

**AMEFRICANIDADE NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA: UM OLHAR PARA O
FENÔMENO NAS CIDADES GÊMEAS DE GUAJARÁ-MIRIM (BR) E GUAYARAMERÍN
(BO)**

**AMEFRICANITY ON THE BRAZIL-BOLIVIA BORDER: A LOOK AT THE
PHENOMENON IN THE TWIN CITIES OF GUAJARÁ-MIRIM (BR) AND
GUAYARAMERÍN (BO)**

**AMEFRICANIDAD EN LA FRONTERA BRASIL-BOLIVIA: UNA MIRADA AL
FENÓMENO EN LAS CIUDADES GEMELAS DE GUAJARÁ-MIRIM (BR) Y
GUAYARAMERÍN (BO)**



10.56238/MultiCientifica-070

Tiago Lins de Lima

Doutorando em Geografia

Instituição: Instituto Federal de Rondônia (IFRO) - Campus Porto Velho Calama

E-mail: tiago.lins@ifro.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2985-0194>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7288860030144571>

Josué da Costa Silva

Doutor em Geografia

Instituição: Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

E-mail: jcosta@unir.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1295-822X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8909795919185303>

Xênia de Castro Barbosa

Doutora em Geografia pela

Instituição: Universidade Federal do Paraná (UFPR), Instituto Federal de Rondônia (IFRO)

E-mail: xenia.castro@ifro.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8082-6974>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2736450812832214>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo geral refletir sobre aspectos da experiência compartilhada de luta, ancestralidade e produção cultural que conecta o Brasil e a Bolívia na fronteira representada pelas cidades gêmeas de Guajará-Mirim/BR e Guayaramerín/BO. Como objetivos específicos, busca-se: 1) Refletir sobre as relações interculturais estabelecidas na fronteira Brasil-Bolívia, no Estado de Rondônia; 2) Sumarizar as principais expressões culturais de perfil musical expressos na referida localidade e 3) Problematizar o perfil da identidade expressa no referido território. Para tanto procede-se a a pesquisa bibliográfico-documental e de campo Como resultados, pode-se afirmar que Brasil e Bolívia além de compartilharem de um mesmo continente e de um território fronteiriço de mais de três mil quilômetros de extensão, compartilham de um passado colonial marcado por experiências



históricas similares, que explicam, em grande medida os desafios de cidadania que enfrentam no presente, dentre os quais o da superação do racismo e da positivação dos direitos à igualdade e à diferença, direitos esses que tradicionalmente foram negados às populações afrodescendentes (e a seus descendentes): africanos e indígenas. Considera-se que a progressiva afirmação de uma identidade amefricana no território analisado assinala um novo momento de valorização da presença e da cultura africana/afrodescendente e indígenas nos dois países e fortalece a luta por direitos, além de manter vivas importantes expressões culturais de matriz africana, como o samba e a saya boliviana.

Palavras-chave: Fronteira. Cultura. Território.

ABSTRACT

The general objective of this article is to reflect on aspects of the shared experience of struggle, ancestry and cultural production that connects Brazil and Bolivia at the border represented by the twin cities of Guajará-Mirim/BR and Guayaramerín/BO. As specific objectives, we seek to: 1) Reflect on the intercultural relations established on the Brazil-Bolivia border, in the State of Rondônia; 2) Summarize the main cultural expressions of musical profile expressed in that locality and 3) Problematize the profile of identity expressed in that territory. For this purpose, we proceed to bibliographic-documentary and field research. As results, it can be said that Brazil and Bolivia, in addition to sharing the same continent and a border territory of more than three thousand kilometers in length, share a colonial past marked by similar historical experiences, which explain, to a large extent, the challenges of citizenship they face in the present, among which the overcoming of racism and the positivity of the rights to equality and difference, rights that have traditionally been denied to Afrodescendant populations (and their descendants): Africans and indigenous people. It is considered that the progressive affirmation of an Amefrican identity in the analyzed territory marks a new moment of appreciation of the presence and African/Afro-descendant and indigenous culture in the two countries and strengthens the struggle for rights, in addition to keeping alive important cultural expressions of African matrix, such as samba and bolivian saya.

Keywords: Border. Culture. Territory.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo general reflexionar sobre aspectos de la experiencia compartida de lucha, ancestralidad y producción cultural que conecta a Brasil y Bolivia en la frontera representada por las ciudades gemelas de Guajará-Mirim (Brasil) y Guayaramerín (Bolivia). Como objetivos específicos, se propone: 1) reflexionar acerca de las relaciones interculturales establecidas en la frontera Brasil–Bolivia, en el estado de Rondônia; 2) sistematizar las principales expresiones culturales de perfil musical presentes en dicha localidad; y 3) problematizar el perfil de la identidad expresada en el territorio analizado. Para ello, se recurre a una investigación bibliográfico-documental y de campo. Como resultados, se puede afirmar que Brasil y Bolivia, además de compartir un mismo continente y un territorio fronterizo de más de tres mil kilómetros de extensión, comparten un pasado colonial marcado por experiencias históricas similares, que explican en gran medida los desafíos de ciudadanía que enfrentan en la actualidad. Entre estos desafíos se encuentra la superación del racismo y la afirmación positiva de los derechos a la igualdad y a la diferencia, derechos que históricamente han sido negados a las poblaciones afrodescendentes (y a sus descendientes), africanas e indígenas. Se considera que la progresiva afirmación de una identidad amefricana en el territorio analizado señala un nuevo momento de valorización de la presencia y de la cultura africana/afrodescendente e indígena en ambos países, fortaleciendo la lucha por derechos y manteniendo vivas importantes expresiones culturales de matriz africana, como el samba y la saya boliviana.

Palabras clave: Frontera. Cultura. Territorio.



1 INTRODUÇÃO

Brasil e Bolívia partilham de um passado colonial que se aproxima em diversos aspectos: ambos foram colonizados por metrópoles ibéricas (Portugal, no caso do Brasil, e Espanha, no caso da Bolívia), tiveram seus territórios anexados e remodelados conforme os interesses econômicos dessas metrópoles europeias, e suas riquezas naturais e a força de trabalho de seus povos originários exploradas. No caso da Bolívia, a exploração da mão de obra indígena local, por meio do sistema de *Mita*¹ foi fundamental para o êxito do empreendimento colonial, sendo o uso da mão de obra de africanos escravizados, secundária – diferentemente do que ocorreu no Brasil, onde mais de quatro milhões de africanos escravizados foram incorporados aos diversos processos econômicos coloniais (Motta, 2022).

