismo a brutalidade que impõe uma ordem tirânica e faz do corpo humano objeto da vontade privada do senhor de terras. O colonizador, uma vez introjetada a naturalização do racismo e a trivialização das práticas de suplício das gentes cativas, capturadas, legitimava a tortura por diversos dispositivos de mando, cujos símbolos mais fortes no inconsciente coletivo são o tronco, a corda, a mordaça, a corrente nos pés e mãos, o chicote, os açoites, o pau de arara, as privações de comida e água, instrumentos do sadismo senhorial, além do catecismo, da escola e da língua portuguesa/espanhola.

> 'E visto que os açoutes são o castigo mais conveniente, e proporcionado para os índios, como a experiência tem mostrado, e conhecem todos os que com eles vivem e tratam... é louvável o castigo de só 40 açoutes, como costumavam os seus missionários: e quando os crimes são mais atrozes, se lhes podem repetir por mais dias, juntos com a pena de prisão, que eles muito sentem… E na verdade que não há castigo que mais amanse que huã prisão diuturna com umas boas bragas nos pés' (João Daniel SJ, Tesouro Descoberto, 1757-1776) (Moreira Neto, 1988, p. 6).

As memórias recobradas por Joel Rufino dos Santos grafam uma espécie de procissão-comício, uma carnavalização performática da resistência que expunha os instrumentos de tortura imposta aos escravizados - as "máquinas de dor":

> No começo de 1887, uma procissão incrível percorreu o centro da cidade de São Paulo. Entre os andores se viam instrumentos de tortura – gargalheiras, grilhões, cangas, relhos, anéis de apertar os dedos (chamados "anjinhos"), palmatórias. Quase nenhum brasileiro atual conhece essas máquinas de dor; naquele tempo, todos as conheciam, seja por terem visto aplicadas, seja por terem aplicado, seja por senti-las na própria carne. À frente da procissão, bem debaixo da imagem do Cristo crucificado, desfilava aos tropeços um rapazinho preto. Mexia os braços e as pernas como um boneco de engonço. Retorcia a cara, falava sozinho. Enlouquecera, talvez. A cidade ficou muito impressionada e a polícia não ousou impedir. [...] Esse espetáculo foi armado por um agitador formidável, Antônio Bento. [...] Cansado e insatisfeito com os métodos legais de luta, Antônio Bento fundou uma organização armada para libertar escravos e executar torturadores, os caifases. Pela ação dos caifases nasceu, em Santos, nas terras altas entre o mar e a montanha, o Quilombo do Jabaquara, uma imensa favela de madeira, palha, barro, e telhados de zinco. O celeiro de estivadores e operários do carvão. Aquela procissão-comício, na qual um escravo enlouquecido pela tortura desfilou aos pés do Cristo crucificado, fez crescer a organização. [...] A partir do ano daquela procissão, 1887, aumentou a deserção em massa de trabalhadores. Centenas chegavam, diariamente, ao Quilombo do Jabaquara ou a

> Cubatão, às matas em torno de Jundiaí, do Rio de Janeiro, de Campos, de Juiz de Fora etc. A pé, de trem, em burros, em carroças mal-ajambradas (Santos, 2013, p. 80-81).

Os movimentos que surgem das margens vão assim ganhando força e coesão, criando espaços de existência/sobrevivência:

> Uma das mais antigas dessas organizações, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1833 por escravos libertos no Pelourinho, em Salvador, ainda está em funcionamento. Naquele mesmo ano, no Rio de Janeiro, Paula Brito (1809-1861) fundou o jornal O homem de cor, contra o preconceito racial – o que demonstra a antiguidade do que hoje chamamos movimento negro. Os atuais jornais Black people, Raça Brasil, Maioria falante e muitos outros são seus herdeiros [...]. A história escolar tradicional dá os méritos exclusivos da Lei Áurea a um punhado de idealistas [...]. E esquece a luta dos próprios escravos pela sua libertação, as fugas em massa, os levantes localizados com extermínio de senhores e capatazes, sabotagem da produção, incêndios de lavoura e a formação de quilombos no interior ou na periferia das cidades e vilas (Santos, 1984, p. 84).

De diversas maneiras, as lutas indígenas se entrelaçam às insurreições dos afrodescendentes (que seriam também, para todos os efeitos, *indígenas deportados*). As comunidades quilombolas e indígenas se vinculam à terra tendo por fonte de subsistência o cultivo coletivo. Ademais, os indígenas eram chamados pelos invasores europeus os “negros da terra” (Amado, p. 60).

