

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Sandro José da Silva

Do fundo daqui

Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo

Niterói

2012

Sandro José da Silva

Do fundo daqui

Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção de título de doutor em antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Sub-Área de concentração:

Antropologia das populações afrodescendentes

Orientação: Dr. Jair de Souza Ramos

Niterói, 2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

S586 Silva, Sandro José da.

S586 SILVA, Sandro José da política e identidade quilombola no Espírito Santo / Sandro José da Silva. – 2012.
342 f.

Orientador: Jair de Souza Ramos.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2012.
Bibliografia: f. 328-342.

1. Negro. 2. Quilombo. 3. Espírito Santo (Estado). 4. Identidade étnica. I. Ramos, Jair de Souza. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 305.89608152

Sandro José da Silva

Do fundo daqui

Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo

Título: Tese de doutorado

Instituição: Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense.

Área de concentração: Antropologia

data de aprovação: 06 de Dezembro de 2012

Banca examinadora

Dr. Jair de Souza Ramos (UFF) (orientador)

Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UFAM).....

Dra. Vania Maria Losada Moreira (UFRRJ).....

Dr. Ronaldo Lobão (UFF)

Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

Dr. Sidnei Peres Clemente (UFF- suplente)

Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira (UFRRJ-suplente).....

Dr. Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos (UnB-suplente).....

Dedicatória

Este trabalho se deve à dedicação dos meus pais Antônia Pagoti da Silva e Jaci Venâncio da Silva (*in memoriam*). Seus passos são minha luz.

Agradecimentos

A pesquisa que originou a presente tese de doutorado contou com apoio financeiro do programa Pró-Doutoral da CAPES por 24 meses. O apoio da Universidade Federal do Espírito Santo, especialmente os colegas do Departamento de Ciências Sociais foi fundamental para a conclusão deste trabalho. Quero agradecer ao Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia, a oportunidade de participar da XII edição do projeto Fábrica de Idéias, que possibilitou avaliar meu projeto de pesquisa sob outros ângulos. Em São Mateus agradeço à Diocese pelo acesso ao arquivo e a Tribuna do Cricaré, especialmente ao jornalista Gilmar Henriques. Na UFF-PPGA, agradeço ao corpo docente pela possibilidade de debate e construção da tese, pelas duas bancas que avaliaram o projeto – Professores Dr. Júlio Tavares (PPGA-UFF) e Dr. Antônio Carlos de Souza Lima (PPGAS-UFRJ/MN) -, e o copião da tese – Professores Dra. Eliane Cantarino (PPGA-UFF) e Dr. Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão (UFF-PPGSD) -, em especial ao meu orientador Dr. Jair Ramos, por ter acreditado na minha proposta de trabalho e por ter me aceitado como seu orientando. Agradeço também aos membros da banca examinadora pela leitura e comentários: Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida [UEA], Dra. Vânia Maria Losada Moreira [UFRRJ], Dra. Eliane Cantarino (PPGA-UFF) e Dr. Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão (UFF-PPGSD). Ao Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidade Tradicionais, agradeço a oportunidade de encontrar outros pesquisadores e suas experiências; na ABA, agradeço ao GT Quilombos pela acolhida das propostas de debate; à CONAQ, especialmente Jô Brandão, pelos sonhos e sabedoria compartilhados. Um agradecimento afetivo ao Dr. Paulo Santos pela acolhida em Niterói como filho e irmão. Agradeço à dona Rosa Dealdina e seu Manoel pela acolhida calorosa, aos quilombolas no Sapê do Norte pela oportunidade de crescimento pessoal, especialmente à Miúda, pelos sonhos desenhados no ar. À minha companheira Carolina Llanes Guardiola, pela leitura e comentários, mas sobretudo pelo apoio e incentivo carinhosos e por trazer-me Magdalena, o essencial da vida.

Resumo

Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Tese de doutorado. 2012.

A presente etnografia se filia à antropologia social e aos estudos sobre as populações afrodescendentes no Brasil. A pesquisa foi desenvolvida no norte do estado do Espírito Santo e tem como recurso analítico e conceitual, os estudos sobre etnicidade e campo político para a descrição das categorias empregadas pelos quilombolas para produzir sua representação política. O tema e o objeto da pesquisa foram construídos com base na produção simbólica das interações sociais das fronteiras étnicas, para descrever as diferenças sociais percebidas pelos seus agentes. A etnografia relaciona fontes primárias e secundárias, para descrever e contextualizar as diversas faces da mobilização política dos quilombolas na produção de seus direitos identitários e territoriais. Os resultados da etnografia descrevem as condições políticas e identitárias de produção da identidade quilombola no norte do estado do Espírito Santo, sob o ponto de vista de seus porta-vozes.

Palavras-chave: Afrodescendentes. Quilombos. Estado do Espírito Santo. Identidade étnica. Campo simbólico.

Resumen

Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Tese de doutorado. 2012.

La presente etnografía se inscribe dentro de la antropología social y los estudios sobre poblaciones afrodescendientes en Brasil. La investigación tiene como recurso analítico y conceptual los estudios sobre etnicidad y campo político para la descripción de las categorías utilizadas por los quilombolas para producir su representación política. El tema y el objeto de la investigación fueron construidos con base en la producción simbólica de las interacciones sociales de las fronteras étnicas, para describir las diferencias sociales percibidas por sus agentes. La etnografía relaciona fuentes primarias y secundarias para describir y contextualizar las diversas caras de la movilización política de los quilombolas en busca de sus derechos identitarios y territoriales. Los resultados de la etnografía describen las condiciones políticas e identitarias de producción de la identidad quilombola en el norte del estado de Espírito Santo, bajo el punto de vista de sus porta-vozes.

Palabra-clave: Afrodescendientes. Quilombos. Estado do Espírito Santo. Identidad étnica. Campo simbólico.

Abstract

Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Tese de doutorado. 2012.

This social anthropological thesis focus on Quilombolas, an afrodecendent's Brazilian population. The research was developed at north of Espírito Santo estate and have analytical and conceptualization about ethnic identity and symbolic power to describe quilombola's point of view from power. The subject and the object of the present research were constructed based on the symbolic production of the social interactions of ethnic boundaries, to describe social differences perceived by its agents. Ethnography related primary and secondary sources, to describe and contextualize the many faces of political mobilization Maroons to produce of his identity and territorial rights. The results of ethnography describe the political and identity production quilombola identity in northern Espírito Santo state, from the point of view of its spokesmen.

Key words: African Descent. Quilombos. Espírito Santo estate. Ethnic identity. Symbolic field.

Resumé

Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Tese de doutorado. 2012.

Cette orientation thèse socio-anthropologique sur les quilombolas, une population brésilienne de afrodecendent. La recherche a été menée dans l'Etat septentrional de l'Espírito Santo et la conceptualisation analytique avoir sur l'identité ethnique et symbolique de puissance pour décrire le point de vue de quilombola du pouvoir. Le sujet et l'objet de la présente recherche ont été construits sur la base de la production symbolique des interactions sociales de frontières ethniques, pour décrire les différences sociales perçus par leurs agents et leurs positions sociales. Ethnographie liée sources primaires et secondaires, de décrire et de contextualize les nombreux visages de Quilombolas de mobilisation politique à la recherche de son identité et territoriale droits. Les résultats de l'ethnographie décrire la politique et l'identité production d'identité quilombola dans le nord de Espírito Santo Etat, du point de vue de ses porte-parole.

Mot-clé: Afrodecendants. Quilombo. l'Etat de l'Espírito Santo. l'identité ethnique. Champ social.

Lista de siglas

AGU – Advocacia Geral da União

ANAMPOS - Articulação Nacional dos Movimentos Populares e Sindicais

APAL-CB – Associação de Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra

CCP- Centro Cultural do Porto [São Mateus]

CDDH – Centro de Direitos Humanos

CEB's – Comunidades Eclesiais de Base

CEUNES – Centro Universitário Norte do Espírito Santo [UFES]

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DRT – Delegacia Regional do Trabalho [Ministério do Trabalho]

EMATER - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional

FCP – Fundação Cultural Palmares

FETAES – Federação dos Trabalhadores na Agricultura no estado do Espírito Santo

GRUCON – Grupo de União e Consciência Negra

IDAF - Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo

INCAPER - Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LBA – Legião da Boa Vontade

MNDH – Movimento Nacional de Direitos Humanos

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário e Combate a Fome.

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização não-governamental

PFL – Partido da Frente Liberal

PM-ES – Polícia Militar do estado do Espírito Santo

PNRA – Plano nacional de Reforma Agrária

PT – Partido dos Trabalhadores

PTQES – Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo

SD – Século Diário

SEAG – Secretaria de estado da Agricultura
 SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
 STRSM – Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus
 UDR - União Democrática Ruralista
 UFES – Universidade Federal do Espírito Santo
 TC – Tribuna do Cricaré

Lista de tabelas

Tabela 1. Lista de Comunidades quilombolas no Sapê do Norte certificadas pela Fundação Cultural Palmares 2005-2010.	218
---	-----

Lista de Mapas

Mapa 1a. Localização do estado do Espírito Santo (ES) no Brasil.	21
Mapa 1b. Localização de São Mateus e Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.	21
Mapa 2. Localização do município de São Mateus no Estado do Espírito Santo.	22
Mapa 3. Localização do município de Conceição da Barra no Estado do Espírito Santo.	23
Mapa 4. Localização aproximada das comunidades quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares: 2004-2006.	194
Mapa 5. Localização dos assentamentos federais no estado do Espírito Santo: 1980-2010.	249
Mapa 6. Localização dos assentamentos estaduais no estado do Espírito Santo: 1980-2010.	250

Sumário

Dedicatória	V
Agradecimentos	VI
Resumo, Resumen, Abstract, Resumé	VII
Lista de siglas	IX
Lista de tabelas	X
Lista de mapas	X
Apresentação	14
Introdução	24
Capítulo 1 - Sobre a pesquisa no Sapê do Norte quilombola	
1.1. Os sujeitos da pesquisa	35
1.2. As fontes da pesquisa	38
1.3. Agentes parceiros	39
1.4. Agentes não parceiros	41
1.5. A inserção no campo	43
1.6. O contexto do Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo	45
1.7. Tema e objeto da pesquisa	47
1.8. Referencial bibliográfico sobre quilombos utilizado nesta pesquisa	48
1.9. Referencial conceitual e analítico empregado nesta pesquisa	56
1.10. O mundo social das fronteiras étnicas	61
1.11. A consciência na prática das definições sobre as fronteiras étnicas	64
1.12. O quilombo como grupo étnico: passagens e persistências	68
Capítulo 2 - A Consciência Negra	
2.1. O Porto de São Mateus	74
2.1.2. “Antes eu não sabia o que era o mundo”	79
2.1.3. Os Trabalhadores e a terra	81
2.1.4. Questões persistentes	83
2.1.5. “Aí nós viemos a entender o que vinha a ser negro”: ação pastoral e a produção social do negro	88

2.2. Grupo de União e Consciência Negra	94
2.2.1. Coração valente, alma valente: uma freira negra	99
2.2.2. Princípios de di-visão da negritude	101
2.2.3. O capital político do GRUCON	104
2.2.4. Os ritos de enunciação do GRUCON	110
2.2.5. A Consciência negra na prática	117
2.2.6. Cor e consciência nas identificações	125
Capítulo 3 - Não basta rezar, é preciso agir	
3.1. A Igreja modernizadora e o novo camponês	136
3.2. O norte negro	144
3.3. Novos contextos, velhos agentes	148
3.4. Uma Pastoral da Terra	150
3.5. A institucionalização dos Sem-Terra	156
Capítulo 4 - A consagração pública dos porta-vozes quilombolas	
4.1. Rito e exame	161
4.2. Os contextos e os agentes da “CPI da Aracruz”	162
4.3. Terras férteis e camponeses pobres	166
4.4. Os quilombolas e as fronteiras dos conflitos	170
4.5. Qualificar o conflito	175
4.6. Um horizonte de Navios negreiros	186
4.7. A trama da acusação e a produção das identidades	188
4.8. Definir posições	191
Capítulo 5 - Sapê do Norte: a produção do território	
5.1. Do singular e do plural	195
5.2. Pertencimento e conflito	202
5.2.1. Categorias de pertencimento	207
5.2.2. Categorias de conflito	214
5.3. A centralidade quilombola na produção das identificações políticas	217
5.4. Os porta-vozes	219
5.5. A fala dos Porta-vozes	223

5.5.1. Parentes, afins e rivais políticos	226
5.5.2. “Corre na veia da gente a resistência”	229
5.5.3 O trabalho e o trabalhador	231
5.6. A Comissão Quilombola do Sapê do Norte	234
5.6.1. “Querem nos descaracterizar!”	238
Capítulo 6 - <i>Do Fundo daqui: A grande narrativa sobre o dano</i>	
6.1. Um balanço do tempo das lutas sociais	247
6.2. Trabalhadores, comunidade negra e quilombolas	251
6.3. “Antes da pesquisa eu não sabia o que eu era”	254
6.4. “Tirando o cisco do olho”	257
6.5. “Ninguém sabia de onde eu vinha”	258
6.6. Uma questão de linguagem	263
6.7. Saindo do resíduo	270
6.8. Conflitos, acordos e a produção de identidades	278
6.8.1. Espaços de confronto e visibilidade	281
6.8.2. Os marginais em um mundo à parte	291
Capítulo 7 - <i>É preciso ter consciência</i>	
7.1. Consciência, autodefinição e distinção	297
7.2. A consciência na prática das definições sobre as fronteiras étnicas	302
7.3. Os efeitos locais da conscientização	308
7.4. Os fluxos da consciência	315
Considerações finais do <i>Fundo daqui</i>	323
Referências	344

Apresentação

A presente tese é o resultado da minha experiência junto ao projeto de extensão da Universidade Federal do Espírito Santo [UFES] “Territórios quilombolas no Espírito Santo” entre os anos de 2004 e 2007. O objetivo principal daquele projeto foi dar subsídios teóricos e metodológicos aos técnicos contratados pelo INCRA para a realização de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação [RTID’s] no estado, fundamentados no Decreto 4887 de 2003 que trata dos procedimentos para a regularização dos territórios quilombolas. Foram realizados ao todo seis relatórios que abrangem as regiões Sul - Monte Alegre, no município de Cachoeiro do Itapemirim -, Central – São Pedro, no município de Ibirajú -, e Norte – Serraria/São Cristóvão e São Jorge no município de São Mateus e Linharinho e São Domingos/Santana, no município de Conceição da Barra.

O marco destes trabalhos foi a regulamentação do Artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição Federal, que recolocou o tema dos quilombolas no campo social dos direitos étnico-raciais a partir da relação entre propriedade e identidade social. No entanto, não é suficiente a sua exegese enquanto conceito ou vias de aplicação para compreensão dos complexos caminhos trilhados por aqueles que com ele se identificam. Incursões na historicidade dos grupos, sua organização política e social, os embates, escolhas e soluções locais, os significados produzidos sobre a terra, o pertencimento social e a identidade étnica, perfazem o tecido dos desafios fora do plano abstrato, mas tem no cotidiano sua complexidade.

