

O progresso e o estado de exceção econômico: apontamentos sobre a questão quilombola no Brasil

Andityas Soares de Moura Costa Matos¹
Jailane Pereira da Silva²

Resumo: A comunicação que se apresenta busca articular o fenômeno do progresso – aqui compreendido a partir do olhar benjaminiano, que o vislumbra como “uma tempestade que produz um amontoado de escombros” – e sua relação com o estado de exceção econômico, tomando como ponto de entrecruzamento dessa análise os territórios quilombolas do Brasil. Reconhecendo que a nossa realidade está repleta de *homines sacri*, cheia de vidas nuas e que a decisão soberana está cada vez mais privatizada pelas corporações econômicas, escolhemos os problemas enfrentados pelas comunidades tradicionais quilombolas para ponderarmos a articulação que intentamos, dado que, o quilombo, assim como as demais comunidades tradicionais, nos parece ser um celeiro fértil para analisarmos concretamente os institutos apresentados por Agamben e Benjamin, bem como avaliarmos os delírios do progresso.

Palavras-chave: Progresso – Estado de exceção econômico – Campo – *Homines sacri* – Comunidades quilombolas.

Abstract: This communication aims to articulate the phenomenon of progress – here understood through a Benjaminian perspective that conceives it as “a storm that produces a heap of rubble” – and its relationship with the economic state of exception, taking the Brazilian Quilombola territories as an intersection point of this analysis. Recognizing that our reality is full of *homines sacri*, full of bare lives and that the sovereign decision is increasingly privatized by economic corporations, we chose the problems faced by traditional quilombolas communities to ponder the intended articulation, since the quilombo, as well as other traditional communities, seems to be a fertile barn to concretely analyze the institutes presented by Agamben and Benjamin, likewise to evaluate the nonsense of progress.

Keywords: Progress – Economic state of exception – Camp – *Homines sacri* – Quilombolas Communities.

¹ Possui Graduação em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2002), Mestrado em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2004) e Doutorado em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009). Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Atualmente é Professor Adjunto IV de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (Graduação e Corpo Permanente da Pós-Graduação). Professor Visitante na Universidade de Barcelona (2015-2016). *E-mail:* andityas@ufmg.br.

² Mestra em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (2014). Bacharel em Direito pela FEAD (2012). *E-mail:* jailanesilva@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

Com o advento de uma época marcada pela globalização econômica, as considerações acerca do progresso e da garantia de direitos não podem se alienar do fato de que, com a nova geopolítica monetária, o recurso aos poderes de emergência para sanar instabilidades econômicas ganhou *status* de algo permanente. E assim o Estado acaba por «abandonar políticas sociais universalizantes em busca de equilíbrio macroeconômico» (Bercovici, 2003, p.147).

O progresso é uma tempestade que produz um amontoado de escombros, assevera Walter Benjamin em sua nona tese sobre o conceito de história.³ A crítica benjaminiana ao progresso é uma clara oposição irônica à doutrina social-democrata do progresso e segue cada vez mais presente. O atual e esgotado modelo de desenvolvimento hegemônico no mundo atualiza a todo instante a tese benjaminiana, posto que esse progresso produz milhões de vencidos, milhões de «vítimas das desastrosas políticas de desenvolvimento, concebidas em compasso megalomaniaco, executadas de maneira primária e insensível, que ao fim desenvolve pouco mais do que a fortuna e o poder dos seus mandantes» (Berman, 2007, p.97).

O ponto *célere e furtivo* ao qual volvemos nosso olhar é o quilombo. São nas comunidades quilombolas, constituídas a partir da mais variada diversidade de processos, tanto durante a vigência do regime escravocrata, que por mais de 300 anos subjugou negros trazidos da África para o Brasil, quanto após a sua abolição formal no século XIX, enfrentando as desigualdades que arrastam até o presente momento, que buscamos *atear ao passado a centelha da esperança*.⁴ Os conflitos manifestos entre os quilombolas e os manipuladores de imagens e símbolos do progresso têm na exceção econômica sua ancoragem. A economia é a bússola do progresso, seu ponto de partida e regresso.