Esses países foram alvos de intensa violência, que se expressou de forma material e simbólica sobre os diversos aspectos da vida social. Conforme Galeano (2010), essa inserção internacional subordinada imposta aos países latino-americanos é uma das chaves explicativas da situação de dependência que expressam no presente. Assim, por força das amarras coloniais, esses países, hoje repúblicas independentes do ponto de vista jurídico, configuraram-se como sociedades de classe, de capitalismo periférico, com baixo perfil industrial e acentuada atuação como exportadoras de *commodities*. Nessas sociedades, as desigualdades sociais se estruturam sob uma matriz colonial moderna que intercruza relações de poder (Akotirene, 2019), promovendo clivagens entre nação, classe, raça, etnia e gênero. Nelas, o racismo é estrutural e atua a partir de dispositivos variados, constituindo-se em importante desafio para a construção de uma ordem social mais justa e igualitária.

Diante desta contextualização inicial, objetiva-se, neste texto, refletir sobre aspectos da **experiência compartilhada** de luta, ancestralidade e produção cultural que conecta o Brasil e a Bolívia na fronteira representada pelas cidades gêmeas de Guajará-Mirim/BR e Guayaramerín/BO; e como objetivos específicos, busca-se: 1) Refletir sobre as relações interculturais estabelecidas na fronteira Brasil-Bolívia, no Estado de Rondônia; 2) Sumarizar as principais expressões culturais de perfil musical expressos na referida localidade e 3) Problematizar o perfil da identidade expressa no referido território. **Considera-se que a relevância do estudo aqui apresentado repousa, sobretudo, em sua capacidade de contribuir para o diálogo intercultural, a valorização da diversidade e o estímulo a agências de grupos tradicionalmente marginalizados, residentes na fronteira Brasil-Bolívia.**

2 REFERENCIAL TEÓRICO

A pesquisa aqui apresentada filia-se às discussões da Geografia Cultural Crítica (Cosgrove, 2013), a qual busca evidenciar que o mundo vivido, apesar de simbolicamente constituído, é material

¹ Sistema rotativo de trabalho forçado, de origem incaica, adaptado e aplicado pelos espanhóis no contexto colonial.



e não deve negar essa característica. Por conseguinte, não é reflexo de uma consciência humana desimpedida, mas é, precisamente, o encontro coletivo de sujeito e objeto, da consciência e das limitações materiais da ordem econômica (Buttimer, 1974; Cosgrove, 2013).

De acordo com Picchi (2023), o debate acerca da cultura e a sua relação com os estudos sobre o espaço acompanha a trajetória do pensamento geográfico desde a sua origem, na Grécia Antiga. Todavia, somente no final do século XIX, na Europa, essa forma de conhecimento intitulada “Geografia Cultural” ganhou destaque. No Brasil, contudo, sua chegada foi tardia, sendo que os primeiros estudos vieram a público nos anos 1970, em um contexto de renovação e crítica às abordagens estritamente economicistas da leitura do espaço geográfico. Vivia-se, aqui, um período de censura e acirrado controle do conhecimento produzido nas universidades, de modo que superar as abordagens economicistas e lançar luzes sobre aspectos até então pouco explorados, como a cultura e os modos de vida foram atos de contestação que contribuíram para a ampliação do conhecimento geográfico.

Vinculado a esta perspectiva do conhecimento geográfico, o estudo em tela opera com os conceitos de Cultura (Cosgrove, 2013); Fronteira (Machado, 1998; Martins, 2019), Território (Saquet, 2015) e Amefricanidade (Gonzalez, 1988), categoria que aponta para a conexão entre América e África na construção de uma cultura singular que se expressa em todo o continente americano a partir da experiência da diáspora africana ocorrida na Idade Moderna, no processo de estabelecimento do sistema-mundo (Wallerstein, 2012).

Conforme Gonzalez (1988), o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a dos nascidos aqui e a dos povos originários que aqui habitavam desde antes da chegada de Colombo. O elemento em comum, que daria base para essa identidade nova, híbrida e dinâmica seria a experiência da diáspora, uma experiência histórica que, segundo a autora (*op. cit*), precisa ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada.

Em síntese, sermos amefricanos não implica em negar nossas identidades nacionais, mas reconhecer um passado colonial partilhado, cujos efeitos se desdobram no presente. Significa reconhecer que, embora pertençamos a diferentes países e sociedades, vivemos sob um mesmo sistema de dominação, em que o racismo persiste tanto na mentalidade dos indivíduos, como nas instituições e na estrutura de nossas sociedades, materializando-se cotidianamente sob as mais diversas formas de violência.

Segundo Oliveira (2025), trata-se de uma categoria político-cultural capaz de desestabilizar as estruturas eurocêntricas de poder, saber e subjetividade, na medida em que articula variadas práticas e possibilita a reconstrução de subjetividades historicamente subalternizadas. Opera, portanto, no campo da identidade, da cultura e do saber estimulando novas formas de resistência e reexistência frente aos paradigmas eurocentrados que ao longo do tempo foram impostos às sociedades coloniais.



3 METODOLOGIA

Trata-se de pesquisa qualitativa, pautada no método fenomenológico de (Hussel, 2012), que serviu de base para que autores da geografia cultural e humanista como (Yi-Fu Tuan, 2013; Eduard Relph, 1976) abordassem respectivamente a partir do conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida) a transformação do espaço em novas categorias como o (paisagem, território, lugar), e a valorização da intencionalidade da consciência, ao estudarem essas categorias a partir da relação entre sujeito e objeto, das experiências humanas, sejam elas individuais ou coletivas e os seus significados para a construção do mundo vivido.

No que se refere à aquisição dos dados, esta foi procedida mediante observações em campo, análise documental e entrevistas. As observações em campo foram realizadas no período de janeiro de 2023 a fevereiro de 2025 nas cidades gêmeas de Guajará-Mirim e Guayaramerín, em Rondônia. Os registros de campo foram compostos por nomes de pessoas, endereços, as datas das abordagens realizadas, as impressões sobre o território e as impressões dos pesquisadores durante as vivências em campo, em um esforço de apreensão fenomenológica.