Transformei a experiência deste projeto de intervenção em uma proposta de estudo sobre produção da identidade étnica quilombola sob dois aspectos: aqueles relativos aos processos simbólicos de constituição de identidades e fronteiras étnicas e às relações de interação desenvolvidas neste processo de constituição de um território quilombola. Mais preocupado com o “como” destes processos sociais, me detive nos percursos, nas trajetórias individuais e coletivas, e buscar uma escala de análise que me permitisse repensar a intervenção das agências, por uma visão processual que a incluísse como parte e não como determinante único de tal processo. Ademais, considero que tais relações continuam abertas à novas dinâmicas, novas interações e interpretações pelos agentes que, a despeito do aspecto central da identificação quilombola, outras identificações possam emergir, combinarem-se e reorganizar os planos da ação social.

A presente etnografia se concentra a região norte do estado, e descreve os eventos que levaram à denominação espacial do lugar Sapê do Norte. Descrevo as formas de produção da identificação quilombola, pela observação da agência política de seus representantes. Por meio da observação participante e da etnografia, enfoco as trajetórias de agentes políticos, e interrogo sobre as estra-

tégias, as interações sociais e as formas sociais de produção da diferença mediante a constituição das fronteiras étnicas. As categorias analíticas experiência e consciência conduziram a descrição de como tais agentes se posicionam nas relações de força das posições sociais, bem como fazem dela um aprendizado para a apreensão e significação do mundo social.

Embora aborde inicialmente o território enunciado nas memórias políticas dos agente quilombolas, desconstruo tal categoria espacial ao observar em sua constituição os diferentes pontos de vista que se colocam em disputa. Neste sentido, o território é, além dos grupos que compartilham características comuns, uma produção simbólica, porque está referida às concepções de mundo de seus narradores, mas também uma categoria política por meio da qual os quilombolas constroem o seu mundo social, o que possibilita a eles disputá-lo com os demais agentes. Observo aqui os processos de territorialização subjacentes à produção das identificações quilombolas ao sublinhar a centralidade adquiridas neste processo. O espaço se apresenta como lugar, a partir da relação entre memória e agência dos sujeitos que, ao reproduzir novos significados, os apresenta como elementos de mediações simbólicos na trama da produção das identificações.

O tempo é observado aqui igualmente como categoria relacional, por meio da qual os agentes quilombolas traçam suas trajetórias, mas também reescrevem suas memórias no quadro da mobilização política. Parte dos esforços destes agentes é reescrever uma história coletiva que os recoloque como protagonistas no mundo social, com o objetivo de desconstruir os espaços subalternos nos quais eles foram imaginados. Traço uma relação entre os diferentes projetos de memória destes agentes, pela observação dos seus conteúdos e dos seus usos ao longo de três décadas, ao focar aí as estratégias por eles empregadas e as condições de possibilidade que se apresentaram neste percurso.

Os quilombolas não estão sós na produção de suas identificações e no processo de territorialização. Descrevo como vários agentes e agências concorreram para a consolidação de tais iniciativas, ao contribuírem e também tencionarem as visões de mundo acerca dos conteúdos, das estratégias e dos caminhos a serem seguidos. Alguns destes agentes são mais bem posicionados que outros, uns tem maior capilaridade no que toca às mediações com os quilombolas, mas o que recupero na etnografia é a capacidade dos quilombolas de produzirem fronteiras e fazer delas os espaços sociais de interação. Discuto em momento oportuno que os pesos relativos destas formas de mediação são também conjunturais, se observarmos que os quilombolas mantém sua leitura própria destas realidades e dela extraem seu repertório de ação.

Nesta etnografia, o trabalho de campo pode ser dividido em duas fases. Na primeira, que se estendeu de 2004 a 2007, participei da organização de seminários, cursos e iniciativas que me conduziram a uma situação de especialista¹. Neste momento eu transitei entre os espaços de poder configurados tanto pelo INCRA, pelos antropólogos e pelos quilombolas e suas organizações, ao interagir com as formas de produção social da intervenção com base na heterogeneidade dos agentes. Minha presença se transformou sob a ótica dos quilombolas e deixei de ser o “técnico do INCRA” para ser o “parceiro da UFES”, mais próximo deles. Esta transformação, fruto da agência dos quilombolas, foi fundamental para me reposicionar no campo, uma vez que, junto às organizações quilombolas eu me contrapunha às relações de poder por eles identificados como racistas e discriminatórias. Ademais, o próprio INCRA representava muitas divisões políticas e conceituais sobre o que são os quilombos e seus direitos, o que tornava porosa as trocas entre os diferentes sujeitos.

A segunda inserção no campo, a partir de 2009 foi marcada pela busca do distanciamento do tema quilombo como algo dado e consolidado, para considerá-lo em seus aspectos processuais. O aspecto específico da construção de fronteiras em relação à intervenção estatal emergiu como problema de pesquisa, razão pela qual a compreensão das agências dos quilombolas abarcaram um período de tempo que é anterior à política nacional de quilombos, se tornou cada vez mais importante. Sugiro que os quilombolas são o meu ponto de chegada, mas não de partida. Interessam aqui os fluxos, as relações processuais, as escolhas, os projetos por meio dos quais os agentes constroem os significados de suas identidades, diante da multidão de caminhos possíveis. Volto minha atenção às lutas sindicais, à constituição do movimento negro, às marchas pela memória de Zumbi dos Palmares, mas também para os contextos destas mobilizações tais como as Comunidades Eclesiais de Base, os partidos políticos, Movimento de Trabalhadores Sem-Terra e órgãos de governo, ao recuperar aí os significados e suas apropriações por parte dos agentes quilombolas.

Por que os quilombolas não aderiram, em meados da década de 1980, ao Movimento dos Trabalhadores dos Sem-Terra, considerado por seus representantes como mais preparados politicamente, mais institucionalizados economicamente e mais hegemônicos diante das relações de força? Por que, mesmo inseridos nas mobilizações pelos direitos fundiários, os quilombolas permanecem subalternizados no processo de representação política e reordenamento fundiário instituído no norte capixaba? Ao considerar a especificidade dos grupos quilombolas e localizar aí processos de consti-

¹ A dissertação de mestrado entre os Tupiniquim (Silva, 2000) me posicionou como assessor em trabalhos junto aos indígenas e, entre meus pares, como um pesquisador da etnicidade e das relações políticas. Isto rendeu o convite para ingressar em pesquisas com este tema, tais como a elaboração do RTID de São Jorge, município de São Mateus.

tuição de identidades e fronteiras étnicas argumento que elas repõem os conteúdos de seu universo social que precisam ser compreendidos.

Esta tese se desenvolve em seis capítulos e tem como tema a constituição das identificações quilombolas em uma perspectiva processual. Após apresentar *As fontes da pesquisa* sumário as fontes e as condições sociais da pesquisa, o campo da pesquisa e as construção do objeto de estudo. Elegi uma bibliografia analítica sobre os quilombos e outra sobre meu objeto de estudo de maneira a dar um quadro geral dos conceitos e abordagens desenvolvidas aqui. Destaco ainda minha inserção no campo em diferentes momentos e sob diferentes condições sociais e políticas.

Para situar a agência dos porta-vozes, descrevo quatro situações históricas narradas pelos quilombolas como fundamentais na construção de suas identidades políticas. A formação da “Consciência negra” nos anos 1980, como “despertar” de um sujeito político, as lutas pela manutenção das fronteiras étnicas diante de outros processos de mobilização política pela Reforma Agrária, a produção de um “território quilombola” como expressão das qualidades percebidas como próprias da identidade quilombola, os eventos políticos públicos como “rituais de instituição pública” dos agentes, como uma Comissão Parlamentar de Inquérito do início dos anos 2000, e a construção de uma narrativa sobre o dano que opera como argumento socialmente reconhecido para os introduzir como sujeitos de direitos nas Políticas Públicas de Estado, voltados para a reivindicação de seus direitos territoriais. O território Sapê do Norte e a identidade quilombola serão o meu ponto de chegada, antecedidos da descrição dos percursos, embates, lutas pelos significados e entre agentes posicionados no campo social de maneira diferenciada.

Em *Consciência negra*, busco aprofundar os instrumentos de conhecimento e di-visor sobre centralidade da identificação quilombola a partir de cenários específicos e planos de interação dedicados à construção de categorias de representação política dos anos 1980. Tomo a racialização das relações sociais e identifico aí a busca pela consciência negra como uma categoria relacional fundamental para compreender as relações de poder e os contextos de interação entre os agentes quilombolas e os demais agentes dispostos no campo. A agência das pastorais católicas são o contraponto por meio dos quais os quilombolas reconheceram suas fronteiras, e rejeitam a inscrição do branqueamento de suas instituições culturais e religiosas e apontam para o afrocentrismo então em voga.

Em *Não basta rezar é preciso agir*, discuto que o campo social no qual se desenvolveram as identidades e demandas por direitos dos quilombolas foi marcada por intensa competição. Em princípio, descrita como uma agência englobante da mobilização política, a Diocese de São Mateus

deixa transparecer o seu interesse desinteressado na organização das lutas no campo, especialmente ao demonstrar a produção de categorias de inclusão social e de linguagem autorizada distribuídas como capitais políticos. Neste cenário, as diferenças sociais são repostas em fronteiras étnicas e raciais, fruto da denúncia da violência simbólica percebidas pelos agentes quilombolas. O que é apresentado como a luta do povo e dos Sem-Terra, se converte em várias tendências e tensões, resultado do nível de conflito que informa o campo político no norte capixaba.

Em *A CPI da Aracruz como rito de instituição*, descrevo como as múltiplas identificações em torno da negritude e do campesinato convergiram para uma identificação quilombola no contexto das políticas de governo para esta população. Acompanho neste capítulo os rituais públicos de produção da diferença e das fronteiras étnicas, ao observar aí a produção das condições sociais e políticas de enunciação do sujeito político quilombola. A posição social dos agentes em um dado campo social é o aspecto central que possibilita compreender suas estratégias, alianças e interações, mas também a tomada de posição em direção à centralidade da identidade quilombola.

Em *Sapê do Norte: a produção do território*, descrevo a relação entre a memória, a territorialização e os instrumentos de conhecimento e di-visão produzidos por um conjunto de porta-vozes quilombolas e outros inseridos em diferentes posições sociais. Em meio às lutas no campo, como entender as opções daqueles que permaneceram fora de tais embates, embora o compartilhamento do campo político os unisse em outros planos? Após traçar um cenário de produção de identificações, no qual as lutas sociais no campo envolveram diversos agentes, dedico especial atenção em compreender a construção da centralidade quilombola na produção da representação política e institucional e quais os efeitos desta na organização das fronteiras étnicas no Sapê do Norte.

Em *Do fundo daqui: a grande narrativa sobre o dano*, descrevo a produção das identificações sociais, a partir do contexto do controle sobre as fronteiras sociais dos quilombolas por parte do aparato de administração das agências governamentais. A acusação e o conflito como fatos sociais, são ordenadores do mundo social e dispõem de forma diferenciada as identificações dos agentes. O *fundo daqui*, na acepção dos quilombolas reúne a memória e a experiência no processo de territorialização e, mais que um efeito de localização, traça linhas da produção do pertencimento. Apesar da centralidade quilombola no processo de representação política, outros agentes se apresentam para disputar o espaço político, repondo as tensões entre o pertencimento como categoria social e de inscrição oficial. Como se comportam os grupos em situações de multiplicidade de projetos de identificação? Os embates e as lutas sociais pela construção de um campo de representação política e suas vicissitudes face a identificações concorrentes são aqui objeto de meu interesse.

O capítulo final *É preciso ter consciência*, evoca a identificação quilombola como o resultado das lutas dos agentes em um campo político. Assinalo a diversidade dos agentes dispostos no campo, e demonstro como as palavras de ordem em torno do categoria social consciência balizaram a tomada de posição dos porta-vozes quilombolas na produção das fronteiras sociais. A eleição da consciência não se trata de um processo psicológico, mas da incorporação das condições sociais de enunciação da identidade e da diferenciação sociais. O resultado prático desta tomada de posição pode ser acompanhada em diferentes perspectivas ao longo do recorte da pesquisa, seja na inscrição pública da identidade coletiva, seja nos esforços de territorialização produzidas por meio desta categoria de mobilização dos quilombolas. A persistência das fronteiras étnico-raciais encontra, na linguagem das relações subjetivas da “consciência negra”, sua forma de expressão como capital social objetivo dos agentes.

Uma leitura da história social da escravidão e dos processos de constituição da Cidadania no período classificado como Pós-abolição encontram-se subjacentes aos temas tratados nesta etnografia, e informam meu posicionamento político bem como o tratamento epistemológico que dei aos temas e sujeitos da pesquisa. Trata-se de considerar as respostas que os diferentes grupos sociais produziram sobre os sentidos da liberdade, do trabalho, da justiça, as formas com as quais foram classificados e delas extraíram situações que os posicionaram como agentes em processos complexos. O trabalho social destes agente é denunciar a liberdade como um processo inconcluso sobre o qual eles devotam seu tempo e seus esforços. Neste sentido, é meu objeto de interesse como aqueles que se identificam como quilombolas desenvolvem suas estratégias organizativas na busca pela liberdade.

Não se trata de anacronismo, imaginar os quilombos de hoje ligados diretamente àqueles do passado colonial, mas de compreender como as opções do passado presentificado, repensado pelas disputas políticas e pela luta simbólica, projeta suas sombras no passado. A partir de agentes socialmente posicionados, descrevo instrumentos de conhecimento como leis, mobilizações políticas por direitos, dentre outras, foram incorporados para a produção do repertório socialmente reconhecido. Embora o recorte temporal da presente etnografia remonte à mobilização camponesa pelo acesso à terra na década de 1970, trata-se de perceber como eles lançaram mão de repertórios distintos para produzir suas identificações. Ao reagir às relações de força da identidade única dispostas pelos agentes das lutas no campo, os quilombolas inserem os temas ligados à discriminação racial, ao considerar o acúmulo de lutas políticas neste campo social, mas também pela observação da nova gramática dos direitos dos grupos quilombolas definidos na Constituição de 1988.