A produção de mundo pautada no desenvolvimento econômico capitalista, numa clara ditadura dos mercados econômicos, subordina o Estado ao mercado e o força a adaptar o direito interno aos interesses do capital financeiro, flexibilizando e enfraquecendo cada vez mais as possibilidades de uma democracia real. Sem espaço nesse caminho linear rumo ao progresso do capital, as forças de resistência antagonísticas enfrentam o paradoxo da auto-afirmação identitária que, ao mesmo tempo em que lhes garante existência política, as tornam uma presa capturável pelas estruturas discursivas do Estado e suas justificativas econômicas.

Para compreender essa relação, que Agamben nomeia como *relação de bando*, analisaremos as comunidades quilombolas num breve levantamento sobre a situação desse grupo identitário frente ao cenário tempestuoso do progresso que quer

³ As teses *Sobre o Conceito de História* são «ao mesmo tempo uma síntese de todo o seu pensamento e o testemunho ansioso de um exilado no limiar da Segunda Guerra. Em uma de suas últimas cartas, ele menciona a importância epistemológica e crítica desse texto, que representa, na verdade, a tentativa de elaborar uma concepção de história, afastada tanto da historiografia tradicional da classe dominante, como da historiografia materialista triunfalista» (Gagnebin, 1993, p.15).

⁴ Em sua tese VI, Benjamin assegura que «o dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer» (Benjamin, 2005, p.65).

submetê-los ao desenvolvimentista, ao mesmo tempo em que esclareceremos o que vêm a ser as seguintes figuras: quilombo, quilombola e remanescentes de quilombo.

QUILOMBO: CAMPO E ANTICAMPO

Para o Decreto que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades (Decreto nº 6.040/2007), os grupos tradicionais são aqueles culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, 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. De modo que as comunidades quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade.

O Decreto nº 887 de 20 de novembro de 2003 fornece a conceituação jurídica das comunidades quilombolas como «grupos étnico-raciais, segundo critério de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida». A Associação Brasileira de Antropologia define as comunidades quilombolas como «grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar» (Brasil, 2004, p.10).

Além dos quilombos formados no período da escravidão, muitos foram constituídos após a abolição formal da escravatura, pois continuaram a ser, para muitos, a única possibilidade de viver em liberdade. Constituir um quilombo tornou-se um imperativo de sobrevivência, posto que a Lei Áurea⁵ deixou negros e negras abandonados à própria sorte. Nada obstante, a repressão às comunidades quilombolas se fez presente durante todo o período colonial e imperial no Brasil⁶: «os quilombos foram violentamente oprimidos por representarem uma ruptura da ordem jurídica, econômica e social vigente no período coloniais e imperial» (Brasil, 2004, p.11), não sendo diferente na realidade atual.

Os quilombos constituem-se como verdadeiros celeiros de resistência, organização e luta na defesa de um espaço conquistado e mantido através de gerações⁷: «A quilombagem foi apenas uma das formas de resistência. Outras, como o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-do-mato, o suicídio, as fugas

⁵ Lei Imperial nº3.353 de 13 de maio de 1888 que extinguiu a escravidão no Brasil.

⁶ Um exemplo ocorrido na virada do século XIX para o XX sobre terras ocupadas secularmente foi o do Quilombo de Carmo da Mata, Minas Gerais, pesquisado por Beatriz Nascimento: «forasteiros brancos vindos de São João del-Rei, à procura de terras para café e gado, apossaram-se das ali existentes, expulsando os negros e os puris – primeiros habitantes da região. Houve desde massacre até reescravização» (Leite, 2000, p. 335).

⁷ «Na época da escravidão, o quilombo passou a significar os locais de resistência nos quais os escravos buscavam refúgio, afastando-se das práticas violentas cometidas pelos senhores de engenho. O mais conhecido, Quilombo dos Palmares, ganhou fama e marcou toda uma época pelo resgate da cultura africana e pela resistência por anos às investidas organizadas pelos fazendeiros e pelo governo brasileiro» (Alves e Santos, 2008, p. 15-16).

individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas se alastraram por todo o período. Mas o quilombo foi a unidade básica de resistência do escravo» (Moura *apud* Leite, 2000, p. 335).