As entrevistas foram conduzidas em abordagem dialógica, observando as etapas da Moderna História Oral definidas por Meihy (2005). Neste artigo, optamos por trazer excertos de apenas três das entrevistas realizadas, sendo estas as que melhor colaboraram para a compreensão do fenômeno estudado. Destaca-se que foi oferecido aos participantes da pesquisa a possibilidade de uso de pseudônimo para preservação da identidade, mas todos escolheram apresentar-se com seus próprios nomes.

No que concerne à análise dos dados, esta foi elaborada por meio da triangulação dos dados empíricos, obtidos na pesquisa de campo, com os dados documentais e a literatura pertinente ao tema.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Com base na Portaria nº 125, de 21 de março de 2014 (Brasil, 2014), Guajará-Mirim em Rondônia/BR e Guayaramerín, no Departamento de Beni/BO são cidades gêmeas, o que implica dizer que correspondem a áreas de especial interesse de seus governos quanto à segurança, proteção e soberania nacional, além de catalisarem grande diversidade socioeconômica e cultural. Segundo definição de Machado (2005), cidades-gêmeas são núcleos urbanos localizados de um lado e de outro do limite internacional cuja interdependência é, muitas vezes, maior do que de cada cidade com sua região ou com o próprio território nacional, formando uma conurbação ou ocupando posições simétricas à linha divisória. Cidades dessa tipologia têm potencial de atuar como nódulos articuladores de redes locais, regionais, nacionais e transnacionais.

Dentro desse limite territorial de faixa de fronteira estabelecido pelos dois países, brasileiros e bolivianos convivem diariamente, construindo suas histórias e identidades culturais. Para entender



melhor suas dinâmicas socioculturais e econômicas é pertinente um olhar mais detido ao seu território e à sua história.

Guajará-Mirim se estende por uma área territorial de 4.046,189 km² e conta com uma população 41.904 habitantes (IBGE, 2022). Desse total, 51,2% homens, 48,8% mulheres, e no que se refere à autodeclaração étnico-racial, 58,5% se declarou Parda, 32,8% Branca, 6,5% Preta, 1,4% Indígena, 0,8% Amarela.

A maioria dessa população reside na área urbana (88,4%), contra 11,6% que habita a zona rural, e no que se refere à densidade demográfica, esta está calculada em 10,36 hab/km². O município brasileiro enfrenta, atualmente, estagnação econômica e menor projeção de crescimento que Guayaramerín, apesar de se constituir em Área de Livre Comércio, capaz de oferecer redução ou até mesmo isenção de determinados tributos.

A Área de Livre Comércio de Guajará-Mirim (ALCGM) foi criada pela Lei nº 8.210/1991 e regulamentada pelo Decreto nº 843, de 23 de junho de 1993, para impulsionar o desenvolvimento da região de fronteira, estimular a importação e exportação e fortalecer relações com a República Plurinacional da Bolívia. A ALCGM é atrativa de turistas brasileiros que procuram a cidade para comprar produtos importados a um menor preço, como bebidas, perfumaria e medicamentos.

Guayaramerín, por seu turno, conforme dados de seu último Censo Demográfico, tem uma população de aproximadamente 39.010 habitantes (INE, 2012), da qual mais de 88% reside na zona urbana. E no que se refere ao sexo, sua composição é de 50,6% de homens e 49,4% de mulheres. O município conta com uma infraestrutura urbana mais favorável ao turismo do que seu par simétrico no Brasil, dispondo de consulado, aeroporto, restaurantes, praças, clubes e museu. Além das compras, o turismo de pesca é outro fator atrativo de turistas a Guayaramerín. A grande diversidade de peixes e a beleza dos rios encantam tanto os moradores locais quanto os de fora.

A dinâmica espacial na referida zona de fronteira é marcada por relações econômicas formais (controladas por alfândegas) e informais (incluindo o comércio ilegal) e intensa migração pendular, motivada, sobretudo, por necessidades de trabalho e estudo. Embora não tenhamos conseguido levantar dados oficiais de quantos brasileiros trabalham na Bolívia, e vice-versa, (uma vez que a maior parte desses trabalhos se inscreve sob o signo da informalidade), durante o trabalho de campo, percebemos intenso fluxo de mulheres bolivianas que trabalham como empregadas domésticas, babás e cuidadoras no Brasil, assim como de homens bolivianos empregados em ofícios relacionados ao transporte, à navegação e a representação comercial no Brasil.

Por outro lado, notamos, também a travessia de brasileiros para atuar no setor madeireiro e de mineração no país vizinho, e de estudantes brasileiros que, atraídos pelo valor acessível das mensalidades, optam por cursar medicina naquele país. De igual modo, há estudantes bolivianos que estudam no Brasil, seja na Universidade Federal de Rondônia (UNIR), seja no Instituto Federal de



Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia. (IFRO). Percebemos, portanto, durante o trabalho de campo, que brasileiros e bolivianos atravessam diariamente o território usado dos dois países para realizarem atividades econômicas e socioculturais.

Do ponto de vista espacial, é pertinente frisar que ambas as cidades se situam em áreas dotadas de redes urbanas espaçadas e, por conseguinte, com baixa densidade. Além do que, ocupam áreas periféricas no estado/departamento de seu respectivo país, e o estado/departamento no qual se situam são também periféricos, o que levou a serem consideradas como “periferia da periferia” (Silva; Diniz, 2019, p. 182). São cidades amazônicas muito peculiares, que precisam ser compreendidas em suas próprias dinâmicas e espacialidades, em observação à cultura e às lógicas próprias nas quais estão inseridas. Considera-se que para entender as especificidades da fronteira aqui estudada, faz-se necessário contextualizar seu processo histórico de formação.

4.1 UM OLHAR PARA A HISTÓRIA

Guajará-Mirim e Guayaramerín se destacaram ao longo do século XIX e na primeira metade do século XX como áreas de extração de castanha e látex. Os primeiros registros sobre elas, contudo, datam do período colonial e foram feitos por religiosos católicos que empreenderam missões em suas localidades.

Primeiramente, cabe destacar que, com base no Tratado de Tordesilhas, as terras que hoje integram os municípios de Guajará-Mirim e Guayaramerín pertenciam à Coroa Espanhola. A administração colonial do Alto Peru (como era denominado o que é hoje a República Plurinacional da Bolívia) era exercida com o apoio da Igreja Católica, que por meio de missões e colégios, convertia e preparava indígenas para o trabalho na mineração de prata, em Potosí, assim como para os demais ofícios necessários à vida da Colônia. Somente na região de *Mojos* (que corresponde atualmente ao departamento do Beni, na Bolívia – departamento onde se localiza Guayaramerín) havia 23 missões religiosas católicas.