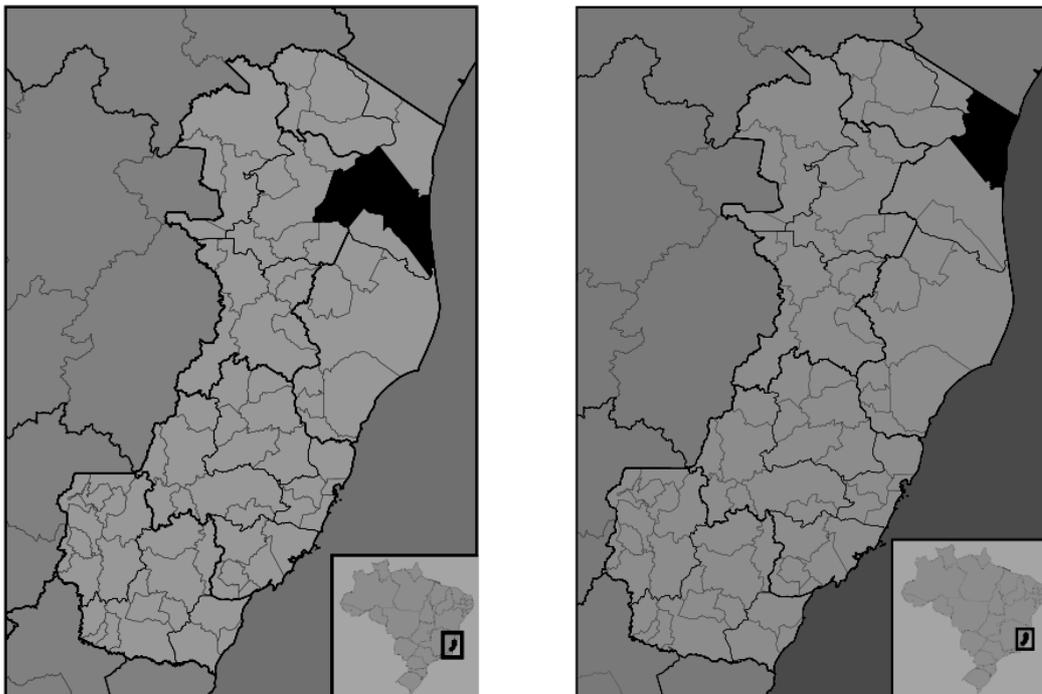
A propósito da inscrição dos quilombos como uma tema contemporâneo, ressemantizado, etc., interessa aqui descrever como os quilombolas do Sapê do Norte produziram suas representações sociais e deram respostas sobre as relações de poder, pertencimento social e suas fronteiras étnicas em situações concretas de seu cotidiano. Neste sentido, trata-se de considerar o passado como um recurso, cuja eficácia simbólica, se mede pela capacidade dos agentes em defini-lo no espaço social como uma categoria que valha à pena ser vivida. Ademais, trata-se de descrever os agentes em diferentes posições de produção de suas identidades, o que confere outra perspectiva à idéia de uma linha de continuidade entre passado e presente, mais atenta às discontinuidades e negociações.

A presente etnografia se filia à antropologia social, sob a perspectiva dos estudos sobre etnicidade e interação social. O tema e o objeto da pesquisa foram construídos com base na produção simbólica dos processos interativos e as fronteiras étnicas, como tipos organizacionais, foram centrais para compreender como as diferenças sociais são repostas, no tempo e no espaço, em forma de produções da diferença. Mesmo quando os conteúdos culturais dos sujeitos da pesquisa se mostram semelhantes e com mesma origem, eles são pensados e sentidos como distintos por eles.

Mapa 1a. Localização do estado do Espírito Santo (ES) no Brasil.

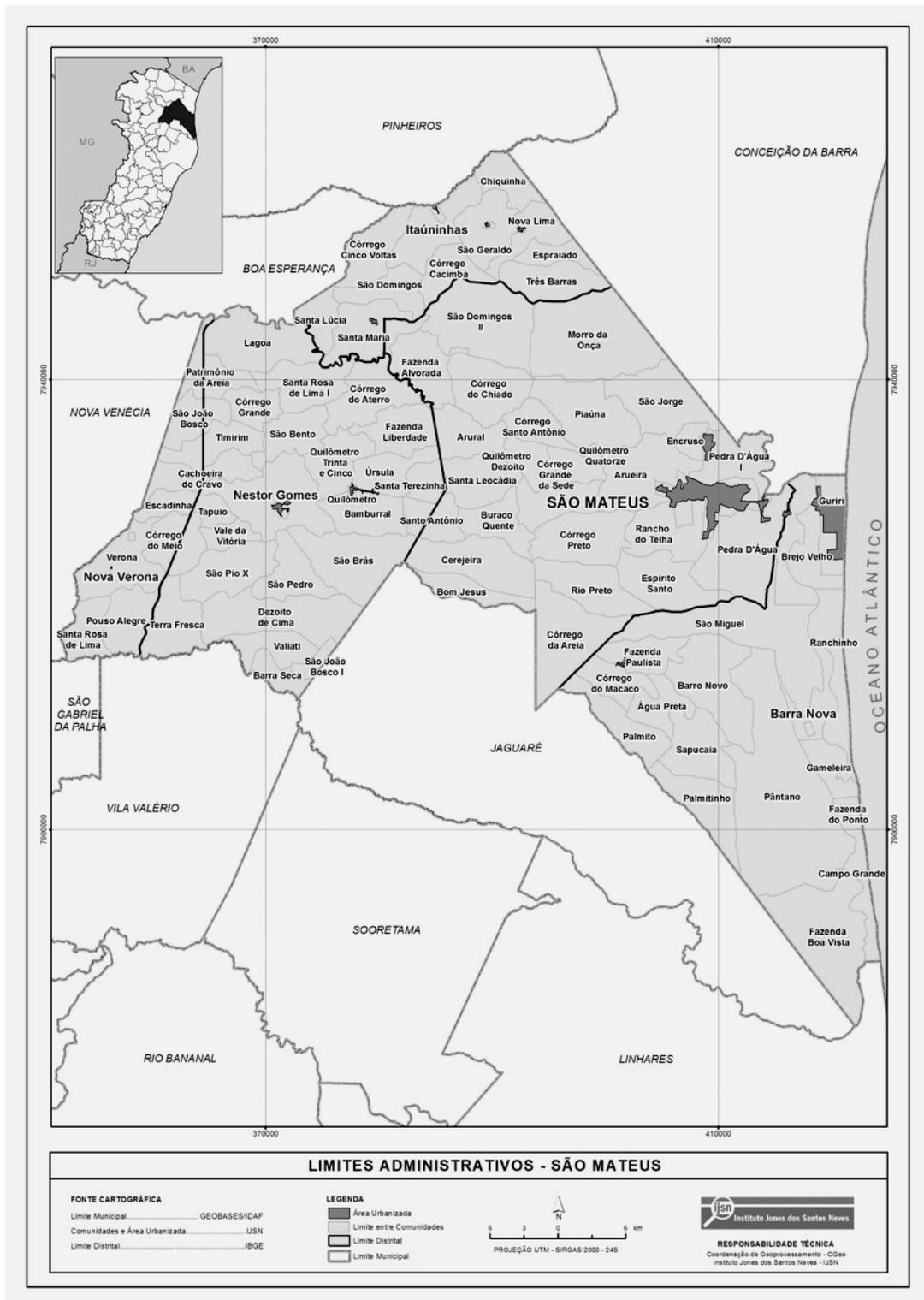


Mapa 1b. Localização de São Mateus e Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.



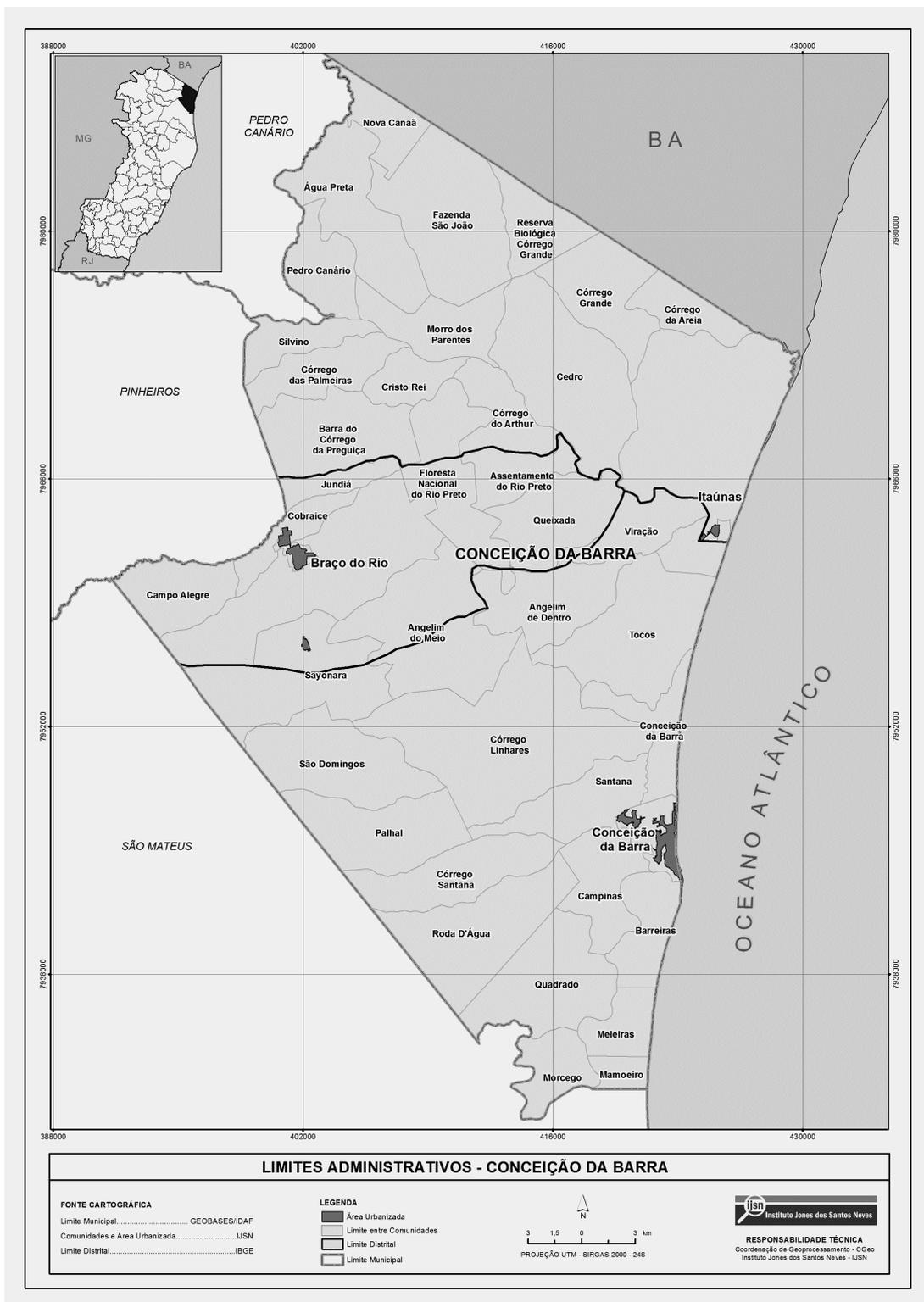
Fonte: IBGE. 2010

Mapa 2. Localização do município de São Mateus no estado do Espírito Santo.



Fonte: Instituto de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Jones dos Santos Neves. 2010.

Mapa 3. Localização do município de Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.



Fonte: Instituto de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Jones dos Santos Neves. 2010.

Introdução

Dona Zi e Miúda corriam nervosas de um lado para outro no campo de futebol de São Domingos. Falavam alto e gesticulavam sem parar, apontando o chão. A Polícia Militar rondava as casas com cavalos e cachorros e cercavam aqueles que tentavam escapar. Os homens foram algemados uns aos outros como “caranguejos” a serem vendidos no mercado, como se referiu um policial civil, e levados à delegacia de São Mateus. Estes cumpriam uma ordem judicial para busca e apreensão de “objetos roubados”. As mulheres do quilombo de São Domingos, não entendiam a prisão dos maridos e parentes naquela manhã do dia 11 de novembro de 2009. Elas gritavam que eles eram quilombolas e não sabiam porque usavam cães e cavalos para os prender. Miúda, afirmava que ainda que os negros tivessem construído o Brasil, a escravidão ainda não havia acabado. Para elas foram as empresas monocultoras que roubaram as terras dos ancestrais, estes sim, nascidos e criados e os que sabiam contar *do fundo daqui*.

Este trabalho tem como objeto de análise a mobilização dos quilombolas pelos direitos à terra no Sapê do Norte, região norte do estado do Espírito Santo. O presente estudo pretende recompor a experiência dos quilombolas no estado, tomando-a em seus aspectos processuais. Descrevo como a heterogeneidade das identidades dos camponeses deve ser recuperada sob a ótica dos agentes quilombolas para identificar as nuances, os projetos, a produção e a manutenção de fronteiras étnicas, a despeito da homogeneidade em que se apresentam. É meu objetivo romper com a postura substancialista que identifica os quilombos de hoje, àqueles descritos no passado, ao considerar que elas são produções sociais dos agentes dispostos no campo político. Interessa aqui a re-contextualização feita pelos agentes quilombolas sobre a relação entre tempo e espaço e como eles se posicionam nesta relação ao descreverem a genealogia das suas organizações políticas.

A construção e persistência das fronteiras sugere um conjunto de estratégias não tanto articuladas por uma essência que os quilombolas buscam defender, mas pela experiência social destes grupos recolocada como sua posição histórica e social diante da memória da escravização e dos desafios presentes em relação aos seus direitos de cidadania. Neste sentido, o Sapê do Norte emerge como um mosaico de tensões e agenciamentos diversos, onde a observação da posição social do agente é o aspecto central na compreensão da produção das identidades quilombolas. A agência da Diocese de São Mateus, das organizações não governamentais, das empresas de monocultura de eucalipto, do agronegócio e a agência governamental, constituem um campo político complexo, no qual os quilombolas se posicionam com um leque de estratégias distintas que possibilite a eles produzir sua identidade social.

Como os quilombolas se movimentaram politicamente nas relações de força deste campo político, como eles construíram sua agência e quais temas, contextos e estratégias foram produzidas na constituição de suas identificações são algumas das questões que conduziram minha etnografia e os dados apresentados neste trabalho.

Fluxos e significados

Neste ponto é preciso salientar certas diferenças entre a existência dos quilombos enquanto parte do imaginário escravista no Brasil e no Espírito Santo e a agência dos quilombolas na inscrição nas reivindicações por direitos de Cidadania nos dias de hoje. Como se sabe, a temática quilombola povoa o imaginário Colonial a partir da inscrição criminosa dos quilombos mediante suas práticas de fuga e resistência ao trabalho escravo, ao mesmo tempo em que coloca a liberdade como uma dádiva proveniente das ações de Estado.

Estudos recentes matizaram esta imagem e demonstram que, sob o rótulo quilombo, abrigam-se várias experiências de liberdade inconclusas que desdobraram-se em várias experiências de liberdade (Gomes, 2005). Por outro lado, a liberdade é uma produção social com efeitos que se desdobraram no pós-abolição, e suscita recorrentes análises sobre qual o sentido e os desafios para a compleição, o que recoloca a presença dos agentes em sua produção (Cunha, 2007).

É fato, no entanto, que a imagem dos quilombos como remanescentes de um mundo econômico e político em decadência e que precisa ser preservado como um símbolo da constituição da nação, resultou da leitura essencialista da vida social e suscitou novas formas de intervenção. Sob uma ótica renovada pela busca da sociedade multicultural e multirracial, os quilombos foram reinseridos na temática nacional como uma contribuição à diversidade sociocultural, e seus direitos territoriais reconhecidos na Constituição de 1988. É preciso destacar aqui, ainda que de maneira breve, dois processos que caminham juntos, mas tem suas especificidades e produzem efeitos distintos.