Embora as relações entre indígenas e africanos não fossem sempre amistosas,

> Os primeiros refúgios só surgiram graças à associação que o africano efetuou com o indígena na resistência à escravidão. Mesmo atualmente, há muito intercâmbio entre as comunidades quilombolas e os indígenas, como temos observado, por exemplo, nos quilombos situados nas margens do rio Gurupi, na fronteira do Pará com o Maranhão (Afonso, 2006, p. 71).

Os/as negros/as, no entanto, historicamente foram impedidos/as, pela ordem jurídica, de possuir a terra, haja vista a Lei agrária brasileira de 1850, que barrava o acesso dos negros aos títulos de propriedade de terras.

> A transformação da terra em mercadoria, no Brasil, longe de ter sua origem na Lei de Terras de 1850, teve nela um momento fundamental. Essa Lei não inventa a terra como mercadoria, pois ela efetivamente era vendida e comprada antes da sua existência. Contudo, possibilita a construção de um discurso, de uma visão de mundo e de práticas sociais que se realizam ou que, no transcurso de consolidação dessa mudança, passam a ser pautadas unicamente no caráter mercadológico da terra. Esse é um passo importante para transformar a terra em uma propriedade no sentido moderno do termo, ou seja, algo que pode ser objeto de compra e venda, mas que para tanto precisa ter seus limites bem definidos. Logo, a maneira tradicional como alguns grupos (os indígenas, por exemplo) se apropriam da terra, bem como as imprecisões que marcaram o acesso à terra no Brasil desde a Colônia, não se dão bem com esse novo momento, pois atravancam essa transformação. Isso nos ajuda a compreender por que as políticas indígenas desenvolvidas no Brasil ao longo dos anos têm como um dos seus fundamentos aldear os índios em reservas – ou seja, é necessário que esses grupos aprendam a respeitar os limites da propriedade (Silva, 2015, p. 103).

Na América latina, em seu uso generalizado, o termo "indígena" exclui os chamados *negros*, ambas categorias coloniais forjam diferentes regimes de produzir sujeição. Além disso, tendo presentes as dinâmicas de invasão que assolaram a África colonizada, as escolhas históricas de marcar os diferentes povos estigmatizados pelo escravismo sob uma palavra generalizante - "negro" - são uma estratégia deliberada e não ingênua de apagamento: a preta e o preto são os *indígenas* da África, tão múltiplos e diferentes, tão singulares em seus falares e em suas coordenadas existenciais. A África, tão incógnita em sua vastidão, reduzida a um estereótipo generalista, padece, ao longo de todo o século XX, com guerras civis, guerrilhas, golpes de Estado, ditaduras, em sangrentos processos de (re) (des)colonização ainda em curso. Sua geografia de fronteiras retilíneas revela um discurso da segregação e da despossessão brutal.

Os cerceamentos coloniais na África apagaram de tal forma a origem multimilenária dos diferentes povos habitantes que seus universos étnicos os mais diversos, com a escravidão, foram reduzidos a um número, a cifras e, apesar das lutas de descolonização, o silenciamento étnico segue sendo uma prática naturalizada, trivializada:

> Em África, a questão indígena é especialmente delicada porque, se considerarmos que os povos indígenas são os descendentes dos habitantes originais sujeitos a processos de conquista por outras populações vindas da Europa ou de outros locais (estou aludindo indirectamente à definição mais internacionalmente aceita incorporada à Convenção 169 da OIT), chegaríamos à conclusão de que todos os africanos seriam, em grande medida, indígenas. Isto faz com que muitos Estados africanos relutem em reconhecer a existência de povos indígenas com direitos específicos, conforme reconhecidos pelo Direito Internacional, nos seus territórios. Porque é que os líderes africanos reagem desta forma? Pois bem, porque certamente não querem acrescentar mais tensões ao conflito étnico e religioso que existe em muitos países, resultado, em grande medida, do desenho de fronteiras artificiais pelos colonizadores na Conferência de Berlim realizada em novembro de 1884, e fevereiro de 1885. O reconhecimento da existência destes povos os forçaria a reconhecer os direitos coletivos que possuem no Direito Internacional. É por isso que os governos africanos são muito reticentes" (Martínez, 2022, p. 92).[1]