Embora pertencesse à Espanha, esse território era frequentemente atravessado por bandeirantes portugueses, que realizavam expedições para captura de indígenas e de escravos fugitivos (bandeirismo de apresamento), para procura de ouro e metais nobres (bandeirismo de prospecção) e para o comércio de víveres (monções). Cabe destacar, contudo, que durante os anos de 1580 e 1640, as Coroas portuguesa e espanhola estiveram unidas sob o domínio real da Espanha – período conhecido como União Ibérica - e por essa razão, as fronteiras coloniais se tornaram difusas, favorecendo a penetração dos portugueses em áreas que, pelo Tratado de Tordesilhas, pertenciam à Espanha. Odavia, após o fim do período filipino, esses atravessamentos por territórios de domínio espanhol passaram a ser vistos com suspeita. Cada um, para assegurar seus domínios territoriais investiu em missões religiosas, fortificações e patrulhamento dos rios.



O trânsito de portugueses pelo território espanhol no Novo Mundo se tornou mais intenso a partir da descoberta de ouro em Cuiabá, em 1718 e da descoberta de ouro às margens do Rio Guaporé, em 1736. A ocupação dessa parte da Amazônia Ocidental foi marcada, ao longo do século XVIII pelas disputas de interesses entre portugueses e espanhóis pelo controle do território, uma vez que controlá-lo significava assegurar o domínio sob as ricas jazidas auríferas.

Indígenas e africanos foram decisivos para a defesa da fronteira e para a diversa gama de atividades econômicas que tiveram lugar durante o período colonial. Sua mão de obra foi empregada de forma compulsória em regimes opressivos. Trabalhavam na mineração de ouro no Brasil, de prata no Alto Peru (atual Bolívia), na agricultura, na construção de fortés e fortins e nas diversas atividades domésticas e urbanas das vilas e cidades em formação, ao passo que o colonizador nada fazia a não ser explorá-los e buscar estratégias para manter e ampliar seus privilégios. A imposição de um novo sistema de regras, a inculcação de valores e a apropriação do trabalho de terceiros foram decisivos para que os colonizadores se mantivessem em posição de domínio.

No Alto Peru, o sistema de *Mita*, presente na cultura incaica pré-colombiana foi apropriado pelos colonizadores espanhóis, estabelecendo um rodízio de trabalhos obrigatórios e extenuantes, que levou à dizimação de milhares de indígenas. Não menos arbitrário era o sistema de *Encomienda*², e mesmo em períodos mais recentes e após a independência política da Bolívia, a exploração da mão de obra indígena se fez presente, levando à morte número incalculável de pessoas, numa clara demonstração do que Agamben (2007) denominou de poder soberano – e que se refere ao poder do Estado de matar e deixar viver – e que Mbembe (2018) denominou de necropolítica.

No que se refere à exploração da mão de obra indígena na Bolívia após sua independência, Camacho (2010) explicou que no auge da produção da borracha na região do Beni, no período entre 1860 a 1890, indígenas da etnia mojos eram recrutados à força para executar o perigoso trabalho de transporte do látex pelos rios amazônicos. Esse trabalho era feito em embarcações precárias, movidas a remo:

El rio Mamoré era la via de salida de las bolachas de goma hacia el Amazonas en embarcaciones movidas a remo que atravessavam 19 cachuelas. Em cada tumbo, en cada correnteza quedaban sepultados los remeros indígenas. El paludismo y el ataque de las tribus bravias del Madera ocasionaban mas muertes (Camacho, 2010, p.54).

As necropolíticas operam, em nome do capital e da manutenção de dada ordem de poder, a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2018, p. 10), e o racismo e o preconceito social são a argamassa ideológica que condensa sua operação.

² Sistema por meio do qual os indígenas eram obrigados a pagar tributos e realizar trabalhos de interesse do colonizador (*encomendero*) em troca de proteção contra indígenas de etnias inimigas e outros colonizadores.



Por força dessa argamassa ideológica esses povos, de variadas etnias e procedências geográficas, manifestaram comportamentos contrastantes, ora demonstrando subsunção e fidelidade aos seus senhores, assimilando seus valores e ideais, ora se rebelando contra eles e buscando uma vida livre nos quilombos, *palenques* e *cumbes*³.

Na Bolívia, embora a marronagem⁴ estivesse presente, não há registros da existência de cumbes e palenques⁵, como em outros países da América do Sul e Central, ou de quilombos, como no Brasil. Todavia, tanto os nativos quanto os africanos transplantados para lá no contexto da diáspora do período moderno, resistiram de formas variadas à escravidão, tanto por meio de sedições e revoltas, como de agências culturais diversas, que culminaram em uma cultura híbrida e dinâmica.

Para Moura (2021), a marronagem nos outros países do continente americano e a quilombagem no Brasil eram frutos das contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, como conflito social, sinalizando a recusa desse sistema por parte dos escravizados.

No Brasil, são diversos os registros de quilombos, estando estes presentes em quase toda a extensão do território nacional. Segundo Moura (2021, p. 24):

O quilombo marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional. À medida que o escravismo aparecia e se espalhava nacionalmente, a sua negação também surgia como sintoma da antinomia básica desse tipo de sociedade.

A dispersão de quilombos foi proporcional à extensão do escravismo no Brasil, que aqui se consolidou como um modo de produção próprio: o escravismo moderno. Insta reconhecer que aqui a escravidão perdurou por quase 400 anos e que somos o país que mais recebeu africanos da diáspora: 4,86 milhões, segundo o *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (*SlaveVoyages.org*).

Na fronteira com a Bolívia, na região do Vale do Guaporé foi instalado o quilombo do Quariterê (ou do Piolho, como também ficou conhecido), o qual foi liderado por Teresa de Benguela e seu esposo, e reuniu centenas de africanos e indígenas que lutavam pela liberdade. Esse quilombo, assim como os demais que ganharam forma no território brasileiro, e assim como os *palenques* e *cumbes* que tiveram espaço nos territórios colonizados pela Coroa Espanhola são expressivos da organização da luta liderada pelos africanos da diáspora. Materializam sua capacidade de sonhar, de criar e conviver, contrapondo-se aos parâmetros da sociabilidade imperante no sistema colonial. Cabe enfatizar que

³ Os três termos se referem a redutos de resistência à ordem colonial e foram constituídos por africanos, afrodescendentes, indígenas e, em menor proporção, por pessoas brancas e livres que desejam uma vida livre das amarras coloniais.