Em primeiro lugar, a regulamentação do Artigo 68 mobilizou várias concepções do que seriam os “remanescentes de quilombos”, bem como “as terras ocupadas”. Arruti (2008) mostra que a marca deste período é imprecisão entre as agências estatais sobre as atribuições, mas também sobre as definições [dos sujeitos do direito] a serem adotadas em relação à instrumentalização de tal direito.

Em meados da década de 1990, os movimentos sociais discutiram a auto-aplicação do Artigo 68, mas a imposição de rotinas levou o governo federal a instituir apenas em 2001, o Decreto

3.912. Tal dispositivo previa o reconhecimento das terras ocupadas pelos quilombos ao considerar o momento da Abolição da escravatura, bem como definiu que ao Ministério da Cultura caberia, via agência governamental da Fundação Cultural Palmares, os estudos e a regularização das terras de quilombo. Tal dispositivo foi duramente criticado, por exemplo, pela Associação Brasileira de Antropologia que viu nele o arcaísmo com que o tema era tratado pelo então governo, uma vez que os quilombos eram classificados como exceção e monumento, cujo direito cessaria na medida em que as terras fossem regularizadas. De fato, a crítica mais contundente recaía na interpretação que não via os quilombolas como sujeitos de suas dinâmicas sociais e históricas, mas como identidades fixas.

Como não houve consenso sobre o referido Decreto, especialmente porque, na prática, os cartórios se negavam a registrar os títulos emitidos pela FCP, e não havia previsão de indenização dos proprietários, um novo dispositivo foi lançado em 2003 com a promessa de assistência aos quilombos de maneira integral, como uma política de Estado e não como uma ação episódica com data para começar e acabar. É preciso salientar que setores do Partido dos Trabalhadores que já apoiavam os quilombolas antes do Decreto 3.912, e estavam envolvidos na rede de apoio aos movimentos no campo, estiveram à frente da viabilização política de uma nova proposta que contemplasse o direito quilombola à terra. O Decreto 4887/2003 sugere contemplar a formulação da terra como “território” e do titular do direito como “a comunidade”, o que contrastava com a proposta anterior de reconhecimento da propriedade privada. Buscou-se igualmente transformar o reconhecimento dos territórios quilombolas em uma política de Estado, mediante o Programa Brasil Quilombola de caráter transversal nas agências de governo.

Os quilombolas do Sapê do Norte participaram ativamente deste período, ocasião em que é possível detectar a participação de seus porta-vozes nas reuniões, grupos de trabalho e audiências sobre o tema. Isto me conduziu ao tema desta tese. Ou seja, descrever como foi a agência destes porta-vozes em meio às transformações constitucionais e políticas em relação ao direito à terra e à identidade quilombola, mas também, como tal participação fez parte da reposição dos agentes no campo político. A experiência e a autoridade decorrentes da inserção nesta nova conjuntura nacional conduziu à mobilização local guardadas as suas especificidades.

Em segundo lugar, e não menos importante, podemos considerar que os avanços na inserção da temática quilombola no âmbito governamental são parte da agência das organizações baseadas nos direitos da população afrodescendente. Pautando-se por agendas políticas diversas no pós-abolição, como combate à discriminação racial e a inclusão socioeconômica da população negra, observa-se um conjunto de mobilizações políticas em termos de acesso a recursos públicos e pro-

moção da igualdade racial como passos em direção à emancipação social. Certamente este debate não se concretizou exclusivamente nas agências jurídicas e acadêmicas, mas teve como contexto a dimensão histórica do pós-emancipação que delimita para os quilombolas sua agência política e não deve ser negligenciada. Peres, a este respeito sublinha que

novos atores políticos e identidades coletivas reinventadas ampliam a noção de cidadania, baseada na postulação de que os direitos não se restringem àqueles que são definidos nas instâncias legais e jurídicas formais, mas são gerados nos embates cotidianos contra as desigualdades e injustiças sociais. Clemente (2003, p. 24).

No entanto, é preciso notar a contribuição da antropologia na reorganização conceitual e política do tema quilombola, ao destacar aí sua inclusão como tema da etnicidade e das relações interétnicas, o que desliza os significados anteriores, baseados na raça e na classe social, para as bordas do campo científico da etnicidade e das fronteiras étnicas.

Tempo, temporalidade e agência

A propósito desta experiência, o tema da vizibilização dos grupos quilombolas toma impulso a partir dos contextos das reuniões nacionais de quilombos. Elas se transformaram em espaços sociais onde os porta-vozes externalizam identificações específicas no campo social dos direitos étnico-raciais pelos seus pares no campo político. Os quilombolas apontam este momento em torno da década de 1990 como de efervescência de mobilizações, mas traçam outras leituras que canalizam o quilombo e o quilombola e não mais o negro, como expressão genérica da fronteira étnico-racial. A experiência de mobilização na década anterior é capitalizada e reconvertida no novo campo, ao posicionar os agentes de forma a que eles percebem as regras do jogo com maior destreza e perspicácia.

Ao longo da presente etnografia, este processo complexo emerge no Sapê do Norte em suas nuances, estratégias, embates e agenciamentos, e constituem um processo reflexivo por meio dos quais seus agentes se reposicionam e reorganizam suas fronteiras identitárias. Destaco aí a agência dos quilombolas na produção de suas identificações nos contextos de interação política, ao sugerir que é no seu aspecto processual que encontramos seus significados.

Ao considerar a história recente dos movimentos sociais para descrever os quilombolas no Sapê do Norte, levei em conta à natureza de minha inserção no campo. Contratado para realizar um Relatório de Identificação das terras da comunidade quilombola de São Jorge [município de São Mateus, estado do Espírito Santo] (INCRA, 2006a), me deparei com as formas pelas quais seus moradores viviam e sentiam sua inserção no mundo político dos direitos compondo repertórios múlti-

plos sobre elas. Era possível ouvir a crítica à agência estatal, mas também a combinação de categorias locais com instrumentos de conhecimento externos, como por exemplo o que exorta que

O Quilombo Linharinho é a essência do fortalecimento da identidade quilombola, sendo o primeiro território de quilombo a ser homologado pelo INCRA no Espírito Santo, dentre mais de 2000 áreas já identificadas em todo o território nacional. Por isso a importância e os esforços dedicados nesta ação política” (Informativo Quilombo Linharinho n.º 1, julho de 2007).

Esta é uma notícia que, escrita e divulgada por um conjunto de agentes, é um operador de distinções nas trajetórias daqueles associados à “essência do fortalecimento”. À categoria administrativa Identificação, interpus vários outros processos por meio dos quais os quilombolas passaram a agentes políticos e porta-vozes quilombolas. O mundo da organização trabalhista, da inserção sindical, da política partidária proporcionaram outro ângulo de visão para descrever a emergência dos quilombolas, composto de tensões e processos que se aproximavam e se distanciavam.

Ao desnaturalizar a atividade da agência de Estado, emergiram outras perspectivas pelas quais os agentes quilombolas produziram suas identificações. Tratava-se de considerar as semelhanças e diferenças que um mesmo grupo social definiu em situações sociais semelhantes, e toma-los como ponto de referência os processos desenvolvidos em relação à sua posição social. Tal descompasso foi tratado nesta etnografia como parte da divisão social do trabalho político quilombola, o que me conduziu a tomar como objeto de interesse a agência dos porta-vozes quilombolas. Ou seja, aquele grupo que, posicionado no meio rural, produziu uma identidade coletiva quilombola em meio a outras possibilidades dispostas no campo social, a partir dos critérios de pertencimento e exclusão por eles definidos.

Menos preocupado com a reconstrução do passado recente, me interessou descrever as categorias com as quais aqueles agentes de inserção política se posicionaram em termos de suas identidades étnicas e raciais. A observação do cotidiano das relações de poder nos quilombos da região norte do estado, conduziu-me ao plano da produção social das fronteiras étnicas em duas direções. Em primeiro lugar, identifiquei a produção da identificação “para dentro”, ou seja, um processo que reuniu elementos suficientes para produzir uma imagem coletiva de um grupo no tempo e no espaço, classificado como quilombola.

Em segundo lugar, ao produzirem uma imagem de si como quilombolas, tais agentes lançaram mão de conjunturas históricas e contextos diversos tais como a racialização das relações sociais e a produção de espaços políticos baseados na construção de prestígio pessoal “para fora”. Neste sentido, as duas perspectivas analisadas aqui unem-se na medida em que os agentes tomam suas biografias como sinônimo de uma coletividade a qual passam a representar e recolocam processos

de diferenciação cultural ali onde elas pareceriam constituir uma unidade sociocultural. A despeito da categorização como camponeses pelos estudos realizados pelo INCRA e pela agência política pela Reforma Agrária que se constituiu a partir da década de 1980, os agentes quilombolas produziram com outras categorias, sua própria inscrição no mundo social.

Contextos e agências

Para desenvolver minha pesquisa mostrou-se fundamental o referencial conceitual que permitisse considerar os quilombolas em suas relações processuais. Ao mesmo tempo, tais relações não poderiam ser descritas apenas como um arranjo de interesses isolados, ou como o resultado de uma identidade essencializada, mas como o resultado socialmente compartilhado de uma fronteira étnica e politicamente instituída em função das relações apontadas como fundamentais para definir as bordas do grupo. A este propósito, Barth (2000) sugere que a persistência das fronteiras étnicas, a despeito da suposta similaridade entre os grupos, é o resultado da organização social das diferenças percebidas por tais grupos. Mesmo ao compartilhar os espaços e características culturais vistas como similares, tais grupos podem vivenciá-las como uma diferença e algo que os distingue. De fato, a semelhança não quer dizer que os agentes constroem a sua experiência na mesma direção. Isto sugere que além de uma estrutura subjacente aos comportamentos dos indivíduos, há um excesso de significado que remodela o plano da vida pela concorrência dos agentes. Por outro lado, transfere do observador para os agentes, a eleição dos critérios por meio dos quais eles se pensam no mundo.

Interessa nesta etnografia, os usos dos dispositivos pelos agentes tais como o “direito do negro”, “os direitos quilombolas” ou a “luta do povo”, menos pelas suas supostas características intrínsecas, que pelas interpretações que estes sujeitos fizeram delas. Neste sentido, a etnografia aprofunda a reflexão sobre o trabalho social de di-visão do mundo quilombola, a partir da categoria social da denúncia. Ela é produzida em espaços públicos tais como reuniões, seminários, audiências, ocasiões em que emerge um sujeito coletivo, fruto do trabalho social de distinção dos agentes e da interação com os demais agentes dispostos no campo.

Se as fronteiras sociais são formas de organização das diferenças sociais, necessário se faz que tais diferenças sejam descritas para a compreensão dos valores, das visões de mundo nelas dispostas. No caso dos quilombolas no Sapê do Norte, trata-se da produção de identidades étnicas em contraste com outros agentes dispostos no campo. Ao descrever o percurso dos porta-vozes quilombolas, nota-se nas entrevistas e na pesquisa em fontes secundárias, a ênfase nos processos de dife-

renciação em relação à vida camponesa vista como segmentada entre brancos e negros, mesmo que as lutas no meio rural abrigassem ambos.

Neste sentido lancei mão da perspectiva de Bourdieu (2003a; 2011) sobre o campo político com dois objetivos. Como se sabe, este autor pensa as relações políticas a partir da dialética entre esquemas de conhecimento interiorizadas e a disposição dos sujeitos em criar novos significados para estes esquemas. Estas ações criam um mundo autônomo mantido pelas interações sociais, mas também pelo processo de conversão dos agentes ao campo político e a adoção de suas regras como parte das ações a serem desenvolvidas. A reprodução das estruturas sociais é acompanhada pela criação, por parte dos agentes, de significados das ações sociais em um processo de luta e relações de força que redundam na criação de leis de avaliação e exclusão. Nesta etnografia, as condições de possibilidade de emergência da identidade quilombola são observadas em duas perspectivas.

Em primeiro lugar descrevo a organização política dos quilombolas, com vistas à teoria local sobre a produção das identidades étnicas e fronteiras sociais. Para realizar tal objetivo tomei como unidade de análise a formação política de seus porta-vozes, como aqueles inseridos em esquemas de produção e reprodução de símbolos da identidade quilombola. Descrevo aqui as trajetórias destes agentes como a expressão da articulação entre *habitus* e campo, o que resulta na sua posição no campo social como aqueles que são competentes pelo ato de dizer, quando o assunto é quilombola.

Em segundo lugar, descrevo processo de produção das divisões sociais no mundo camponês ligadas à luta dos agentes pelas suas classificações. A emergência dos quilombolas como sujeito político tem relação com a materialização do trabalho social dos agentes. Ou seja, ela é sua obra e o resultado da produção do esquecimento que “recoloca em questão o possível que se concretizou entre todos os outros” (Bourdieu, 1998, p. 98). Neste caso, tomo como unidade de análise o território Sapê do Norte como o resultado do investimento de tais agentes em relação à definição de uma fronteira física, mas também simbólica, resultado do trabalho da memória e da reunião de elementos identificados como comuns, mas sobretudo expressos como específicos dos quilombolas.

Categorias empregadas pelos porta-vozes tais como Grupo e Território, são analisadas como o resultado do trabalho de divisão do mundo social. Para isto são descritos aqueles contextos de interação, incluídos aí os agentes dispostos no campo, que disputam as visões de mundo. A posição social do agente num campo sugeriu-me o trabalho de distinção desenvolvido pelos porta-vozes que, ao passo em que identificam os sinais diacríticos desta identidade, os reconduz como símbolos de distinção social nos planos de representação. Isto faz com que tais símbolos não sejam arbitrá-

rios, mas o resultado do trabalho socialmente reconhecido do porta-voz, como conjuntura de produção das condições de possibilidade dos quilombos nos contextos aqui analisados, pois, como afirma Bourdieu

a lógica propriamente simbólica da distinção, em que existe, não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido como legitimamente diferente, e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença (Bourdieu, 2000).

A definição de um agente político quilombola suscitou a descrição dos grupos que se apropriaram desta forma de identificação. A constituição dos quilombolas remeteu-me às disputas pela sua enunciação, ocasião na qual destaco as formas, os espaços e os meios que a tornaram possíveis socialmente. Ao tema da vizibilização dos direitos quilombolas interessou-me as formas pelas quais um determinado grupo produziu sua agência política como sinônimo de distinção social no ato político de enunciação. A vizibilização é considerada aqui como um instrumento de conhecimento que, sob a ótica dos agentes quilombolas, é capaz de reposicioná-los no conjunto das demais posições no campo político. Esta opção me conduziu a romper com os esquemas de interpretação que iniciam a descrição do grupo social com a descrição do espaço onde os quilombolas vivem. Ao descrever o espaço faço-o sob a ótica de seus agentes e como o resultado de reconfigurações, fluxos e disputas, mas também dos investimentos por melhores posições sociais. Isto me conduziu a desconstruir a imagem das fronteiras como forma de encerrar os grupos que os RTID's propõem, para olhar sua produção desde fora, dos investimentos dos agentes quilombolas na produção da unidade ao longo de situações históricas.