O conflito colonial tem um acontecimento fulcral: a invasão de uma história sobre outras histórias, soterramento de corpos e dos marcos territoriais que lhes constituíam, sobreposição de temporalidades, a interdição de formas antigas de marcar o tempo, de ritmar o cotidiano, de interagir

[1] No original: "En África, la cuestión indígena es especialmente delicada puesto que, si consideramos que los pueblos indígenas son los descendientes de los habitantes originarios sometidos por procesos de conquista por otras poblaciones que venían de Europa o de otros lugares (estoy aludiendo indirectamente a la definición internacional más aceptada incorporada en el Convenio 169 de la OIT), llegaríamos a la conclusión de que todos los africanos serían, en gran medida, indígenas. Eso hace que muchos Estados africanos se resistan a reconocer la existencia de pueblos indígenas con derechos específicos tal y como reconoce el Derecho Internacional dentro de sus territorios. 'Por qué reaccionan así los mandatarios africanos? Pues porque seguramente no quieren añadir más tensiones a la conflictividad étnica y religiosa que se vive al interior de muchos países, resultado, en gran medida, del trazado de unas fronteras artificiales por parte de los colonizadores en la Conferencia de Berlín celebrada entre noviembre de 1884 y febrero de 1885. Reconocer la existencia de estos pueblos les obligaría a reconocer los derechos colectivos que tienen en el Derecho Internacional. Por eso los gobiernos africanos son muy reticentes'" (Martínez, 2022, p. 92).

com os outros seres da biosfera. A colonização, além de uma invasão espacial, é uma intrusão que vai até as *entranhas* do corpo, penetra a *alma*; além de uma transposição de gentes no espaço - tráfico humano, confinamento, degredo -, é o aniquilamento do corpo racialmente marcado nos becos e labirintos do espaço colonial cercado, é a demarcação de uma fronteira de exclusão e esquecimento/silenciamento, segregação, marginalização, periferização dos corpos. Nos processos/focos de descolonização, a ordem neocolonial, nada obstante, segue instalando o jogo contínuo da pauperização pela subvaloração laboral.

> A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais ("territorialização") foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais [...]. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (Mbembe, 2018a, p. 39).

A assim chamada modernidade é referida por grandes movimentos de corpos humanos em viagens transoceânicas: remanescem as imagens da captura humana de gentes da África transladadas ao *Novo Mundo*.

Ao lado da deportação e do aldeamento de milhares de gentes indígenas marca um largo período de tempo, e suas consequências estão hoje vigentes como outrora, nada obstante as pequenas (mas significativas) vitórias no plano dos direitos humanos que têm sido realizadas no último século de lutas.

Com a invasão colonial, gerou-se a fuga para o interior *ermo* e selvático do continente, bem como o abandono de aldeias indígenas próximas às regiões litorâneas.

> O litoral brasileiro, particularmente a costa norte-sul que, grosso modo, equivale em extensão ao curso do Amazonas em território brasileiro, foi a região onde se implantou os primeiros núcleos coloniais e onde ocorreu, ainda no século XVI, processos depopulativos radicais que exterminaram quase toda a população aborígine. Mesmo nessa região, entretanto, conseguiram sobreviver, de alguma sorte, grupos indígenas cujos remanescentes permanecem em enclaves litorâneos: Potiguara, na Baía da Traição (Paraíba); Pataxó, em Porto Seguro (Bahia); Tupinikin, em Aracruz (Espírito Santo); Guarani, em Angra dos Reis e Parati (Rio de Janeiro), e em Ubatuba, S. Sebastião, Itanhaém, Peruíbe e Itariri (São Paulo) (Moreira Neto, 1988, p. 13).

Em diferentes contextos e épocas se deram eventos de dispersão, tal como aquilo que ficou conhecido na perspectiva da história do povo Terena como *Itahineoné ne xanehiko* que, no idioma Terena, segundo o pesquisador Luiz Henrique Eloy Amado Terena, quer dizer "Tempo do Esparramamento" (Amado, 2020, p. 62). Um desses eventos memoriais, por exemplo, refere-se à

Guerra do Paraguai (1864-1870), cuja historiografia *oficial*, segundo Amado Terena (2020, p. 64), inscreve o esquecimento da memória indígena: "Nota-se, na história oficial, que a participação indígena na guerra foi invisibilizada":