⁴ Movimento de escravizados (que também podia envolver indígenas e pessoas brancas e livres) que buscavam escapar das dominações coloniais, no contexto da colonização da América pelos espanhóis. Equivalente a Quilombagem no Brasil.

⁵ A Bolívia contou, predominantemente, com a mão de obra de indígenas para as atividades econômicas do período colonial, sendo que a presença de africanos escravizados não ultrapassou os 25.000 – o que é pouco, se comparado com a quantidade que ingressou nos portos brasileiros (quase cinco milhões) e pode ser um dos fatores de explicação para a menor quantidade de registros sobre seus movimentos formais de resistência.



nessas sociedades de resistência, conviviam africanos, indígenas e outros trabalhadores pobres que desejam uma vida melhor.

Mas os quilombos, *palenques* e *cumbes* não foram as únicas expressões da resistência africana e afroindígena na América. Essa resistência se deu também por varias estratégias culturais, marcadas por apropriação, hibridismo e ressignificação.

Segundo Gilroy (2001), por meio do sincretismo religioso, como o Candomblé no Brasil ou a Santería em Cuba, da música, da culinária e da língua, os africanos vítimas da diáspora criaram uma rede transnacional de intercâmbios culturais que contribuiu para manter vivas as suas memórias, tradições e culturas. Para isso usaram os expedientes das negociações e das adaptações ao novo contexto. A essa rede de relações Gilroy (*op. cit.*) denominou de “Atlântico Negro”.

Do encontro de culturas e tradições africanas com as culturas e tradições existentes no continente americano foi possível a construção de uma identidade singular, denominada por Gonzalez (1988) de “amefrikanidade”, termo que concentra destacada força política, na medida em que aponta para referências que o colonialismo buscou desqualificar e destruir: os povos de América e de África. Conforme Oliveira (2025), amefrikanidade é uma categoria que denota uma prática político-cultural de resistência e afirmação das identidades afrodescendentes nas Américas, favorecendo o entendimento de que o colonialismo não se limitou à ocupação territorial, mas instituiu formas duradouras de dominação simbólica que ainda estruturam o saber, o poder e o ser, e que se expressam de modo estrutural nas sociedades latino-americanas.

4.2 AMEFRICANIDADE NA FRONTEIRA

Como se viu até aqui, as relações entre indígenas e africanos na fronteira Brasil-Bolívia tiveram início ainda na Idade Moderna, com maior intensidade em períodos como o da instalação das missões jesuíticas, da construção de fortés, como o Real Forte Príncipe da Beira, e os dois ciclos da borracha.

As relações entre eles estabelecidas eram complexas, sendo marcadas tanto pela solidariedade, em que indígenas ajudavam os africanos fugitivos, transferindo-lhes técnicas de sobrevivência na floresta, e conviviam com eles em quilombos; como era marcada por conflitos e guerras para a defesa de seus territórios e recursos, ou para a defesa dos interesses de seus senhores, dada a incorporação de valores e crenças europeias, por força do trabalho de catequização que lhes foi dirigido (Volpato, 1996).

Essas relações permanecem complexas. Abertura e fechamento, rivalidade e solidariedade, colaboração e emulação foram pares dialéticos observados no trabalho de campo realizado. Nos momentos festivos, contudo, solidariedade, cooperação e amizade se mostraram presentes de modo vívido, irmanando os habitantes da fronteira, e nesse momento, embora suas identidades nacionais sejam mantidas (continuam a ser brasileiros e bolivianos), elas se deslocam para dar espaço a uma



terceira, que denominamos aqui de “ameficana” – embora nem todos tenham conhecimento do termo e nem todos se denominem como tal.

Essa identidade, menos nomeada do que expressa em gestos e performances culturais, se torna pública por meio da música, da dança, da religião, do compartilhamento de uma história comum de lutas e resistência, do reconhecimento acerca da contribuição (pretérita e presente) de indígenas e africanos e da percepção de uma ancestralidade que sustenta quem são no presente e a posição que ocupam. Progressivamente, os elementos afro-brasileiros, afro-bolivianos e indígenas que constituem seus corpos, suas formas de se comunicar e seus modos de vida se tornam públicos, possivelmente em razão da existência de políticas de identidade nos dois países (Brasil e Bolívia) que as reconhecem como componentes da formação da identidade nacional. No caso da Bolívia, merece destaque a aprovação pelo presidente Luis Arce, do Projeto de Lei 624/2024 (Bolívia, 2024), que almeja estabelecer o “Segundo Decênio do Pueblo afro-boliviano 2025-2035”, uma vez que o primeiro decênio, em que pese os compromissos do governo boliviano com a população afro-boliviana, não foi suficiente para lhe assegurar o pleno acesso aos direitos econômicos, sociais, culturais, civis e políticos demandados.

Sabe-se, contudo, que nem sempre os afrodescendentes desfrutaram de condições favoráveis para se expressarem, e que houve diversas ações orientadas ao branqueamento e ao apagamento de suas identidades e culturas, ações essas que têm como matriz de explicação a própria colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005; Mignolo, 2010; Maldonado-Torres, 2022), pois embora os regimes coloniais sobre o Brasil e a Bolívia tenham se encerrado, a colonialidade persiste até os dias atuais, mediante crenças, valores e símbolos que perpassam os campos da cultura, da economia, da política, e da própria subjetividade dos sujeitos.

A persistência da colonialidade levam pessoas e instituições a privilegiarem elementos de origem europeia em detrimento dos de procedência africana ou do próprio continente Americano, e tais atitudes, longe de expressarem mera preferência, configuram-se como atos violentos, na medida em que reificam preconceitos e discriminação promovem hierarquizações sociais e a marginalização dos segmentos étnicos que não expressam a cor, a cultura e os traços fenotípicos que erigiram como “padrão”.