O RTID é um instrumento administrativo por meio do qual uma agência estatal, investida publicamente de instrumentos de conhecimento, define os direitos territoriais dos quilombolas. Este instrumento é o resultado da complexa relação entre identidade étnica e territorialização, mas também da agência dos sujeitos que se percebem como titulares do direito. Não é meu objetivo fazer sua exegese, mas assinalar que um grupo tem seu direito à terra na medida em que se define como Remanescentes de Quilombos. A singularidade da ocupação, a relação com a natureza, os aspectos religiosos, bem como outros marcadores na organização social, são eleitos como os requisitos para assegurar a permanência do grupo na terra.

O propósito do RTID não é identificar traços e morfologias que levem ao grupo, mas a relação do grupo com a terra, como aspecto que valida o seu direito. Ao se propor a isto, este instrumento particular, repõe no campo mais amplo de disputas territoriais um novo direito a partir de uma nova identidade social. Também aqui os termos desta relação são válidos na medida em que emer-

gem das relações apontadas pelo grupo, o que remete à diversidade de formas de inscrição territorial.

Na presente etnografia, tal concorrência entre territórios e processos de territorialização é descrito mediante as trajetórias política de seus agentes. Ao descrever suas diferentes inserções nos movimentos sociais, as redes estabelecidas e as mediações, pretendi indicar que tais identidades são o resultado da produção de seus agentes e defendidas como suas posições sociais no campo político, o que conduz a imagem do espaço como um lugar, na medida em que ele remete à relações afetivas com as pessoas e com as coisas, bem como um território, na medida em que ele pode ser um instrumento político de reconhecimento e reivindicação de um direito.

Ao analisar a produção social do Sapê do Norte como um território, a posição no campo político da luta quilombola no quadro das demais lutas sociais no campo, está relacionado às posições assumidas pelos agentes quilombolas. É a observação da constituição dos processos sucessivos de divisão social da representação política de seus agentes que me conduziu a descrição da genealogia política dos quilombolas como uma forma de subjetivação. Em decorrência desta opção, também está em foco a descrição dos processos de objetivação daquelas identidades mediante as quais os agentes expressaram e expressam sua singularidade. O percurso que conduziu a enunciação das identidades negras àquelas identidades quilombolas serão observadas como processos intersubjetivos, ou seja, formas de produção incessante de identidades que não são pré-existentes nem originais, mas elaboradas no campo de forças sociais.

Isto não quer dizer que, na presente etnografia a identidade é qualquer manifestação e que os contextos de interação são múltiplos ao ponto de não poderem ser descritos. À imprecisão do encontro intersubjetivo impõem-se contextos identificados pelos agentes como racismo e discriminação racial, ao indicar como objeto de denúncia tanto as políticas de Estado, quanto a ação direta de grupos classificados como “fazendeiros” ou “ruralistas”. Ao longo da presente etnografia, tais contextos de interação emergem como as condições de possibilidade de produção das subjetividades quilombolas a partir da inscrição racial. É a genealogia desta produção que torna possível descrever as denúncias dos quilombolas como formas específicas de identidade étnica, bem como o espaço por meio do qual os porta-vozes objetivam as fronteiras sociais.

Na presente etnografia, o local da reivindicação territorial se constitui nos espaços políticos disputados pelos agentes quilombolas. Sua origem social é externa e anterior ao instrumento administrativo de reconhecimento por parte do Estado, pois é apontada pelos seus agentes como parte de um processo de mais longa duração que envolve a luta contra o racismo em São Mateus e Concei-

ção da Barra. O grupo que a reivindica também tem relações *sui generis* com o território na medida em que parte dele reside fora dos territórios, elaborando-o, no entanto, como seu objeto de investimento político. Na definição das posições sociais dos agentes, trata-se de elaborar os critérios de reconhecimento do lugar ligado à ancestralidade, as relações de parentesco, mas também um local pelo qual se luta.

O lugar adquire significado porque as categorias atribuídas a ele são também relacionadas aos capitais sociais e políticos de seus agentes. Colocadas em relação com as demais categorizações no campo social, elas operam como emblemas e sinais de distinção no mercado de bens simbólicos da produção do lugar. Isto faz convergir grupo, identidade e território, como assinalados por Oliveira (1998, p. 55) que tomo como recurso analítico para descrever o processo de territorialização que envolve: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Como se sabe na teoria dos campos de Bourdieu, este autor propõe uma análise relacional e dinâmica da vida social. Os agentes estão inseridos no mundo com diferentes visões de mundo e se organizam em torno das disputas no campo. Considero a proposta analítica do autor quando ele sugere que

a procura dos critérios ‘objectivos’ de identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios são objecto de *representações mentais*, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objectais*, em coisas ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores (Bourdieu, 2003a, p.113).

É esta passagem das representações mentais para as representações objetivas que nos permite tomar o mundo social como um artefato histórico “arbitrário e passível de ser reconstruído em sua gênese” (Idem). Na presente etnografia, tais critérios não são percebidos pelos quilombolas como o resultado da imposição exterior, mas o resultado de disputas entre os grupos para consagrar o seu princípio de di-visão social. A análise das conjunturas em que isto ocorreu pretendeu mostrar que a correlação de forças e a posição dos agentes, seu habitus incorporado no campo, é fator decisivo na execução destes objetivos.

los agentes sociales determinarán activamente, sobre la base de estas categorías de percepción y de apreciación social e históricamente constituidas, la situación que las determina. Se podría decir incluso que los agentes sociales son determinados

sólo en la medida en que se determinan a si mismos. Pero las categorías de percepción y apreciación que proporcionan el principio de esta (auto)determinación están a su vez ampliamente determinadas por las condiciones sociales y económicas de su constitución. (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 199).

Isto conduziu a presente análise a desconstruir a imagem interna que os RTID's propõem sobre os quilombolas, para olhar sua produção desde a agência de grupos políticos, espaço que eles produziram e foram também produtos. Esta tarefa remete que consideremos tal instrumento de conhecimento como o produto de relações entre “um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (Oliveira, 1998, p. 55), mas também, pelas apropriações que dele fazem os porta-vozes no campo político quilombola. Isto colocaria o conflito no plano das tensões entre o “definir limites e demarcar fronteiras” como uma ação de governo, e as diferentes interpretações a partir das posições assumidas pelos agentes na elaboração de suas identidades étnicas (Bourdieu, 2003a).

Capítulo 1

Sobre a pesquisa no Sapê do Norte quilombola

Este capítulo apresenta as condições da pesquisa no Sapê do Norte quilombola pela descrição dos sujeitos, das fontes utilizadas na pesquisa e da inserção do pesquisador no campo. É apresentado em seguida a descrição da constituição do campo da pesquisa, mediante a definição do seu tema e do objeto. Apresenta-se em seguida referencial conceitual e analítico empregado e da bibliografia especializada na temática Quilombola no Brasil, bem como a literatura capixaba sobre os Quilombolas.

1.1. Os sujeitos da pesquisa

Os sujeitos desta etnografia são compostos por três grupos. O primeiro tem inserção na militância pelos direitos dos negros e contra a discriminação racial entre os anos 1980 e 1990. O segundo tem inserção na definição das identidades e dos territórios quilombolas entre os anos 2000 e 2010. E o terceiro é formado por aqueles agentes cujo cotidiano, preenchido pelos conflitos trabalhistas, da posse e propriedade da terra, engloba a linha do tempo dos demais.

O primeiro grupo circunscreveu sua atuação às cidades de São Mateus e Conceição da Barra, e contou com a rede de agentes pastorais que se formou pela defesa dos Direitos Humanos frente a Ditadura Militar (1964-1985). O segundo grupo produziu suas relações territoriais ao recorrer a uma rede de agentes ambientalistas e de defesa dos direitos étnicos dos quilombolas, bem como buscou no acesso a políticas públicas o reconhecimento de governos estaduais e federais. O terceiro grupo produziu sua territorialização ao mobilizar categorias de identificação ligadas ao trabalho. Sua inserção na pesquisa se deve às relações que se desenvolveram entre eles e as empresas monocultoras, marcadas por conflitos no plano trabalhista e organizativo.

Estes grupos serão descritos a partir de territorializações específicas. Os três grupos investiram na produção do território Sapê do Norte a partir do peso relativo de seus capitais sociais: memória, identidade étnica e produção de fronteiras identitárias. O Sapê do Norte tornou-se um lugar

importante na definição das fronteiras entre os quilombolas e os demais agentes, uma vez que condensa experiência, memória e pertencimento na definição de suas bordas.

Cada um destes grupos produziu distintas concepções sobre o Sapê do Norte. O primeiro grupo remodelou as lutas raciais, ao introduzir como critério de di-visão social do mundo o tema da discriminação racial contra os negros. O segundo grupo reintroduziu a temática étnica ao imaginar os quilombolas como herdeiros da resistência escrava e os reposicionou como detentores de direitos fundiários diferenciados. E o terceiro grupo, manteve o conflito em torno do universo do trabalho e da apropriação da natureza como horizonte das práticas de resistência à expropriação fundiária.

Os efeitos das lutas do primeiro grupo levaram parte de seus militantes à organização e inclusão em quadros de representação política e partidária enquanto outros à organização com perspectiva na cultura afrobrasileira. O segundo grupo envolveu-se nas redes de produção de significado dos direitos quilombolas, com o ingresso nos espaços de governo e representação da diferença nas políticas públicas. E o terceiro grupo logrou combinar os direitos fundiários à identidade do trabalhador, aquele que busca deter seu trabalho como recurso político nas relações de força.

Embora separados por mim por questões heurísticas, estes grupos mantêm relações intensas entre si. A racialização das relações sociais, identidade étnica e o universo moral do trabalhador combinam-se, afastam-se e produzem novos significados do ser quilombola. Neste trabalho contínuo de produção de identidades, o aspecto político da afirmação de um grupo sobre os outros é característica sublinhada na presente etnografia, sobretudo porque a existência das fronteiras sociais sugere que elas sejam imaginadas pelos grupos e postas em prática por esquemas de divisão contínua do mundo social.

Os quilombolas no Sapê do Norte estão inseridos em territorializações concorrentes que abrigam empresas multinacionais, o mercado de commodities, as agências financeiras estatais, as agências ambientalistas, os poderes regionais, as concepções territoriais adversas das suas e as promessas de desenvolvimento local por parte do Estado. Este aspecto concorrencial não pode figurar fora da presente análise porque constitui a possibilidade de perceber um panorama mais amplo em jogo, bem como compreender as escalas mobilizadas em cada momento pelos agentes.

Nesta etnografia recorro à reconstrução das trajetórias dos quilombolas envolvidos na mobilização pelos direitos afrodescendentes da década de 1980, da mobilização pelo reconhecimento da história e memória quilombola na década de 1990 e pelo reconhecimento dos direitos territoriais dos quilombolas após os anos 2000. Estas mobilizações não ocorreram de forma isolada, mas refletiram tendências nacionais e mundiais de inscrição da diferença étnico-racial. Elas são apresentadas

aqui com suas características locais, os desafios que se apresentaram e as soluções encontradas pelos quilombolas. O recorte temporal se deve à comparação dos instrumentos de conhecimento nos quais estes grupos se envolveram e dele tomaram parte. Neste sentido, raça, cidadania, direitos étnicos e trabalho configuram processos pelos quais os grupos produziram significados e a di-visão do mundo social no plano local.

O interesse em descrever as atividades se deve a sua posição social na constituição da identificação quilombola. Da organização de espaços de protesto nos anos 1970-80, da mobilização da marcha de Zumbi dos Palmares em meados da década de 1990, à ritualização do grupo político em Comissões Parlamentares de Inquérito, e a recente proposta de regularização fundiária dos territórios de quilombos, trata-se de compreender as diferentes formas de constituição de identidades políticas, pela observação da constituição de suas posições relativas. Ademais, as diferentes formas de organização social e identitárias descritas nesta etnografia recolocam a população negra da região norte do estado como protagonista nas suas escolhas.

A este propósito, o desenvolvimento econômico da região é classificado como atrasado devido especialmente à não adaptação dos libertos ao trabalho pago ou a vida sem dono. Em consequência, aos egressos do cativo, bem como seus descendentes, são atribuídos rótulos como “desorganizados” em um mundo a ser superado. No entanto, esta perspectiva compartilhada nos dias de hoje, não toma tal processo como o resultado das memórias em disputa. Nota-se que ela naturalizou os valores advindos da empresa da imigração estrangeira na região fruto de políticas de branqueamento centradas nas idéias de trabalho livre e a modernização. Ao contrário, os eventos narrados na presente etnografia descrevem um intenso campo de disputas formado pela agência da população negra tanto no que se refere à presença na política partidária, quanto na inserção em temas de caráter internacional, como os Direitos Humanos e as políticas de reconhecimento.

As trajetórias e as biografias dos agentes quilombolas são delimitados como objeto da presente etnografia ao considerar dois aspectos. O primeiro deles ligado ao processo de constituição das identidades étnicas e o segundo, um processo de territorialização, ambos resultado da coordenação e concorrência com outros agentes. Uma vez que o objetivo da etnografia é a descrição das relações que envolvem a montagem do porta-voz quilombola e os significados atribuídos à sua ação, tornou-se relevante focar como, a partir de diferentes espaços sociais, tais agentes constroem seus repertórios. A partir da categoria local *experiência e consciência* e da categoria analítica *porta-voz*, pretende-se descrever o trânsito destes sujeitos em diferentes espaços sociais, ao observar aí os diferentes capitais culturais e políticos por eles manejados nos processos de interação e constituição das fronteiras sociais. Isso sugere que tais trajetórias se inscrevem em percepções do espaço distintas, o

que rompe com os esquemas de percepção que circunscrevem um conjunto de identidades a um espaço regional específico, mas consideram-no o efeito do processo complexo de interação.

1.2. As fontes da pesquisa

Para a presente etnografia utilizei três tipos de fontes. Como fontes primárias, realizei entrevistas com os quilombolas inseridos na organização política quilombola tanto os que estiveram à frente, quanto aqueles menos inseridos no debate mais especializado sobre os seus direitos. Entrevistei aqueles reconhecidos pelos quilombolas como precursores da mobilização dos direitos dos negros, mas também aqueles que produziram suas identidades ao observar os fluxos e as fronteiras entre as categorias disponíveis. Neste sentido, figuram na presente tese tanto os porta-vozes dos quilombolas que investem na centralidade de sua identificação étnica, quanto os leigos que fazem de suas identificações um processo mais fluído e que tornam as fronteiras menos definidas.