A palavra “*quilombo*” tem origem na língua banta e se aproxima de termos como: habitação, acampamento, floresta e guerreiro. Na região central da Bacia do Congo, significa “lugar para estar com Deus”:

«O quilombo reconstrói concretamente um tipo de organização territorial de origem africana no novo espaço denominado Brasil e funciona como uma verdadeira válvula de escape para diluir a violência da escravidão, durante os quase quatro séculos de tensões e confrontos de classes no sistema escravagista. Significa a busca por proteção e segurança, por igualdade de condições e liberdade de acesso a terra» (Anjos, 2006, p.46).

Os negros e os indígenas lutaram –desde o início da ocupação e exploração do continente– contra os vários procedimentos de expropriação de seus corpos, bens e direitos. Ilka Boaventura Leite (2000, p.334) afirma que os negros, diferentemente dos indígenas –considerados como da terra–, enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais.⁸

Estima-se que no Brasil atual existam 3.524 comunidades quilombolas.⁹ O termo *quilombo* aparece no ordenamento legal brasileiro apenas na Constituição de 1988, dando aos quilombos o caráter de “remanescentes”. Tal conceito, conforme o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, refere-se:

«Aos indivíduos agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, viviam ou pretendiam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sócio-cultural quilombola» (Brasil, 2004, p.11).

⁸ «Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil em 1850, exclui os africanos e seus descendentes que aqui moravam da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia –e denuncia–, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra. Tudo isto se esclarece quando entra em cena a noção de quilombo como forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações. O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser lembrado» (Leite, 2000, p. 334).

⁹ «Até 2002, o Governo Federal havia identificado a existência de 743 quilombos. Atualmente, em decorrência da iniciativa das comunidades quilombolas pelo seu auto reconhecimento, do fomento à ampliação e qualificação dos serviços disponíveis e da criação do Programa Brasil Quilombola (PBQ), que deu visibilidade a essa política, o número de comunidades identificadas é de 3.524, dentre as quais 1.342 foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares» (Brasil, 2004, p.8).

No Estado de Minas Gerais, consoante registros da Fundação Cultural Palmares¹⁰ e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, existem cerca de 430 comunidades de remanescentes de quilombos. Dessas, aproximadamente 80 obtiveram sua certidão de auto reconhecimento na Fundação Cultural Palmares, e apenas uma alcançou a titulação de suas terras (Alves e Santos, 2008, p.10). As comunidades de remanescentes de quilombo padecem devido à inércia do poder público na realização dos processos administrativos de reconhecimento, identificação, delimitação e titulação definitiva de seus territórios, o que os coloca na linha de fogo travada pelo progresso.

Resistentes em territórios sempre em disputa, a vida e o patrimônio cultural das comunidades quilombolas pouco ou nada significam para os grandes empreendimentos portadores do progresso, notadamente apresentado sob viés econômico. Podemos citar, a título de exemplo, que a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) –hoje chamada simplesmente de “Vale”– iniciou em 2004 a instalação, no território da comunidade quilombola de Jambuaçu em Moju no Pará, de parte da sua infraestrutura para transporte de bauxita. Tal foi executado dentro dos planos do projeto Mina de Bauxita Paragominas.

O mineroduto da bauxita atravessa quinze quilômetros de território reconhecidamente quilombola e está associado à montagem de torres de linha de transmissão de energia. O projeto em terras quilombolas prevê ainda a construção de mais três minerodutos e um segmento da ferrovia norte-sul (Marin, 2010, p. 50). Tais intervenções «provocam uma série de transformações irreversíveis nas condições de uso e disponibilidade dos recursos pelos quilombolas que experimentam a perda de terras cultivadas e aráveis, a destruição de recursos florestais [...] e a poluição dos recursos hídricos» (Marin, 2010, p. 50).

O conflito entre o modo de vida quilombola –e das demais comunidades tradicionais– e as exigências da economia capitalista tem sido um constante na realidade nacional brasileira e não é diferente para a Comunidade de Jambuaçu, que há tempos usam de muita “resistência e teimosia” para manter sua própria existência.¹¹ Ressaltamos que, em contextos de globalização econômica, a Vale possui uma «metodologia de gestão de conflitos» retirada de manuais do Banco Mundial (Marin, 2010, p.57), o que faz da resistência a palavra de ordem para a sobrevivência

¹⁰ «A Fundação Cultural Palmares é uma entidade pública ligada ao Ministério da Cultura, um órgão do Governo Federal. Sua principal finalidade é promover a preservação dos valores culturais, econômicos e sociais decorrentes da influência da população negra na sociedade brasileira. Diversas são as atribuições da Fundação Cultural Palmares. Uma das mais conhecidas é o procedimento de identificação das comunidades quilombolas. Essa identificação é realizada através da emissão da Certidão de Auto reconhecimento» (Alves e Santos, 2008, p.26).