> Particularmente, desde criança já ouvia nos discursos das lideranças Terena as narrativas sobre a Guerra do Paraguai, especialmente quando da apresentação do *hiokéxoti kipaé* (dança da ema), mas também nas narrativas do cotidiano da aldeia, quando alguém se referia a determinada pessoa descendente direto de alguém que foi para a guerra defender o Brasil. Até mesmo dentro de nossa religiosidade Terena, os chamados heróis de guerra são reverenciados. Cito por exemplo Irineu, já falecido há muito tempo, mas que foi relembrado e reverenciado por Dona Inácia, anciã da aldeia Ipegue. Quando emocionada durante a gravação do CD Cerimonial Terena, gravado por Edineide Dias de Oliveira, entrou em transe espiritual. Assim, balançando seu Purungu, entoou um cântico em memória dos feitos de guerra de Irineu (Amado Terena, 2020, p. 62).

O caráter genético de apagamento dos rastros, deslocamento e dispersão induzidos pela invasão europeia sinaliza a movimentação de numerosas populações de *desplazados* ("deslocados"), fato repetido cotidianamente na história brasileira recente, naquilo que seria a marca fundadora da colonização: a tomada da terra e o jugo sobre os copos, a despossessão do *território* cultivado coletivamente (e dos territórios existenciais - marcos de referência memorial, ritualística, cemitérios, etc.), para a instalação do latifúndio e da monocultura; o espólio dos saberes locais e das mulheres, o infanticídio, a apropriação e exploração da energia laboral e do conhecimento indígena sobre o ambiente geo-ecosófico (os saberes que derivam do habitar).

> A política de aldeamento e a catequização foram os instrumentos implementados para subjugar os povos indígenas ao controle do Estado que se desenhava ao mesmo tempo que as terras originárias eram ocupadas pelos não indígenas. Ao tempo que a máquina colonial se enraizava no território, por meio de ações estatais e religiosas, expedientes normativos eram "fabricados" no intuito de legitimar a posse de não indígenas, garantindo o "sucesso" do empreendimento colonial. O sistema colonial, marcado principalmente pela implantação do processo de conquista, em que se buscou legitimar a escravização da mão de obra indígena, a "civilização" por meio da catequese e o apossamento do território, foi também um período marcado pela forte resistência indígena (Amado Terena, 2020, p. 60).

A partir da leitura desse trecho, destacamos a persistência histórica das práticas coloniais em discursos neocoloniais calcados na trivialização do sofrimento humano (Santos, 2019), que retomam, reproduzem e dão continuidade, em um novo contexto tecnocrático, ao espólio dos corpos e dos territórios das gentes, ou mesmo de comunidades numerosas, tais como os povos Warao, habitantes das margens dos *caños* – canais de água da região pantanosa do delta do Rio Orinoco, na Venezuela. Em diversos grupos, a partir da primeira década do século XXI, os Warao migram diariamente escapando da fome e da morte em seu ambiente transtornado pelos interesses e manobras do capital petrolífero, da pecuária, das madeireiras e da monocultura extensiva (Pocaterra Paz, 2004). Este, pois, o sinal de nosso

tempo – os deslocamentos em massa, os grandes êxodos – como predisse Foucault em 1979: "O problema dos refugiados é um presságio da grande migração do século XXI" (Foucault, 2010, p. 60). Quarenta e cinco anos após essa declaração, a intuição de Foucault é aterradoramente atual.

A produção de milhões de deslocados é consequência das políticas de apropriação violenta da terra por forças instituídas, com o aval da autolegitimação imposta há tempos, pelo direito imperial e, depois, pelo Estado-nação (Ratts, 2006). Como derivação desse processo, o Estado neocolonial oscila entre dispositivos legais de proteção e a conivência com o extermínio dos povos etnicamente diferenciados que habitam os territórios. As antigas colônias tornam-se independentes e as políticas governamentais reproduzem o colonialismo introjetado historicamente, política, discursiva e economicamente arraigado em práticas de homogeneização nacionalizante. As formações racistas pró status quo de classes oligárquicas vão instalando no interior do continente americano uma política da posse de terras, e uma necropolítica de exploração dos corpos. Nesse processo, as singularidades que se apresentam na relação de subsistência que milhares de comunidades desenvolveram com a terra vão sendo colocadas sob a tensão do holocausto colonial, que consiste na eliminação calculada de gentes, comunidades inteiras. Nos processos de domesticação e de cativeiro dos corpos, o latifúndio cresce como totem de poder, como centralização de um poder que, embora difuso, passa a reger as vidas dos corpos *aldeados*. A resistência ao jugo sobre o corpo ocorre em paralelo aos litígios contra a instalação do latifúndio e da monocultura escravista, pois a resistência - indígena, quilombola, etc. - é também um exercício de espacialização, de aterramento de um poder comunitário em que circulam outros tipos de relação de forças (Autor, 2023; 2024).