As entrevistas foram direcionadas para temas específicos após uma primeira aproximação geral, para temas relativos à sua inserção na vida política, no cotidiano da mobilização quilombola e no que eles identificavam como o seu currículo pessoal no “movimento”. Transformei a “ilusão biográfica” (Bourdieu, 1996a), característica dos processos narrativos sobre a memória, na maneira de produzir memórias, de lhes conferir autoridade e, nela, relacionar temas que sugerem a singularidade do seu narrador, a partir da posição social do narrador. A ilusão não é tanto em relação ao fetiche da entrevista e da verdade nela verificável, mas relativo às maneiras e os usos que ela adquire no próprio processo de produção das fronteiras étnicas dos quilombolas. Assim, uma das características observadas no trabalho social dos porta-vozes é o de fazer esquecer os conteúdos e eleger outros como aqueles legítimos na produção do Sapê do Norte. Isto vale para o antropólogo, mas também para os pares.

A segunda fonte da pesquisa, foi composta pelos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação [INCRA, 2006a; 2007b; 2008a; 2008b], os depoimentos dados à Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Aracruz Celulose (AL-ES, 2002) e as atas de reunião da delegacia Regional do Trabalho (DRT, 2007a, 2007b, 2007c e 2007d). Em tais documentos me interessou especialmente as categorias reconhecidas de identificação e produção dos territórios relativos às identidades étnicas. Embora o cotidiano e o conflito sejam os temas presentes ali, interessam-me a sua eleição pelos agentes de Estado e pelos quilombolas como memória autorizada dentre outras vozes, utilizadas na produção da representação política quilombola. Neste sentido, retomo a relação entre posição social dos agente e sua memória, agora para observar seus efeitos em instrumentos de conhe-

cimento oficiais que “tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia tem de certa forma o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada” (Bourdieu, 1996a, p. 184).

A terceira fonte da pesquisa são as notícias de jornais que enredam as organizações negras e quilombolas nas cidades de São Mateus e Conceição da Barra entre os anos de 1980 e 2010. Os arquivos do periódico *Tribuna do Cricaré* foram minha fonte principal, de onde tracei os caminhos que levaram os quilombolas a afastarem-se ou aproximarem-se dos campos de possibilidade de produção de suas identidades. A certa altura do trabalho de campo, os porta-vozes quilombolas me orientaram a conhecer os embates do passado recente, indicando-me tais arquivos como fonte de pesquisa. A este propósito, os arquivos da Diocese de São Mateus proporcionaram uma perspectiva da Pastoral do Negro, especialmente o Grupo de União e Consciência Negra de grande influência na região.

Embora as fontes escritas e orais e as condições de sua produção sejam meu interesse na presente etnografia, reconheço que seria necessário sua crítica, para situar as publicações e os atores envolvidos na sua edição, por exemplo. No entanto, não é meu objetivo realizar uma etnografia destes arquivos e assinalar neles as “vozes, verdades, lógicas de classificação, usos, formas de veiculação de conteúdo e valor dos artefatos que os arquivos e as coleções abrigam” (Cunha, 2005; 2005).

1.3. Agentes parceiros

Ao considerar que o espaço social dos porta-vozes quilombolas não é vazio, mas preenchido por outros agentes em disputas, descrevo na agência de mediadores em diferentes contextos. A Diocese de São Mateus será descrita em seu trabalho pastoral que instituiu regimes específicos de conhecimento, defesa e valorização da população camponesa a partir da eleição dos universos sociais da família e da comunidade como espaços de intervenção. Como mostro tais universos se constituem em contextos de interação onde os sujeitos quilombolas se veem como objeto da intervenção, mas também constroem seus significados e estruturam suas formas de resistência à esta forma de controle. Por meio da estruturação da Comissão Pastoral da Terra, observa-se a incorporação do tema “terra” na mensagem religiosa e, em decorrência, a segmentação dos agentes e suas disputas. O efeito mais evidente observado aqui foi a criação do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra que, a despeito das demais identidades dispostas no campo, reorientou a definição da Reforma Agrária, assim como as identidades dos sujeitos do conflito fundiário. No âmbito desta etnografia, estas or-

ganizações político-eclesiais ficarão restritas aos capítulos sobre a *Consciência Negra e Não basta rezar, é preciso agir*.

A Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional [FASE] figura nesta etnografia como um mediador envolvido na constituição de um sujeito coletivo com fronteiras bem definidas, especialmente ao considerar seus investimentos na ambientalização do conflito social no Sapê do Norte que opôs o mundo camponês e o capitalismo como situações antagônicas. Sua atuação se deu em um primeiro momento [1990] na formulação de projetos de sustentabilidade econômica dos camponeses desempregados pela evolução tecnológica da agroindústria da cana e do eucalipto e posteriormente voltou-se para a definição da criação de espaços de externalização da conflituosidade entre os camponeses e a agroindústria. Destacam-se aqui a territorialização como instrumento político de manutenção das características culturais dos quilombolas, ou seja, de suas condições de produção e reprodução cultural. As fronteiras, neste sentido, são pensadas como limites entre paradigmas de modelos de sociedade, que opõem o modo tradicional quilombola ao espaço impessoal do capital.

Os quilombolas, assim como os indígenas, foram os grupos preferenciais de intervenção devido ao interesse das agências internacionais na temática dos Direitos Humanos e o Desenvolvimento. Neste sentido, a construção de um sujeito re-conectado ao meio ambiente e de cuja relação extrai sua identificação, marca a construção dos capitais sociais da FASE. Convergem aqui a perspectiva de classe, na utilização do “povo” ou “trabalhador do campo”, com aquelas inscrições étnicas que ampliam o leque de intervenção à inscrições das agências internacionais. Sua rede de colaboradores e financiadores envolve em sua maioria entidades religiosas cristãs. No plano local do Sapê do Norte, estas redes reforçam a percepção dos quilombolas, registrada na etnografia, da Igreja como um mal necessário. Em termos mais amplos a atuação da FASE se iniciou com uma perspectiva de classe e desenvolve hoje reflexões que combinam classe e etnicidade. Meu enfoque sobre esta ONG ficará circunscrita ao capítulo sobre a CPI da Aracruz Celulose.

A ONG KOINONIA, por sua vez, delimitou sua atuação ao introduzir a mobilização dos quilombolas a partir da relação entre o passado e o presente expressos na identidade étnica. Para isto recuperou a relação entre raça e as condições da resistência política dos escravizados e libertos no pós-abolição, ao sublinhar tais perspectivas no trabalho de “investigar o quanto essa realidade invisível poderia ser visibilizada também no estado do Espírito Santo” (Koinonia, 2005: 07). Na presente etnografia, tal inserção se observará pela pesquisa sobre os quilombos no Sapê do Norte, não somente pelos seus resultados, mas pela posição relativa dos porta-vozes na sua apropriação como

capital social e político. Sugiro que ao lado da pesquisa ergueram-se habilidades específicas ligadas à consolidação de capitais políticos por parte dos porta-vozes.

Com inserções e resultados distintos tais mediadores mudaram com o tempo sua forma de atuação, mas preenchem com posições distintas um campo de intervenção crescente junto aos quilombolas. Nesta direção a Universidade Federal do Espírito Santo [UFES] desenvolveu uma experiência mediante projeto de extensão entre 2004 e 2007 intitulado Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo [PTQES]. Calcado na relação com o INCRA para a produção de RTID's, o projeto se caracterizou pelo treinamento e supervisão dos técnicos em campo, a partir de técnicas, conceitos e modos de intervenção, que era visto como um investimento científico complementar à atividade do INCRA. Ademais, a Superintendência do INCRA esteve sob o comando de cargos do Partido dos Trabalhadores, o que os aproximava dos professores dos departamentos da História, Geografia e Ciências Sociais, identificados com o campo ambientalista.

Se considerarmos por um lado, as linhas demarcatórias da agência governamental tanto do Estado quanto dos demais agentes, é impossível identificar onde começa e termina o Sapê do Norte. Por outro lado, o rendimento da descrição dos investimentos dos porta-vozes na definição do território abriu outras possibilidades de compreensão das relações sociais e de como cada conjuntura favoreceu a emergência dos quilombolas. Menos por sua imprecisão do que pelo fluxo constante de entradas e saídas de agentes nele, trata-se de acompanhar os processos de territorialização definidos pelos agentes como parte constitutiva da descrição etnográfica (Oliveira, 1998; 2009).

1.4. Agentes não parceiros

A presença das monoculturas no Sapê do Norte desempenham um papel importante na constituição das fronteiras étnicas entre os quilombolas. Elas estão presentes na região desde o período colonial ao empregar a mão de obra escravizada e depois, na República, os trabalhadores do Pós-abolição nas plantações de mandioca, café, cana e eucalipto. A memória da resistência dos quilombos, por exemplo, foi utilizada como elemento fundamental da relação econômica concorrencial, na qual tomaram parte os quilombos que se mantiveram inseridos na economia do norte capixaba, mesmo sob a escravização (IPHAN, 2009).

A inserção destes grupos na economia local perpassa o período colonial e no período pós-abolição tem repercussões significativas na mobilização da força de trabalho nas monoculturas contemporâneas de cana e eucalipto. Destacam-se as empresas que mantém altos contingentes de quilombolas empregados em empresas terceirizadas na manutenção dos plantios ou nos chamados pro-

jetos sociais. Embora, os “agentes parceiros” identifiquem estes grupos de agentes em oposição aos quilombolas, em termos analíticos vou considera-los como outro agente com os quais os quilombolas mantêm planos distintos de interação. Neste sentido, os “agentes não parceiros” não serão abordados como limites, mas como situações de interação, de onde brotam concepções, ações e espaços de legitimação de determinadas identidades. Destacam-se a sucroalcooleira DISA e, para a minha análise, a celulósica Fibría, ex-Aracruz Celulose.

Atendo-me ao recorte de 40 anos, observo que, a despeito da violência simbólica e física sofrida por estas populações, houve a constituição de espaços de negociação dos sindicatos de trabalhadores, do movimento negro e dos quilombolas com tais empresas. A mudança de escala de observação permitiu que outros processos identitários fossem considerados. A oscilação entre ser ou não parceiro deve ser observada nas ocasiões e contextos em que elas são produzidas. A minimização da escala de análise a perspectiva dualista que fixa as posições dos agentes mostra baixo rendimento explicativo. Adotei a perspectiva que leva em conta a maneira pela qual as empresas monoculturas interessaram nas condições de possibilidade da emergência de identidades no campo. Ora elas são truculentas, ora utilizam artifícios para acomodar tais conflitos e, mais recentemente criam as condições para a emergência de novos agentes, ao criar programas sociais com auxílio de recursos públicos. Classificá-las apenas em seus aspectos ambientais negativos me pareceu reduzir a diversidade de sua presença, bem como esvaziar a agência dos quilombolas e demais agentes dispostos no campo, ao conferir mais atenção à empresa que aos quilombolas.

A descrição das metamorfoses dos agentes diante das interações sociais sugere que o que foi classificado como movimento sindical trabalhista nos anos 1980, pode adquirir, mediante processos de constituição e disputa das memórias, a feição de identidade étnica em torno de direitos sociais. Se consideradas as condições de possibilidade da emergência dos direitos étnicos, o trabalho da memória reorganizou, por um lado, as experiências e produziu linhas de continuidade entre passado e presente, ao recolocar os sujeitos como herdeiros de tradições políticas que se mostram vigorosas nos dias de hoje. Por outro lado, os diferentes planos de intervenção estatal ao longo do tempo – investimentos econômicos nas commodities ao lado de políticas para camponeses, Sem-Terra e quilombos -, respondem pela reorganização do espaço, das identidades e dos diferentes capitais políticos.

1.5.A inserção no campo

Minha inserção no Sapê do Norte foi orientada por duas características complementares. Em primeiro lugar, fui um pesquisador contratado pelo Estado para estudar as concepções dos quilombolas sobre os seus territórios que se traduziram no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (INCRA, 2006a), o que representou novas perspectivas na visão e di-visão do mundo social quilombola. Em segundo lugar, como pesquisador dos grupos étnicos e etnicidade, considerei o tema dos quilombolas como agentes dispostos em um campo social que buscam por vários meios respostas sobre o que é a justiça, o que é a liberdade, quais as condições de possibilidade da emancipação da população no Pós-abolição e como as identidades étnicas são formuladas a partir das identidades racializadas.

Minha inserção na temática dos quilombos do Sapê do Norte teve início em 2004, como técnico contratado pelo INCRA em convênio com a Associação de Pequenos Produtores no Espírito Santo (APAGE-ES), localizado no município de São Gabriel da Palha, norte do estado. O referido convênio teve o apoio técnico e científico da Universidade Federal do Espírito Santo por meio do projeto de extensão “Territórios Quilombolas no Espírito Santo” desenvolvido entre 2004 e 2007 e que envolveu professores dos departamentos de Ciências Sociais, Geografia e História.

Entre 2004 e 2005, foram realizados dois Relatórios Técnicos de Identificação: Quilombo de Linharinho [Conceição da Barra] e Quilombo de São Jorge [São Mateus], este por mim coordenado. No ano de 2005, como Professor Assistente na UFES, integrei a equipe de professores que coordenou os trabalhos de quatro novas equipes – São Domingos [Conceição da Barra], São Pedro [Ibiraçu], Monte Alegre [Cachoeiro do Itapemirim] e Serraria/São Cristóvão [São Mateus]-, e ocupei agora outros espaços de produção dos RTID's, tais como reuniões políticas e de formação de novos pesquisadores, bem como debates orçamentários.

A segunda inserção no campo, entre 2009 e 2011 foi marcada pela busca do distanciamento do tema quilombo como algo dado e consolidado, para considerá-lo em seus aspectos processuais. O aspecto específico da construção de fronteiras em relação à intervenção estatal emergiu como problema de pesquisa, razão pela qual a compreensão das agências dos quilombolas delimita um período de tempo que é anterior à política nacional de quilombos, se tornou cada vez mais importante. Os quilombolas do sapê do Norte passaram a ser considerados como o resultado de um processo mais longo e mais complexo, preenchido de muitas vozes, muitos contextos e de um trabalho social constante daqueles nele envolvidos. Neste sentido, me detive nos processos persistentes de constituição das fronteiras da negritude e os contextos nos quais ela emerge e é resignificada.

Este posicionamento epistêmico sugere que os quilombolas são o meu ponto de chegada - o resultado possível dos processos, dentre outros -, mas não de partida, como se ele estivesse concluído. Interessam aqui os fluxos, as relações processuais, as escolhas, os projetos por meio dos quais os agentes constroem os significados de suas identidades, diante dos caminhos possíveis. Volto minha atenção para as lutas sindicais, a constituição do movimento negro, as marchas pela memória de Zumbi dos Palmares, mas também para os contextos destas mobilizações tais como as Comunidades Eclesiais de Base, os partidos políticos, Movimento de Trabalhadores Sem-Terra e agências de governo, ao recuperar aí os significados e suas apropriações por parte dos agentes quilombolas.