A identidade ameficana na fronteira Brasil-Bolívia observada, é uma identidade em construção, relacional, negociada e em movimento. Ela se afirma como síntese em constante transformação, produto das variadas histórias, culturas e tradições que aqui se encontraram a partir da travessia do Atlântico (Gilroy, 2001). E assim como ocorre em outros pontos do Globo, conforme evidenciou Hall (2006), a identidade cultural aqui referida não é fixa e se mostra em interlocução com diferentes posições, retirando sua seiva de diferentes tradições culturais e dando a ela novos significados.



É uma identidade que opera tradição e tradução e que se inscreve na luta pela positivação dos direitos humanos fundamentais, incluindo os de moradia, saúde, educação, trabalho, e os direitos à cultura. Revela, por conseguinte, um caráter político, posicional e conjuntural, indicando, longe de qualquer essencialismo, uma formação em e para um tempo e espaço específico. Trata-se, portanto, de uma identidade que se equilibra na batalha pelo direito à igualdade (igualdade de tratamento, de oportunidade, de participação na cidadania) e pelo direito à diferença, entendido como reconhecimento das características específicas que constituem a cada um, e que lhe torna único, e do atendimento das demandas que lhe são exclusivas. Nesse sentido, a positivação desse direito implica em reconhecer que há demandas específicas dos brasileiros e bolivianos – amefricanos, que habitam a fronteira, e que além das políticas públicas universais destinadas a atender a todos - e que são um dever dos Estados nacionais -, são necessárias, complementarmente, políticas específicas que reduzam suas vulnerabilidades e possibilitem a afirmação de sua cultura, de suas diferenças e modos de vida.

Nesse contexto, considera-se urgente o enfrentamento do racismo e da discriminação étnico-racial, pois tais práticas permanecem como sérias barreiras à afirmação dessas identidades e à própria vida dessas pessoas. Coaduna-se, portanto, com Gilroy (2001), para quem a identidade cultural dos descendentes de escravos africanos não pode ser dissociada da experiência da escravidão e do racismo, nem tampouco pode se restringir aos particularismos nacionalistas. Coaduna-se também com Akotirene (2019), que aponta para a necessidade de que o enfrentamento político ao racismo e às demais formas de violência considerem as interseccionalidades entre nação, raça, etnia, classe e gênero.

4.3 DAS RODAS DE SAMBA ÀS RODAS DE LA SAYA

As rodas de samba marcam presença nas cidades gêmeas de Guajará-Mirim e Guayaramerín. No cair da tarde e noite à dentro, sua melodia pode ser ouvida de longe, sobretudo nos finais de semana, onde cumpridos os compromissos que asseguram a subsistência, sambistas e apreciadores do samba, de ambos os lados da fronteira se reúnem para espalharem, se socializar, partilhar as dores e alegrias da semana e conversar sobre os mais diversos assuntos, do futebol à política, da religião à toada, passando por criação dos filhos, mudanças climáticas e o preço da carne...

Nas rodas de samba da fronteira, pessoas de todas as procedências étnicas se encontram, se aproximam, são acolhidas. Algumas preferem ficar de fora da roda, apenas observando, apreciando o som. Outras, sem conseguir controlar os pés, que voluntariamente desejam sambar, entram logo na roda e se elevam pelo ritmo contagiante, que mescla elementos da cultura africana, europeia e latino-americana.

As letras das músicas são conhecidas por todos, pois tocam nas rádios que são escutadas nos dois países, seus cantores passam na televisão, estão nos discos antigos, no Youtube, no Instagram... E



longe de ser um fenômeno de velhos, crianças e jovens também se aproximam, se interessam pelos instrumentos, se envolvem pela melodia e pelo clima de descontração e alegria. As rodas de samba são inclusivas e promovem o encontro de pessoas de variadas idades, classes sociais, procedências geográficas e gerações.

A roda de samba, negra em sua origem, multicolor em sua interface contemporânea, é fruto de um saber ancestral afrodiáspórico (Azevedo, 2018) e se revela como manifestação primeira do samba, uma vez que precede a todas as outras dimensões do samba: as escolas de samba, o carnaval, o pagode, os *shows* comerciais, sendo uma expressão de resistência cultural. É por meio dela, nesses espaços informais de educação para a diversidade, que muitas crianças e jovens tomam as suas primeiras lições de educação musical e aprendem a tocar um instrumento: pandeiro, tamborim, surdo, cuíca, agogô, tantã, reco-reco, frigideira, repique de mão, timba, chocalho, cavaquinho e violão. São muitas as opções e é difícil não se encantar por pelo menos um deles. E como a roda de samba é democrática, acolhedora e educativa, não é preciso ser *expert* para entrar. Quem desafinar será corrigido com carinho e poderá recomeçar, assim como poderá sair e voltar outra hora.

A roda de samba tem lugar para todos, mas nela, os mestres são reconhecidos e valorizados. A chegada de um musicista profissional vindo do país vizinho, de um compositor de destaque ou de um intérprete notório é aguardada com ansiedade e sua chegada é celebrada. Pessoas atravessam a fronteira para apreciar as apresentações desses mestres.

Pactuar agendas para ter um desses músicos virtuosos (muitos dos quais profissionais) não é tarefa fácil, pois geralmente eles têm compromissos fixos com bares, clubes e casas de *show*, mas quando esse encontro ocorre (e vimos isso tanto em Guajará-Mirim quanto em Guayaramerim) é motivo de grande alegria. E estes profissionais, sem demonstrar vaidade, agradecem pelos aplausos e entram logo na roda para fazer o que gostam de fazer: samba de primeira qualidade.

Muitos brasileiros ainda podem pensar que samba de qualidade só existe no Rio de Janeiro, uma vez que houve todo um trabalho de difusão cultural que o vinculou à cidade maravilhosa, e nela, de fato, transitaram e transitam sambistas de inquestionável talento, como Cartola, Beth Carvalho e Paulinho da Viola, além das escolas de samba mais tradicionais do Carnaval brasileiro, mas na Amazônia, na fronteira rondoniense entre o Brasil e a Bolívia o samba também está presente e se expressa como de excelente qualidade, tanto em melodia, como em harmonia, ritmo e letra. Na fronteira, ele também se hibridiza com outros ritmos, em espacial o pagode, gênero que é bastante popular na Bolívia:

Pela fronteira, a gente tem que diversificar, a gente faz até pagode em castelhano, porque às vezes nós somos exigidos lá na Bolívia, para tocar. Eles pedem muito Raça Negra, a gente toca Raça Negra, mas toca também as bandas de pagode deles, como a Los Pasteles. Fazemos aquele portunhol, e eles gostam, e pedem mais! A contratação da gente é mais por causa disso: a gente faz aquela salada, pega um sertanejo e transforma num *pagonejo*, pega um Reginaldo



Rossi faz em ritmo de pagode ou samba (Mestre Betto do Cavaco. Entrevista concedida a Tiago Lins de Lima em fevereiro de 2023).