4 TERRITÓRIO E CONTRA-COLONIZAÇÃO: O CORPO NEGRO E INDÍGENA NA MIRA DOS CONFLITOS DE TERRA

No sistema colonial, o extermínio da vegetação para instalar o monocultivo extensivo equivale ao massacre dos corpos, ao domínio sobre as populações - animais-humanas; o controle territorial que engendra a produção de "desertos demográficos" também está na origem das povoações, vilas e cidades. Assim, a república brasileira que veio após a monarquia não constitui ruptura fundamental com as práticas de colonização, mas é, em parte, a reprodução de modelos herdados das estruturas arcaizantes - neocolonialismo. O poder do colono ainda é, absolutamente, o poder de predar. A resistência multissecular a esses processos de apagamento enfrentou conflitos reiterados com forças estatais e paraestatais.

As leis abolicionistas marcam, com a decadência do sistema escravagista, um momento em que a terra passa a ser comercializada como mercadoria no Brasil, o que se alinhava com o processo de mundialização do capitalismo.

Há 173 anos,

> O Brasil tomou uma medida que seria determinante para a sua histórica concentração fundiária. Em 18 de setembro de 1850, o imperador dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades. [...] Documentos da época hoje guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, revelam como a composição do campo brasileiro foi planejada. Os próprios senadores e deputados eram, em grande parte, senhores de terras [...]. O senador Costa Ferreira (MA), por exemplo, discursou: "Isso de repartir terras em pequenos bocados não é exequível. Só quem nunca foi lavrador é que pode julgar o contrário. São utopias. Ninguém vai para lá [o interior do país]. Ninguém se quer arriscar". O argumento dele era que os pequenos camponeses não tinham força para expulsar os indígenas e que, por isso, era natural que a terra fosse para os grandes senhores. Costa Ferreira continuou: "Existem nas províncias muitas terras, mas algumas não se acham demarcadas nem são beneficiadas porque estão infestadas de gentios [indígenas]. Nas minhas fazendas já tenho tido alguns prejuízos por essa causa em gado, escravos etc. A maior parte dos [pequenos] lavradores da minha província não lavra para o interior porque o gentio não os deixa. Mas um lavrador poderoso, logo que entra, pode beneficiar as terras. Muito lucra, pois, a nação em se venderem as fazendas nacionais a particulares que as cultivem". [...] A Lei de Terras serviu de base para que latifundiários recorressem ao governo e até aos tribunais para ampliar suas propriedades. [...] Estudiosos da questão dizem que o histórico predomínio do latifúndio levou ao surgimento dos trabalhadores rurais sem terra e tornou rotineira a violência no campo [...]. A vastidão das propriedades permitiu que os fazendeiros mudassem suas plantações de lugar sempre que determinada terra se esgotava, avançando sobre novas fronteiras agrícolas e derrubando florestas. [...] A sociedade e o Estado têm uma dívida histórica com camponeses pobres, indígenas, ex-escravos, descendentes de escravos — diz o historiador Marcio Both. — A concentração fundiária é um problema social, político e econômico que passa por toda a história do Brasil, desde a Colônia até o momento presente. É certo que, ao longo desse período, houve rupturas, como a Lei de Terras, de 1850, mas sempre com o fito de garantir a permanência daquilo que é estrutural (Westin, 2020).

Os eventos que têm sido designados "violência no campo"[2] põem à mostra a histórica aliança entre Estado e latifúndio no Brasil (Santos; Rego, p. 64). A *insistência na existência* parece ser a contramola que resiste secularmente à destruição das formas de vida indígenas. À parte o confinamento crescente das Terras Indígenas a ilhas de mata rodeadas por "desertos" de latifúndios, os inúmeros massacres e morticínios por diversas formas que tomam as políticas de morte - necropolíticas (Mbembe, 2018b) - não são capazes de desfazer os rastros dessas histórias. Os povos indígenas:

[2] No original: "Entre 1985 y 2019, se registraron 50 matanzas en todo Brasil, con 247 personas asesinadas. De este total, el estado de Pará ostenta el triste récord de 29 matanzas, es decir, 57,9% de las registradas en todo el Brasil, según datos de la CPT. Si utilizamos los datos de asesinatos por conflictos agrarios de los años de 2017 y 2018, el período contemplado por el Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazónico, se registraron 99 asesinatos en Brasil, de los cuales 80 tuvieron lugar en los estados que forman parte de la Amazonía Legal. De entre ellos, el estado que registró el mayor número fue el Pará, con 33 asesinatos en este contexto rural" (CPT, 2020, p. 64).