¹¹ «Na década de oitenta (os quilombolas de Moju) realizaram ações junto com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju para impedir que a empresa Reflorestamento Amazônia Sociedade Anônima - REASA, avançasse na tomada das terras com apoio de grileiros, jagunços e autoridades corruptas. O conflito com a REASA foi marcado pelo assassinato de duas lideranças do STR do Moju e um funcionário da empresa conhecido pelo seu papel na grilagem das terras. Em setembro de 1984, duzentos homens com o rosto pintado organizaram a tomada da cidade de Moju para sustar as ações de jagunços (Sacramento, 2007; Marin, 2010; CPT, 2007; Zigoni, 2008). A empresa REASA conseguiu subtrair a metade do território quilombola e iniciou o monocultivo do dendê (CPT, 2006), empreendimento que, posteriormente, foi vendido para a MARBORGES» (Marin, 2010, p. 51).

dos quilombolas em conflito com a gigante internacional e a exceção econômica que a justifica:

«Os quilombolas constroem formas de mobilização e ações diversas de resistência, como introduzir denúncias em diversas instâncias para tornar públicos os atos da CVRD, provocar a formação de um campo de negociações, vigiar e exigir o cumprimento de termos de compromisso. Outras ações se desenvolvem no território como o fechamento da Rodovia Quilombola no trecho entre Santa Maria do Traquateua e São Bernardino durante 51 dias, derrubada da torre da linha de transmissão em 19 de dezembro de 2006, retenção de funcionários da empresa e técnicos do governo com vistas a acelerar a abertura, condução, revisão de acordos» (Marin, 2010, p. 51).

Se tivermos em mente que a Vale é uma empresa global sediada no Brasil e presente em mais de 35 países, que as ações por ela perpetradas nos territórios quilombolas contam com o irrestrito apoio dos governos estaduais e atende a uma agenda política e econômica desenvolvimentista, compreenderemos a dimensão da luta dos quilombolas. Nesta esteira, interessa-nos saber como é possível um direito constitucionalmente reconhecido ser absolutamente suspenso diante das exigências do progresso e da economia. Se, apoiados nos estudos de Agamben, aceitarmos que vivemos em situação de estado de exceção, qual é a relação que resta entre os quilombolas e a lei?

Parece-nos que enquanto aguardam a titulação definitiva de seus territórios –providência de natureza meramente declaratória de um direito preexistente–, os cidadãos brasileiros membros das comunidades quilombolas vivem como meros *homines sacri*¹², em uma clara relação de *bando*¹³. Sendo, pois, a *relação de bando* o que resta aos quilombolas, posto que, fora da lei, abandonados por ela, eles se encontram expostos e colocados em risco no limiar em que vida e direito (interno e externo) se confundem.

A disputa histórica pelo território das comunidades tradicionais no Brasil, assim como a luta dos demais grupos tradicionais, coloca em evidência a lúcida distinção de Agamben entre “Povo” e “povo”, referindo-se, respectivamente, ao sujeito político constitutivo e à classe que, de fato e de direito, é excluída da políti-

¹² Termo oriundo do Direito Romano arcaico, que nos remete à primeira vez que o caráter de sacralidade se ligou a uma vida humana, tendo sido definido nos seguintes termos: «Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro» (Festo *apud* Agamben, 2010, p.74).

¹³ «*Bando* é a tradução portuguesa do termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de banir. Como conceito, mantém íntima relação com o instituto da *Friedlosigkeit* do antigo direito germânico e a correspondente figura do *Friedlos*, que designam a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem, e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da paz assegurada por esse ordenamento. Nesse sentido, o *Friedlos* é o sem paz, o exposto às forças da natureza e à violência arbitrária de quem quer que seja» (Giacóia Junior, 2008, p. 283).

ca. Essa cisão nos faz perceber que o “povo” carrega em si, desde sempre, a fratura biopolítica fundamental. Sendo, pois, «aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído» (Agamben, 2010, p.173).