Depreende-se, portanto, que embora o sertanejo e o brega também estejam presentes, o samba e o pagode dialogam melhor com as expectativas dos bolivianos residentes na fronteira, possivelmente por força de sua difusão internacional que vem ocorrendo desde a era do rádio. Depreende-se, ainda, que as diferenças linguísticas não impedem a comunicação e expressão cultural entre os moradores da fronteira. O “portunhol”, fenômeno linguístico típico da fronteira, derivativo das línguas portuguesa e espanhola assegura uma comunicação funcional entre os cidadãos dos dois países, ao menos nos ambientes em que prevalece a oralidade e a informalidade, como é o caso das rodas de samba e dos bares.

No que se refere à hibridização do gênero musical samba nas referidas cidades gêmeas, o estudante Gabriel dos Santos Rodrigues assim avaliou:

Fiquei feliz de ver que aqui na Bolívia também tem samba, e que também tem Carnaval, só que aqui eles incorporaram uns instrumentos a mais. Eles incluem também os metais: clarinete, trompete, trombone, e de vez em quando também entra uma flauta andina no meio, mas o objetivo é o mesmo: festa, alegria! (Gabriel dos Santos Rodrigues. Entrevista concedida a Tiago Lins de Lima em fevereiro de 2023).

O samba cumpre função socializadora, de integração cultural e de suporte para as identidades afrodescendentes. Nascido das rodas de amigos, se estende para outras formas, como o Carnaval, festa que reúne brincantes de ambos os lados da fronteira, os quais organizam blocos e desfiles, e se divertem jogando água e farinha de trigo uns nos outros - à semelhança do que ocorria nos primórdios da difusão dessa festa no Rio de Janeiro, quando não havia ainda carros alegóricos e grandes escolas de samba.

Assim como o samba está para os brasileiros (enquanto elemento referencial de sua cultura e identidade), a *saya* está para os bolivianos que reconhecem a presença afro-indígena em sua formação cultural.

Segundo Herrera (2018), *la saya* é uma expressão musical dos afrodescendentes da Bolívia, e envolve dança, canto, ritmo e poesia, servindo de “suporte para diversos fins, especialmente as construções de identidade, as demandas sociais, a articulação da memória e o fortalecimento da comunidade afroboliviana” (Herrera, 2018, p. 18).

Do ponto de vista instrumental, a *saya* é praticada com três tipos de tambores: o tambor maior, o tambor menor e o gangingo – tocados com baquetas; além da guancha (espécie de reco-reco) e de “cascabeles” (chocalhos amarrados ao tornozelo dos dançarinos, que imitam o som da cobra cascavel), ou apenas amarradas ao tornozelo do “capataz”, dançarino que guia o grupo com o uso de uma sineta e um chicote.



No que se refere à expressão vocal, há pontos cantados em solo e pontos cantados em coro - esses últimos, como resposta às questões apresentados pelo primeiro (solista), como em um diálogo. Quanto às temáticas abordadas, ganham destaque as sociais, como a escravidão dos africanos e indígenas no período colonial, a memória ancestral e a luta contemporânea por direitos. Embora se trate de uma expressão cultural originária da região de Yungas, próxima a La Paz, desde os anos 1980 ela tem de se difundido por todo o território Boliviano (Umezaki, 2022), e mesmo fora dele, como em São Paulo, na região da Kantuta (bairro Pari), onde vive uma grande comunidade de bolivianos (<https://www.boliviacultural.com.br/la-saya-no-coracao-de-sp/>).

Em Guajará-Mirim e Guyaramerí, durante o trabalho de campo, não presenciamos nenhuma apresentação autointitulada de *saya*, mas notamos a presença de diversos de seus elementos em desfiles públicos, como no do dia da Independência da Bolívia (6 de agosto), onde mulheres e meninas desfilam com diversos elementos que lhe são característicos, como a pollera (saia boliviana colorida, de duas ou três camadas, bordada com fitas coloridas), os chocalhos nos pés. Conforme Herrera (2018), a *saya* está muito presente em comemorações públicas, e pode ser encontrada também no calendário litúrgico católico, como na festa de São Benito, no tempo pascal.

Sua emergência no espaço público ao final da década de 1980 - após séculos de silenciamento -, foi de grande relevância para a valorização da cultura afro-boliviana e indígena e para o reconhecimento estatal de uma identidade afro-boliviana, a qual, embora minoritária do ponto de visto do quantitativo de pessoas, se tornou amplamente conhecida e ganhou espaço na própria constituição do estado plurinacional da Bolívia.

Assim como o samba, a *saya* reafirma o lugar do negro na construção da identidade nacional boliviana, apontando, também para a importância dos povos originários andinos. São formas culturais híbridas, derivativas do colonialismo moderno, constituídas a partir de matrizes que se encontraram, se transformaram, irreversivelmente, e se reinventaram criativamente em solos da América do Sul.

5 CONCLUSÃO

Brasil e Bolívia compartilham de uma fronteira de 3.423 km de extensão e de um passado colonial de exploração e violência, que lhes inseriram na ordem internacional como países de capitalismo periférico, dependentes e subdesenvolvidos. Ambos são países marcados por desigualdades socioeconômicas, na qual o racismo se conecta a outras formas de violência, tolhendo oportunidades e direitos.

Suas mazelas sociais se explicam, em grande medida, por seu passado colonial, no qual a expansão do capitalismo mercantil liderada por Portugal e Espanha ocasionou a desterritorialização de povos do lado de cá e do lado de lá do Atlântico, modificando de modo irreversível a vida dessas populações diáspóricas: africanos escravizados e sujeitados ao tráfico transatlântico, e indígenas de



centenas de etnias, deslocados, escravizados e mortos no próprio continente em que habitavam - depois (após sua libertação política), incluídos de modo precário (marginal) às sociedades dos dois países. Outra chave explicativa encontra-se na persistência da colonialidade, ou seja, na manutenção de lógicas, mentalidades e estruturas de poder ainda de viés colonial e eurocêntrico, que perpassam as diversas relações sociais, inclusive as relações de poder e de produção do conhecimento.