> Não só não desapareceram como registraram altos recordes de natalidade. A exemplo das marchas dos Guarani, dos Ofayé, dos Panará e dos Xavante, entre outros, que regressaram às suas terras contra a vontade da ditadura, índios de diversas etnias reafirmaram seu modo de vida e não abriram mão de sua terra tradicional. No papel, a previsão da ditadura era clara — e de certa maneira ingênua. Segundo o regime militar, ao conhecer o modo de vida "civilizado" naturalmente os índios deixariam suas terras, abrindo espaço para o agronegócio. Porém, graças à inesperada e às vezes violenta tenacidade deles, nada disso aconteceu. Pelo contrário, eles passaram a reivindicar a posse de outros territórios não reconhecidos pela União. O trabalho de ONGs, missionários e antropólogos pode explicar parte da mobilização indígena, mas ela simplesmente inexistiria se os principais interessados decidissem abrir mão de suas terras e tradições (Valente, 2017, p. 491).

Na era da comunicação digital a guerra continuou com outras mídias: a tática necessária implementada pela resistência indígena é a potencialização de propagação das suas vozes/imagens. A possibilidade de *transportar* a voz, de levar a palavra-imagem de um lugar a outro faz do discurso uma artimanha eficaz que pode vir a salvaguardar direitos de existir.

Nada obstante as distorções dos *meios* pelos fins, as mídias (entendidas em sentido largo) podem exercer a função de "tribuna" – testemunho público. Seja o livro de história, a literatura, a pintura ou o *rap*, seja a voz nas ondas de rádio ou o *corpo-tela* do vídeo – múltiplos suportes, o ato é basicamente um: "criar testemunhas".

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do percurso analítico empreendido, evidencia-se que a historiografia, quando tensionada pelas vozes quilombolas e indígenas, deixa de operar como mero repositório de narrativas estabilizadas e passa a constituir-se como campo de disputa epistêmica (Sodré, 2023). O corpo/discurso, compreendido simultaneamente como arquivo e território, revela-se *locus* privilegiado de inscrição das violências coloniais e, ao mesmo tempo, de emergência de práticas de contra-colonização que reconfiguram os regimes de visibilidade histórica. As experiências de fuga, aquilombamento, retomada territorial e reinscrição identitária desestabilizam a lógica necropolítica que estrutura a colonialidade do poder, e instaura outras gramáticas de existência, ancoradas na memória, na ancestralidade e na coletividade (Sodré, 2023).

Desse modo, a persistência de dispositivos neocoloniais — notadamente na concentração fundiária, na expropriação territorial e na gestão diferencial dos corpos — não anula, mas antes evidencia a continuidade histórica das resistências. Tais resistências, ao articularem saberes ancestrais e tecnologias contemporâneas de enunciação, operam uma inflexão crítica na escrita e apreciação da história, deslocando o eixo interpretativo para perspectivas situadas e insurgentes (Evaristo, 2024).

Cientes de que a memória das resistências quilombolas e indígenas é tema vasto demais para se esgotar em um artigo, buscamos *tecer rede* com as vozes insurrectas, seus atos e relatos, suas obras e

operações, produções de diversos gêneros que têm em comum a presença do traço elemental da ancestralidade invocado de múltiplas formas. Podemos dizer que o/a *ancestral* é a sua encarnação no presente da enunciação, para uma coletividade circunscrita, a quem "faz sentido" a remissão ao *ontem* como coordenada referencial para as lutas presentes.