Transformei estas formas de reconhecimento em temas de interesse na presente etnografia e descrevi os seus significados. Tomei a “identificação e a delimitação” como práticas e representações sociais dos agentes quilombolas com maior profundidade no tempo e no espaço, compartilhados pelos demais agentes e seus interesses. Se o trabalho dos técnicos não era identificar os quilombolas, mas sua relação social com a terra que seria objetivada posteriormente como um território, em quais circunstâncias eles faziam isto? Ou seja, em que medida os agentes quilombolas compartilharam o campo de intervenção estatal que se estruturou no Sapê do Norte, como forma de produção e controle sobre suas identidades, é uma das idéias que desenvolverei.

Neste sentido, a inserção no campo foi circunstanciada por várias conjunturas anteriores, das quais sublinho as mobilizações dos quilombolas do Sapê do Norte pela inclusão nas políticas de reconhecimento de seus territórios que teve início após a agência da FASE/Koinonia em 2001 na formação de pesquisadores quilombolas e se tornou pública após a CPI da Aracruz Celulose em 2002. Inseridos nos fluxos de mobilização pela regulamentação do Artigo 68, a inclusão da conceitualização contemporânea de quilombos os alçou a novas formas de reivindicação e levou à intervenção do INCRA na regularização fundiária.

Minha inserção no campo também foi marcada pela disputa acadêmica sobre o significado dos quilombos. Toda a produção que encontrei, com exceção de Oliveira (1998), apontou para a conceitualização de quilombo como sobrevivência do passado e, na conjuntura da reivindicação por terras, um retrocesso na vida econômica do norte capixaba. Metáforas como aquelas que relacionam os quilombos à “história dos vencidos” (Aguiar, 2001), ou a decadência da presença negra em função da imigração estrangeira (Nardoto, 1999), ou ainda que as Políticas Públicas não eram necessárias porque todos eram irmãos e tinham a mesma cor de sangue, preenchem o imaginário igualitário na região norte do estado e colocam as reivindicações dos quilombolas como tema “fora do lugar”. Em um debate promovido pelos ruralistas contrários à titulação, argumentou-se que

É como se criasse uma república dos negros dentro do Brasil. Agora, os negros não pediram isso, porque pelo que consta [...] o Brasil não é a África e o Brasil não é a Europa. O Brasil tá sendo construído [...] é uma construção nova. A maior parte da população é uma população mestiça. [...] Porque o Brasil está sendo construído, um outro Brasil, uma mistura de culturas, um caldeirão cultural está sendo construído” (MPC. Reunião, São Mateus, 2008).

A presente etnografia, embora não enfoque estes conflitos, foi cercada de tensões relativas aos direitos dos quilombolas. As memórias dos quilombolas já denunciavam esta relação ao lembrar a perseguição do Bispo Neri sobre a religião dos negros como uma “perigosa amálgama que só serve para ofender a Deus e perverter as almas”, (Neri, 1963). Minha presença como pesquisador da UFES e com uma abordagem que enfocava o protagonismo dos quilombolas, sofreu duras críticas, especialmente nos debates públicos que ocorreram durante o trabalho de campo. A presente etnografia é também uma resposta a este imaginário igualitário, uma vez que ele reposiciona histórica e sociologicamente a agência de militantes negros, suas pautas políticas e o plano da disputa política no qual estão envolvidos na constituição do Sapê do Norte.

1.6. O contexto do Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo

A intervenção estatal na qual se insere o Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo requer que olhemos para a conjuntura de ascensão de agentes na disputa pelo controle dos recursos políticos. Ou seja, descrever os processos de constituição das identidades quilombolas é também considerar a relação da agência dos quilombolas e as condições de possibilidade de sua emergência como agente político no processo de di-visão do trabalho político. Neste sentido, a definição das identificações quilombolas é também o resultado da agência política dos sujeitos posicionados no campo social e na história.

Em 2003 a esquerda petista capixaba celebrava o nome de Nildete Turra, uma assistente social, como “a esperança dos negros capixabas”. Ela fora indicada para a superintendência do INCRA pela coligação que elegeu Lula no estado, pois ela “conhece a situação dos descendentes de escravos e tem uma história de luta junto ao movimento popular. E não poderia ocorrer reforço maior, pois os quilombolas capixabas enfrentam um adversário poderoso [a monocultura da celulose], que vem, ao longo do embate, revertendo situações difíceis.” (Século Diário, 22/12/2003)

Ao lado dos militantes ambientalistas que celebravam sua condução ao cargo, “as entidades que nasceram dessa organização” – que segundo o periódico “representam um povo empobrecido pela perda de suas terras” -, teriam “finalmente, reconhecidas e demarcadas os Territórios Quilombolas.” Os aliados definidos pela conjuntura do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva

(2003-2011) eram naqueles idos de 2003, a ONG FASE (Federação dos Órgãos para Assistência e Educacional) e o Koinonia, de vocação religiosa. Tais aliados dos quilombolas passariam a contar naquele momento com “a participação do Incra para suprir a insensibilidade da classe política” (Idem), uma vez que iniciativas anteriores de judicializar tais questões via Comissão Parlamentar de Inquérito, não lograram os efeitos desejados.

O papel do INCRA no Espírito Santo se definia como órgão a quem competia a responsabilidade de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação da Terra Quilombola. Para isto a superintendente informou que seriam “realizados contatos ‘pontuais’ com lideranças” e que discussões ampliadas, com toda a comunidade, poderiam ser realizadas posteriormente (Idem: 19/12/2003). Neste período o INCRA elegeu “comunidades” de São Mateus e Conceição da Barra como prioritárias para o trabalho de regularização fundiária, e deixou as demais localizadas no sul e região central para outro momento do planejamento.

No contexto nacional, anunciava-se que o Espírito Santo era o primeiro estado do país a ser contemplado com o Plano Regional de Reforma Agrária, que estabelecia, entre outros pontos, a desconcentração e democratização do acesso à terra, o desenvolvimento territorial sustentável e a geração de emprego e renda, durante o triênio de 2004-2007. Esperava-se naquele momento preencher uma lacuna de vinte anos de ausência de políticas para a Reforma Agrária que deixara um déficit de “50 mil famílias de trabalhadores rurais” e previa ainda o assentamento de 5.626 “pequenos posseiros com área de até 100 hectares” (Século Diário, 15/04/2004).

Este conjunto de mobilizações institucionais foi parte do contexto nos quais os quilombolas no estado produziram sua interação. Um conjunto de mobilizações políticas em torno da “desertificação” do norte capixaba e da presença quilombola, unidos à base político-partidária petista que a região disputava com as elites locais, a normatização de procedimentos para a regularização fundiária com o Decreto 4887 [2003] levaram à conjuntura favorável para a expressão dos conflitos em torno da terra e para os quilombolas produzirem a reivindicação de seus direitos.

Ademais, o INCRA passa a ocupar um lugar de destaque na mediação para os quilombolas, que depositavam no órgão a esperança na recuperação das terras ancestrais. Ao longo dos anos de 2005 e 2007, uma série de mobilizações quilombolas tomam o órgão como objeto de intensos debates, acusações e ocupações, especialmente pelas biografias institucionais que eram traçadas pelos quilombolas mais experientes politicamente. Eventos são financiados pelo órgão em cumprimento ao que dispõem o Decreto 4887/2003, o que tornou ambivalente a percepção da ajuda como

uma forma de controle. Conjunturas novas se mesclavam à experiências biográficas e trajetórias mais experientes, e produziram novos percursos e formas de produção das fronteiras étnicas.

A inserção da UFES pareceu, neste contexto, aspecto importante na construção do argumento científico em favor do direito quilombola, uma vez que os pesquisadores ali presentes inseriram-se em outras pesquisas sobre quilombos, indígenas e movimentos camponeses. Ademais, a coordenação do projeto compartilhou a orientação dos quilombolas sobre a relação dos temas locais mantivessem relação com o movimento quilombola nacional, o que fez com que militantes da CONAQ sempre estivessem nos encontros técnicos e nos encontros de mobilização dos quilombos.

Mas, a história dos quilombolas pelo Sapê do Norte não se inicia com o INCRA ou com a atuação da FASE, UFES ou Koinonia. Tão pouco a mobilização política anterior ocorre em torno da definição dos quilombolas. Sem incorrer em um tipo de anacronismo que vê o presente como continuidade objetiva do passado, a presente etnografia retoma conjunturas anteriores à identificação administrativa quilombola como as mobilizações políticas de agentes em torno do direito da população negra, para a pensar o reposicionamento de agentes em novas modalidades de identificação.

1.7. Tema e objeto da pesquisa

Se a minha inserção no campo deu-se pela agenda institucional do Estado, minhas preocupações posteriores se orientaram para o processo de constituição dos agentes políticos e a sua construção social de um sujeito coletivo como remanescentes de quilombos. Na construção do meu objeto de pesquisa, desloquei meu olhar etnográfico dos requisitos de reconhecimento das comunidades quilombolas no interior do processo de identificação e delimitação de seus territórios para os processos constitutivos da identidade quilombola, onde descrevo os universos mais amplos como as lutas sociais pela negritude e os conflitos fundiários nos quais os quilombolas tomaram parte. Ou seja, passei a considerar os usos locais que os agentes fizeram das agendas, teorias, posições produzidas fora do território pleiteado, mas cujo objeto é sua constituição como um território étnico. Tais requisitos apontaram para a constituição das fronteiras de um determinado grupo, a partir de dois critérios de pertencimento: a identidade étnica e o território.

O primeiro passo para a construção do meu objeto de estudo foi considerar que, adotados estes critérios objetivos para o reconhecimento dos direitos dos quilombolas, as motivações para a eleição do pertencimento permaneciam fora do alcance de visão de análise. O estranhamento da eleição de critérios que circunscreviam territorialmente os grupos pareceu fundamental para elaborar uma proposta que permitisse acompanhar duas características da organização social dos quilombo-

las. Em primeiro lugar, compreender a construção das trajetórias dos agentes na produção de suas identificações quilombolas e, em segundo lugar, a eleição de porta-vozes políticos de tais grupos em contextos de interação. Nisso, era preciso deslocar o olhar do objeto de interesse dos quilombolas para a constituição social deste interesse, da denúncia de exclusão e racismo para as regras de inserção no jogo de produção de identidades sociais.

A este propósito, elegi como tema desta pesquisa os critérios de autoatribuição que permitissem caracterizar a trajetória histórica nas relações territoriais específicas produzidas por um conjunto específico de quilombolas. Delimitei o objeto de estudo a partir da presença recorrente na inscrição dos quilombolas na legislação sobre os seus direitos que sublinhava o horizonte de uma coletividade a partir da “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Instruções Normativas, 16, 20, 49, 56 e 57. MDA).² Recorri à genealogia do movimento negro na produção do território do Sapê do Norte, que me conduzisse à passagem do movimento negro à inscrição quilombola, e sublinhasse as formas pelas quais tais agentes produziram suas trajetórias, os desafios e soluções que eles encontraram.

Este horizonte, como desenvolvo, não é uma novidade da legislação sobre os quilombos, mas encontra correspondentes importantes na produção da mobilização do movimento negro nacional e se constituiu em uma perspectiva recorrente, por meio da qual a população negra rural foi definida. Tanto a produção da “ancestralidade negra” quanto sua “relação” à “opressão” sugerem conexões históricas específicas que meu objeto de estudo aprofunda.

1.8. Referencial bibliográfico sobre quilombos utilizado nesta pesquisa

Para elaborar esta tese, além da etnografia, recorri a uma bibliografia sobre os quilombolas desenvolvida pelo campo antropológico. Meu intuito não foi fazer uma leitura exaustiva de todos os trabalhos, uma vez que eu precisaria de uma metodologia distinta da que é apresentada aqui. A revisão mais detalhada pode ser acompanhada em Almeida (1997) e uma análise dos “agenciamentos simbólicos do quilombo” pode ser acompanhada em Arruti (2003). Meu recorte temático na bibliografia se detém na produção contemporânea dos quilombos, onde identifico dois aspectos: a passagem dos estudos das populações negras rurais para os quilombos hoje e a organização social sob

² As Instruções Normativas foram definidas como ato administrativo que dispõe de normas disciplinares para o funcionamento do serviço público. No caso da regulamentação da legislação quilombola, elas orientam os procedimentos administrativos que regula desde a intervenção direta da ação de Estado, quanto os instrumentos de conhecimento aplicados em campo pelos técnicos contratados. Podemos pensar as Instruções Normativas também como um espaço de controle das relações de força que não podem ser expressas diretamente na legislação maior, como o Decreto 4887, ou mesmo no Artigo 68 da CF ADCT.

uma identidade étnica. Sublinho que a imagem do quilombo como um lugar de todas as injustiças ou de todas as resistências cedeu à perspectiva mais reflexiva que os relaciona como agentes em contextos complexos de interação.

A principal preocupação da minha leitura destes trabalhos foi a incorporação de conceitos como território e etnicidade seja pela inovação que eles apresentam, seja pelos efeitos no campo antropológico e jurídicos que eles provocam. Ademais, busco enfatizar os instrumentos simbólicos desenvolvidos pelos quilombolas em sua agência política. Parte da bibliografia faz referência a um conjunto de estudos que se dedicam a descrever os quilombos no Brasil, pelo enfoque sobretudo dos movimentos de resistência dos escravizados e a passagem para uma sociedade de classes. Arruti destaca que uma leitura particular destes estudos identifica que “a crítica à ideologia da democracia racial” reinterpretaram a “agência escrava, perspectiva pela qual os quilombos são expressão histórica da resistência política” e não mais artefato de punição colonial (Arruti, 2008).

Os trabalhos acadêmicos sobre quilombos podem ser divididos analiticamente em duas partes que se complementam: Na primeira fase temos os trabalhos que enfocam as lutas travadas pelas assim chamadas comunidades negras rurais pelo seu direito à terra. A tônica destes trabalhos, cujos autores destaco Alfredo Wagner Berno Almeida, Eliane Cantarino O’Dwyer e Ilka Boaventura Leite, identificam as categorias de pertencimento e construção do mundo social de maneira a explicitar que os conflitos em torno dos valores sociais advindos da posse da terra são relacionados à posição histórica desfavorável destes sujeitos na história social do Brasil, bem como explicitar um conflito ideológico, conceitual e administrativo que impõe certas visões de mundo unilaterais. Uma historiografia renovada pela crítica ao colonialismo dos conceitos de nação e nacionalidade busca recuperar a agência dos quilombos no período colonial e as estratégias desenvolvidas por estes grupos no pós-abolição. Nela, os quilombos emergem como agentes econômicos e políticos distantes da imagem do isolamento social e geográfico com que se pretendeu descrevê-los, crítica que se entende à homogeneização da condição do negro escravizado (Gomes, 2003 e 2005; Cunha, 2007; Mattos & Rios, 2004).