Colocando-se no limiar da disputa entre os processos múltiplos e mistos de utilização do território e de produção de vida coletiva contra a forma hegemônica capitalista de progresso e desenvolvimento técnico-econômico, os quilombolas são provas vivas de que «a obsessão pelo progresso é tão eficaz em nosso tempo porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura» (Agamben, 2010, p.174). E nesse intuito, tal projeto, por meio do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, como também transforma toda vida não adaptada em vida nua; produz em última instância um «amontoado de destroços», nas palavras de Benjamin.

Ilhados em reservas territoriais e vítimas de toda sorte de violências e massacres, os quilombolas (povo) são vistos e definidos pelos gestores do progresso, dos grandes empreendimentos, das grandes construtoras e mineradoras (ou seja, o Povo), como um entrave para o desenvolvimento local e nacional, encarnando outro conceito estudado por Agamben: o campo. Segundo Agamben (2010, p.170), o espaço político da modernidade é marcado decisivamente pelo nascimento do campo¹⁴. O campo –espaço de absoluta impossibilidade de distinção entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra– torna-se então o novo regulador da inscrição da vida no ordenamento jurídico; torna-se o sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem transformar-se em uma máquina letal.

O campo, assim como o território quilombola, é «um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é por causa disso simplesmente um espaço externo» (Agamben, 2010, p.165-166). Essa característica permite que aquilo que nele é excluído seja imediatamente «*capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão» (Agamben, 2010, p.166). Tal relação torna possível o paradoxal tratamento dado pelo governo brasileiro aos quilombolas: torná-los sacros enquanto portadores de direitos fundamentais garantidos constitucionalmente ao mesmo tempo em que declara sua matabilidade ao justificar os desmandos econômicos e privatistas que lhes ameaçam a existência.

Contudo, o gesto inicial, ontológico, de pura resistência materializada na constituição de um quilombo, reconhece que «toda situação que se opõe ao capitalismo precisa ser, já agora, realidade e presente, nunca mero projeto» (Matos, 2014, p.87) e assim, atua na produção de «um espaço em que se conjugam todas as gramáticas da resistência» (Matos, 2014, p.87). Constroem, portanto, o *anticampo*, um espaço de absoluta negação do campo, onde há «um excedente de sentido que

¹⁴ «Ele se produz (o campo) no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação» (Agamben, 2010, p.170).

aponta para um mais-além, um depois-de, uma prévia do que pode ser a superação do sistema capitalista» (Matos, 2014, p.87)¹⁵.

Todavia, reconhecer que o território quilombola é ontologicamente um *anticampo* e que, para assim permanecer, ele «deve evitar a todo custo que a insatisfação com o sistema se transforme em mercadoria» (Matos, 2014, p.87) e, ao mesmo tempo, criar categorias jurídicas para defendê-lo, é uma aporia, posto que, como já observamos, em contexto de exceção econômica os direitos são facilmente intercambiáveis por valores financeiros e estabilidade econômica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca pelo progresso possui hoje como bússola e única forma de verificação a economia, essa que é como o vento por detrás da “tempestade”, elemento que na alegoria benjaminiana impede o anjo da história de “demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços”. A obsessão pelo desenvolvimento em um cenário de profunda exceção econômica caracteriza-se pela suspensão diuturna dos direitos e garantias fundamentais com o objetivo de assegurar a propriedade privada de uns e a acumulação capitalista de outros.

Nesse cenário, os direitos quilombolas e sua própria existência podem ser vistos como integrantes de uma mera relação de *bando*, posto que abandonados pelo Estado brasileiro, que ao abolir a escravidão não impediu que os negros da senzala, ou aqueles abrigados em quilombos fossem –desprovidos que eram dos hoje chamados direitos sociais– imediatamente instalados em guetos, favelas e depois aprisionados pelo sistema penal. Agora eles se vêem capturados do lado de fora –em um processo que remete justamente à exclusão da exceção– graças à declaração de direitos contida no Art. 64 do ADCT.