Os arquivos coloniais contam inúmeros sinais, rastros e marcas que podem ser "lidos" de diferentes formas. O que buscaremos evidenciar, no presente estudo, é que existe um posicionamento de resistência epistêmica ao prisma colonial que ainda atravessa o modo de produção de conhecimento acadêmico, embora isto esteja cambiando com o incremento da produção de estudos, obras, objetos artísticos e teóricos feitos por negros/as, quilombolas e indígenas. Para nosso campo de estudos, é necessária a crítica dos próprios fundamentos epistemológicos que, muitas vezes, mascaram pressupostos racistas e etnocêntricos, que se imiscuem em nossa maneira de pensar, em nosso instrumental teórico, nas nossas formulações conceituais e até mesmo no vocabulário, no léxico, nas palavras que *inervam* nossa matéria discursiva, considerando o universo neocolonial como um campo semântico que muitas vezes aprisiona os significados em cadeias semióticas que têm seu lastro em complexos institucionais, linguísticos, históricos e sociológicos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Tiago Eric de. **Demarcar a terra com sangue: discurso, memória e resistência indígena**. Tese – (Doutorado). 217 f. Universidade Federal de Uberlândia – UFU, 2024. DOI: http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.353.

ABREU, Tiago Eric de. **Demarcações do dizer: linguagem, discurso e epistemologias ancestrais indígenas**. São Carlos: Pedro & João, 2026.

ABREU, Tiago Eric de; SÁ, Israel de. Memória, corpo e território. **Domínios de Lingu@gem**, v. 17, p. e1756-31, 2023. DOI: https://doi.org/10.14393/DLv17a2023-56. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/70473. Acesso em 22 jan. 2026.

AFONSO, Germano Bruno. Relações afro-indígenas: a etnoastronomia dos africanos trazidos como escravos para o Brasil. **Scientific American Brasil**, Edição Especial Etnoastronomia, n. 14, p. 72–79, 2006. São Paulo: Duetto Editorial, 2006. Disponível em: https://www.mat.uc.pt/mpt2013/files/brasil_outros_GA.pdf. Acesso em 22 fev. 2026.

AMADO TERENA, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: O despertar do povo Terena para seus direitos**. **Movimento indígena e confronto político**. Coleção antropologias, v. 15. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Atlas de Conflitos Socioterritoriais Pan-Amazônico (2017–2018)**. Goiânia: CPT, 2020. Disponível em: https://cptnacional.org.br/documento/pt-atlas-de-conflitos-socioterritoriais-pan-amazonico/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em 22 jan. 2026.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Trad. Anísio Garcez Homem. Livros & livros, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Encontros de interrogação**. Videodocumentário – (15 min.). *Youtube*, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dHAaZQPIF8I. Acesso em: 29 out 2024.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos I**: Problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria, psicanálise. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GOMES, Flávio. **Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GOMES, José Maria. (Coord.). **Lugares de memória: ditadura militar e resistências no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva. História geral da África.** Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

MARTÍNEZ, J. Daniel Oliva. **Diversidad, resistencia y utopía: los pueblos indígenas de nuestro tiempo**. Valencia: Tirant Humanidades, 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. N-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. Libby Meintjes e Renata Santini. N-1 Edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antigona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaios sobre África descolonizada**. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Mulemba, 2014.

MELLO E SOUZA, Laura de. "Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas". Minas Gerais, 1769. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

NASCIMENTO, Beatriz. "Negro e racismo". *In*: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

NÓBREGA, Maria José; PRADO, Ricardo. **A escravidão no Brasil**. Joel Rufino dos Santos. São Paulo: Melhoramentos, 2013.

POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao**. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos. FLACSO Ecuador. Quito, 2004.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Trajetórias**. *Videodocumentário* – (23 min.). *Youtube*, 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Tqt9BnrolFg. Acesso em: 29 out 2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza; MARTINS, Bruno Sena. **El pluriverso de los derechos humanos**. La diversidad de las luchas por la dignidad. Ciudad de México: Akal, 2019.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A escravidão no Brasil**. Melhoramentos, São Paulo, 2013.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Zumbi**. São Paulo: Global editores, 2012.

SILVA, Marco Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar uma quinta parte da atual população agrícola. **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 70, p. 87–107, jul. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/FmYs48dr3PBSQ9JxhrG5ckK/abstract/?lang=pt. Acesso em: 22 jan. 2026.

SILVA, Martiniano J. "Resistência dos Quilombos no Brasil Central". *In*: MOURA, Clóvis. (Org.). **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor. Uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis: Vozes, 2023.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WESTIN, Ricardo. "Latifúndios: Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios". **EL País**, 16 set. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-16/ha-170-anos-lei-de-terras-oficializou-opcao-do-brasil-pelos-latifundios.htm. Acesso em: 13 mar. 2024.