Nas cidades gêmeas de Guajará-Mirim/Guayaramerim o progressivo conhecimento acerca desse passado colonial compartilhado (com suas especificidades, diferenças e semelhanças) tem redirecionado o olhar da população local para a contribuição dada por africanos e indígenas na formação econômica e cultural dos dois países e ensejado a expressão de uma identidade híbrida, relacional e de forte componente político: a identidade amefricana (Gonzalez, 1988). Essa identidade é produto do encontro de culturas e tradições africanas e nativas da América do Sul que são ressignificadas no presente, dando sentido a novas lutas políticas.

Essa identidade amefricana que emerge nas cidades gêmeas de Guajará-Mirim se expressa e se fortalece por meio de performances culturais variadas, como as rodas de samba e a *saya* afro-boliviana, sobre as quais buscamos discorrer neste texto. Trata-se de uma identidade híbrida e em movimento, produto das variadas histórias, culturas e tradições que aqui se encontraram a partir da diáspora africana e indígena moderna (Gilroy, 2001) e que se inscreve na luta pela positivação dos direitos humanos fundamentais, incluindo os de moradia, saúde, educação, trabalho, e cultura - direitos esses que persistem como sérios desafios à vida das populações brasileiras e bolivianas que residem nesse território culturalmente rico e economicamente complexo, que é essa porção da fronteira Brasil-Bolívia em Rondônia.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelo auxílio concedido mediante bolsa e taxa de bancada.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AZEVEDO, Amailton Magno. *Samba: um ritmo negro de resistência*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 70, p. 44-58, ago. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/9ChXBqB3GsMRsDnwXHwDbGg/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 2 jan. 2026.
- BOLÍVIA, República Plurinacional. Constituição do Estado plurinacional da Bolívia. Art.261, linha I, 2009.
- BOLÍVIA. Congresso Nacional. Projeto de Lei 624/2024. Disponível em: <https://diputados.gob.bo/> Acesso em 2 jan. 2026.
- BRASIL, República Federativa. Lei n. 8.210, de 19 de julho de 1991. Brasília: Presidência da República, 1991. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1989_1994/L8210.htm Acesso em 2 jan. 2026.
- BRASIL, República Federativa. Decreto nº 843, de 23 de junho de 1993. Brasília: Presidência da República, 1993. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0843.htm Acesso em 2 jan. 2026.
- BRASIL, Ministério da Integração Nacional. Portaria MI Nº 125, DE 21 DE MARÇO DE 2014. Disponível em: <https://diariofiscal.com.br/ZpNbw3dk20XgIKXVGacL5NS8haIoH5PqbJKZaawfaDwCm/legislacao/federal/portaria/2014/mi125.htm> Acesso em 17 out. 2025.
- BUTTIMER, Anne. *Values in Geography*. Commission of College Geography. Ass. Am. Geogr., Washington, 1974. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/305082928_Values_in_Geography Acesso em 2 jan. 2026.
- CAMACHO, Gaby Cuellar. *História del Beni para estudiantes*. Guayaramerín/BOL: Impresiones La maravilla, 2010.
- COSGROVE, Denis. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. *Espaço e Cultura*, n. 5, p. 5–29, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/6313> . Acesso em: 2 jan. 2026.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Ásiáticos, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, nº. 92/93, p. 69-82, 1988.



HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERRERA, Christian Quenta. Estruturas musicais na saya afroboliviana. Dissertação (Mestrado em Música). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, 2018.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.html> Acesso em 2 jan. 2026.

INE. Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. Disponível em: <https://www.ine.gob.bo/index.php/publicaciones/censo-de-poblacion-y-vivienda-2012-caracteristicas-de-la-poblacion/> Acesso em 2 jan. 2026.

MACHADO, Lia Osório. Limites, Fronteiras, Redes. In: STROHAECKER, T. et al. (Org.). Fronteiras e Espaço Global. Porto Alegre: AGB-Seção Porto Alegre, 1998.

MACHADO, Lia Osório. Estado, territorialidade, redes: cidades gêmeas na zona de fronteira sul-americana. In: SILVEIRA, M.L. (Org.). Continente em chamas: globalização e territórios na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEIHY, José Carlos S. B. Manual de História Oral. São Paulo: Loyola, 2005.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MOTTA, José Flávio. Revista USP, n. 132, 2022, p. 37-58. Disponível em: <https://jornal.usp.br/wp-content/uploads/2022/03/2-Flavio-Mota.pdf> Acesso em 16 out. 2025.

MOURA, Clóvis. Quilombos: resistência ao escravismo. Teresina: EdUESPI, 2021.

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. Ameficanidade como forma de superação da colonialidade e afirmação de identidades afrodescendentes. Faces da História, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 198–217, 2025. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/2791>. Acesso em: 3 out. 2025.

PICCHI, Bruno. A Geografia Cultural no Brasil e sua difusão: de 1990 a 2020. 2023. 299 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RELPH, Edward. Place and placelessness. London: Pilon, 1976.



SAQUET, Marcos. Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. Rio de Janeiro: Editora Consequência, 2015.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira; DINIZ, Alexandre Magno Alves. Estereótipos transfronteiriços: olhares entrecruzados de bolivianos e brasileiros das cidades-gêmeas de Guajará-Mirim (BRA) e Guayaramerín (BOL). Geografia em Questão, vol. 12, 2019, p. 176-203. Disponível em: <http://observatoriodegeografia.uepg.br/files/original/7e7e7853cf8dce26e0c54ab9c9aace1b4141d39b.pdf> Acesso em 5 out. 2025.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. (trad. Lívia de Oliveira) São Paulo: Eduel, 2013.

UMEZAK, Kahori. “La saya es nuestra”: los pasos sonoros hacia la reivindicación de los afrobolivianos. EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Vol. 9, Núm. 1 (18), 2022, p. 382-407 Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ediv/v9n1/2007-7610-ediv-9-01-383.pdf> Acesso em 5 out. 2025.

VOLPATO, Luísa Rios Ricci. Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João Jose; GOMES, Flavio dos Santos (orgs.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, P. A., LIMA VIEIRA, R., FILOMENO, F. A. (org.). O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

<https://www.slavevoyages.org/>