Esse dispositivo constitucional, como já previra Agamben em sua definição de bando, coloca os quilombolas a mercê do Estado brasileiro, que simultaneamente dispensa e captura, protege e penalizada. Assim, reféns dessa relação originária, as comunidades tradicionais quilombolas aguardam a promessa constitucional das terras tituladas em um espaço de absoluta anomia, o campo, onde toda sorte de crimes são praticados contra eles: suas plantações são queimadas, suas construções derrubadas, suas ferramentas de trabalho destruídas e, não raramente, suas vidas são subtraídas, revelando o real caráter de sua condição humana ao ser capturada pelo direito: ser *homo sacer*.

A matabilidade e a insacricabilidade do *homo sacer* é experimentada pelos quilombolas sempre que suas vidas ficam expostas aos mandos econômicos baseados no progresso. São matáveis porque a expulsão sumária de suas terras, a redução de suas reservas, a proibição e a criminalização de suas tradições e seus meios de vida não são punidos pelo Estado se os perpetradores de tais atos estiverem

¹⁵ «De maneira semelhante ao campo, o anticampo corresponde a um não-lugar; mas não porque se retire de todos os lugares e sobreviva apenas como limite produtor da vida nua, e sim porque congrega em lugares físicos e reais os não-lugares da impossibilidade, trazendo para o mundo do *ser* não mais o *dever-ser* de uma ordem terrivelmente marcada pelo naturalismo e pelo calculismo, mas o *vir-a-ser*» (Matos, 2014, p.87).

imbuídos de “boa vontade”, ou seja, a vontade do desenvolvimento. Menos ainda se resultarem na criação de empregos e na entrada de divisas para um país que precisa estar sempre alinhado à economia global, como é o caso do Brasil. Mas são também insacrificáveis, posto que agora –capturados no bando soberano– seus direitos constituem-se como direitos humanos constitucionalmente garantidos e suas vidas se tornam “sagradas”.

Esse processo de produção de *hominis sacer* é cada vez mais facilitado pela adesão do “Povo” à política desenvolvimentista, que deseja a todo custo ver o povo purificado da exclusão originária da qual surgiu. Desejo este que, para realizar-se, coincide com a própria abolição do povo excluído, tudo isso amparado e sedimentado na exceção econômica e na gestão manipulada da população, prática exigida pelo atual paradigma biopolítico de governo. Nesse sentido, nosso desafio é encontrar caminhos navegáveis entre as condições desfavoráveis do estado de exceção econômico e a potência constituinte de *anticampos* como marca e vivência de outro mundo possível.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alves, C. e Santos, R. S. P. (2008). *Quilombos de Minas. Manual de Orientação jurídica para a criação de associações quilombolas*. Belo Horizonte: Governo de Minas.
- Anjos, R. S. A. (2006). *Quilombolas: Tradições e Cultura da Resistência*. São Paulo: Aori Comunicação.
- Benjamin, W. (2012). Sobre o conceito da história. In: W. Benjamin, ed., *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, Obras escolhidas vol.I, 8ª ed. São Paulo. Brasiliense.
- Bercovici, G. (2003). *Entre o estado total e o estado social: atualidade do debate sobre direito, estado e economia na república de Weimar*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Disponível em:
<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/2/tde-22092009-150501/pt-br.php>>. (Acesso em setembro de 2011).
- Berman, M. (2007). O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento. In: M. Berman, ed., *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia da Letras.
- Brasil. (2004). *Programa Brasil Quilombola*.
- Gagnebin, J. M. (1993). *Walter Benjamin: Os cacos da história*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Giacóia Junior, O. (2008). Sobre direitos humanos na era da biopolítica. *Kriterion*, nº 118, p. 267-308.
- Leite, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Volume IV(2), p. 333-354. Disponível em:
<http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. (Acesso em dezembro de 2012).

- Marin, R. E. A. (2010). Estratégias dos Quilombolas de Jambuaçu e Projetos da Vale S.A. no Moju, Pará. In: A. W. B. Almeida, ed., *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Território Quilombolas e(m) conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, p. 50-62.
- Matos, A. S. M. C. (2014). *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*. Rio de Janeiro: Via Verita.