Destaco o papel significativo que tais autores tiveram na formulação da mediação conceitual entre Antropologia e Direito, o que se reflete nos dispositivos hoje disponíveis.³ Almeida por

³ Destaco o Artigo 68 da Constituição Federal, A Convenção 169 da OIT e o Decreto 4887 publicado em 2003. Nota-se que se instituiu entre estes dispositivos uma interpretação complementar, que alinhou as interpretações dos juristas e antropólogos envolvidos na defesa dos direitos quilombolas em torno de dois aspectos: as terras tradicionalmente ocupadas e a identidade étnica dos quilombolas. Ademais os autores relacionados foram especialistas na elaboração de laudos, perícias e Relatórios de Identificação de territórios quilombolas, o que os coloca em uma posição distinta daquela relacionada somente à inserção acadêmica.

exemplo, demonstra como as categorias interpostas pelo Estado brasileiro à garantia das terras de quilombos invisibilizaram os sujeitos políticos, bem como desconsideraram a dinâmica história e social de sua realidade. O autor postula em diferentes momentos o caráter étnico do tema dos quilombos, ao desvinculá-lo da tradição dos estudos raciais no Brasil e aponta para o trabalho de ressemantização política e jurídica do tema inscrevendo-o nas relações de conflito (1997, p. 124). Em sua leitura, não se trata mais de buscar traços e fenótipos ou vestígios arqueológicos, mas compreender a organização dos conflitos sociais, a partir da Abolição incompleta. Mesmo ao considerar o peso relativo do passado colonial, o autor evoca a pertinência da análise sociológica ao afirmar que o termo quilombo foi definido sem que sua operacionalização em situações concretas fosse analisada.

Na avaliação do autor, o quilombo foi definido pela fuga, pela referência ao período colonial e o isolamento econômico e social, o que lhe conferiu uma interpretação enviesada pelas instituições da administração pública. Ao contrário, sua crítica postula por um lado “o dado étnico conjuga-se e, por vezes, se sobrepõe a condição camponesa nos pleitos e reivindicações, constituindo-se, a nosso ver, juntamente com os critérios relativos à consciência ecológica e aos vínculos locais profundos” (Almeida, 1997, p. 124) e, por outro, o autor acredita que é na observação das formas organizativas dos quilombos - mesmo nas relações com os senhores de escravos e com a economia local - que reside a superação do conceito de quilombo como remanescente, resto, sobra, etc., (Almeida, 2000, p. 165).

Este texto é particularmente interessante porque foi publicado na Revista *Palmares*, da Fundação Cultural Palmares, e sugere a avaliação de sua atuação institucional no tema em meados da década de 1990. Assevera o autor, como já havia feito anteriormente sobre as “vicissitudes de um campo de mediadores em estruturação” (Almeida, 1997, p. 137), que não se pode impor o desígnio do partido, a vontade da ONG e a utopia do mediador a uma situação real - ao contrário, tem-se que partir das condições concretas e das próprias representações e práticas dos agentes sociais diretamente envolvidos para se construir o novo significado (Idem, 178). Discuto na etnografia que estas “concepções concretas” podem, elas mesmas serem informadas por lutas político-partidárias, por exemplo, e que a observação do deslocamento dos agentes no campo político é condição para a inteligibilidade destas relações de interação. Neste sentido, outra contribuição ao campo analítico do tema quilombola sugere a complexidade dos processos de construção da identidade étnica.

O'Dwyer (2002) sugere em diversos momentos que os critérios de identificação dos quilombos devem ser aqueles adotados por eles próprios de maneira a afastar a imposição de identidades de fora da realidade reconhecida pelos quilombolas. A este propósito a autora diferencia a iden-

tidade étnica que faz referência a um passado comum, daquelas outras formas de identidade social que inserem os sujeitos em lutas concretas pois “a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum como de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados (Idem, 2002, p. 4). A autora assinala ainda a presença da Antropologia na desconstrução do conceito de quilombos elaborados até então pela historiografia, e sugere que a opção epistemológica da Antropologia sugere que “qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado” (O’Dwyer, 2002, p. 14).

A preocupação da autora com os aspectos temporais das identidades étnicas são importantes porque um dos critérios elegidos como diferenciação entre as identidades étnicas e as demais identidades sociais é a relação com um passado comum - tanto inscrita na teoria weberiana sobre os grupos étnicos, quanto nos dispositivos jurídicos. Assevera a autora que mesmo o conceito de raça, banido pela antropologia, encontra lugar nos usos que os agentes fazem para construir as suas fronteiras étnicas, de maneira que “a aparência exterior só importa quando sentida como característica comum, o que constitui, por isso, uma fonte de contrastividade entre os grupos” (O’Dwyer, 2002, p. 4). Ao relativizar o conceito de raça, inscrita nas fronteiras dos quilombolas do Sapê do Norte, ainda teríamos que considerar as fronteiras étnicas produzidas pelas memórias da escravização que contém a violência contra a população negra como marcador elegido na denúncia feita pelos porta-vozes quilombolas.

Ilka Boaventura compreende o tema dos quilombos em relação à própria constituição da sociedade brasileira como “uma questão persistente” que envolve a discriminação racial no plano mais amplo (Leite, 2000, p. 333). A invisibilização abordada por Almeida (Idem) estaria disposta nas frestas da agência estatal, a partir de sua presença no pensamento social brasileiro. Ao considerar que o tema dos quilombos é parte do “‘processo de metaforização’, ou seja, quando velhas palavras adquirem novos sentidos a partir do esforço de explicar novos eventos”, a autora sugere que o movimento quilombola atravessa os séculos e confere parte da identidade nacional. Não somente atravessa, mas é atravessado pelos padrões de reprodução da sociedade brasileira no que tange aos seus valores. Isto porque a relação com a terra pode ser lida como o correspondente hierárquico das relações raciais, na medida em que a origem racial indica o maior ou menor acesso à terra.

Outros autores compartilham esta perspectiva que avalia a inserção que os quilombos desenvolveram na constituição da nação, a partir de sua caracterização transnacional, africana, o que justifica as reparações econômicas e morais dado a continuidade destas relações de dominação na República. Neste cenário, a Antropologia revelaria os conflitos e as formas de organização destes

grupos mobilizados pelos seus direitos, e orientariam sua ação para a mediação e não mais pela presença acadêmica (Leite, 2008).

Estes três autores têm em comum a observação do Estado como agente importante na definição jurídica dos quilombos, seja para defini-los como um lugar de direito, um lugar da diferença ou para inscrevê-lo como lugar da resistência e da identidade étnica. O Estado é fonte de conflitos, mas também de normatização do direito quilombola. Sublinho igualmente a incorporação de vários conceitos antropológicos às normas que regulam os temas relativos aos quilombos e destaco a maneira específica como este saber teve suas condições de enunciação da diferença asseguradas pelas conjunturas contemporâneas da organização do direito destes grupos. Dentre elas, destaca-se a autodefinição como critério fundamental de identificação dos quilombolas, uma vez que o poder discricionário exterior, passa a ser submetido às categorias locais que definem as identidades dos sujeitos. Nesta direção, outro conjunto de trabalhos salientam o complexo cenário das agências envolvidas na produção social do quilombo.

Os trabalhos de Sara Alonso (2004), José Maurício Arruti (2006; 2003), Rosy de Oliveira (2007), Cintia Muller (2006) e André Figueiredo (2008), reavaliam o tema dos quilombos a partir do distanciamento conceitual e das estratégias de inscrição dos sujeitos por parte da Antropologia. Este conjunto de trabalho descreve os critérios de pertencimento, por um esforço de reflexividade sobre os saberes antropológicos na relação com a pesquisa empírica. Ou seja, os recursos utilizados tanto pelos agentes quanto pelas agências governamentais, não só de Estado, que propiciaram a inserção da temática quilombola como elemento de distinção dos grupos sociais.

Alonso (2004; 2006), descreve, por exemplo, como as categorias da antropologia profissional e das agências locais e internacionais influenciaram a definição da inserção dos quilombos no debate constitucional, mas também no plano local, a partir de projetos locais. A autora remete-nos à polissemia dos significados atribuídos pelos quilombolas à sua categorização no universo social disponível, dispostos em redes de mediadores. No entanto, ela sublinha que são os momentos relacionados aos “encontros” onde ocorrem o compartilhamento de conteúdos que são socializados como aqueles válidos para a constituição dos grupos. Os projetos desenvolvidos entre os quilombolas do Maranhão, por exemplo, incrementaram o número de comunidades que se auto-intitularam quilombolas e demonstraram o vigor da mobilização política na região. Segundo a autora, as palavras de ordem como “resgate” aplicadas ao contexto de produção das identidades quilombolas conferem as condições de possibilidade para a relação entre memória e território, ao propiciar aos agentes novas experiências políticas (Alonso, 2006, p. 26).

Arruti (2008) define o tema dos quilombos como uma disputa pelo significado contemporâneo, ao delimitar que o que está em jogo nestas disputas “não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer” (Arruti, 2008, p. 316). Isto porque, umas das tensões é a constituição de tais realidades pois, enquanto os quilombos são tratados mais como realidade poética por parte do movimento negro urbano que os consideram os guardiães ancestrais da terra, estes, por sua vez, se veem marcados por décadas de lutas camponesas, tensões políticas e formas de mediação (Arruti, 2000). Para o autor, o conceito de quilombo sofreu sucessivas ressemantizações que o conduziram de uma imagem colonial da repressão, para o âmbito da resistência na literatura militante pós-colonial.

Estas etapas são apresentadas como “a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil”, a “resistência política” como “modelo para se pensar a relação entre classes populares e ordem dominante” e “como movimento social de resistência física e cultural da população negra” (Idem, 2008, p. 318-321). A ressemantização não se detém nestes três pontos, mas passa a abarcar outros agentes significativos que serão descritos nesta etnografia a propósito da produção dos quilombos no Sapê do Norte. Tomo como exemplo, a Missa dos Quilombos [1981] que, segundo o autor marca “uma inflexão ideológica dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial” (Idem, p. 321).

A propósito das situações de mediação, Oliveira (2007) argumenta que embora o reconhecimento de um grupo étnico como quilombos, os repositone no campo dos conflitos fundiários, ao mesmo tempo a nova identidade mantém vivos os conflitos advindos desta nova forma de identidade (Idem, p.125). A autora avalia como os intelectuais posicionados no campo lançam mão de capitais disponíveis e produzem efeitos de correlação de poder, mesmo quando *situações urgentes* não deixam muito tempo à teoria (Idem, p. 157). De forma crítica, Arruti também faz uma reavaliação da reinserção dos quilombos pela Antropologia no campo social ao argumentar que, ao criticar o modelo de inscrição cultural da Fundação Cultural Palmares, não se rompeu com a necessidade de propor um modelo (Arruti, 2008, p. 339). Ademais, enquanto o campo acadêmico trata de desconstruir os essencialismos, “no campo social, pelo contrário, a idéia mais essencialista de cultura e de história ganham estatuto explicativo, não só para os agentes locais, mas também para as agências de Estado” (Idem, p. 342).

Detendo-se no trânsito entre campo político e social, Muller (2006) descreve como uma coletividade incorpora em seu repertório político os dispositivos jurídicos sobre os quilombos. A

partir da análise da consolidação do Artigo 68 e do Decreto 4887, a autora parte para descrever a relação entre a tomada de posição dos quilombolas no Sul do país, a partir de um caso etnográfico sobre parentesco e família. O território é, na descrição da autora, o resultado das conjunturas jurídicas e históricas da retomada do “idioma étnico” que valorizou a cultura negra e os saberes tradicionais comunitários (Idem, p. 43). Destaco na análise da autora a presença de organizações políticas quilombolas empenhadas na produção de leituras sobre o mundo social tais como o racismo o desemprego e a situações de conflito que os levam à tomada de posição em relação à sua identidade coletiva para a construção de um futuro comum (Idem, p. 45-6). Mas também da presença e concorrências entre princípios de di-visão que elegem as genealogias das famílias em “idiomas das parentelas”, memórias genealógicas e relações de vizinhança como planos de construção do pertencimento “em comum” (Idem, p. 47).

Os estudos percebem o dilema entre construir modelos que informem os processos jurídicos, por exemplo, sem deixar escapar sua força que é reconhecer a diversidade sociológica das organizações quilombolas. As tensões entre a modelagem de uma forma de ser definida pelo plano jurídico e a diversidade de situações locais emerge constantemente nestes trabalhos. Se a etnicidade aponta, segundo a análise de Frederick Barth (2000), para um passado comum e para os conteúdos de distinção identificados por seus agentes no processo de construção das fronteiras, cabe interrogar-se qual é o modelo de presente e futuro que está contido nestas formulações e como eles informam as diferentes tomadas de posição dos agentes. Se a etnicidade é um princípio de di-visão social ele não é o único, na medida em que os agentes se posicionam e são posicionados a partir de critérios sociais como família, parentesco e vizinhança, que a identidade étnica como remanescente de quilombo vem realinhar.

Nesta direção Figueiredo (2008) sugere que o marco jurídico quilombola deve ser compreendido como parte do processo de produção do sujeito histórico, uma vez que seus dispositivos receberam a influência da luta dos movimentos sociais. Embora classifique o processo de reconhecimento dos direitos quilombolas como obra de uma *comunidade aberta de intérpretes*, o autor classifica como liminaridade, a confusão na propositura de leis e políticas governamentais para as chamadas comunidades remanescentes de quilombos. Isto porque são postos de um lado os problemas fundiários e, de outro, as identidades sociais de seus agentes (Figueiredo, 2008, p. 15). Figueiredo observa a presença, as vezes invisibilizada, das agências de Estado, ao demonstrar a homologia entre estudos indigenistas e os quilombos e sugere que “em parte, a compreensão do direito à terra pelos quilombolas como direito originário se deve ao fato de que o modelo indigenista foi uma das matrizes interpretativas do artigo 68- ADCT” (Idem, p. 56). Ademais, outros campo e homologias

rondam os quilombolas descritos pelo autor como aqueles oriundos da classificação camponesa, onde “a condição de subordinação, política, social ou econômica, é regra, constituindo campesinato uma reserva de mão-de-obra nem sempre agenciada” (Figueiredo, 2008, p. 144).

No plano local da minha pesquisa no Sapê do Norte pude contar com os trabalhos anteriores de Ferreira (2002 e 2009) que enfocaram o cotidiano e as demandas dos quilombolas em relação à terra. A autora inseriu-se na região a partir de redes ambientalistas que passaram a questionar na década de 1990 as monoculturas e tomou como base a denúncia da degradação do meio ambiente e da reprodução da vida camponesa. As duas monografias enfocam os conflitos do ponto de vista de um agente coletivo, o campesinato negro, no contexto da transição para a escassez de recursos naturais. Analisa a autora que “neste modo de vida, a comunidade mantém relações muito estreitas e diretas com o meio físico e um saber construído e cristalizado através destas relações”. Tais relações transbordavam para a organização social permeada de “solidariedade como princípio organizativo” na qual a remuneração era a reciprocidade. “Na constituição da vida da comunidade tradicional, a floresta e o mar eram os territórios de uso comum que supriam seu alimento, abrigo e medicamento” (Ferreira, S/D). Os quilombolas estariam, em face das transformações decorrentes das monoculturas, a meio caminho entre o passado da fartura e o presente da escassez.

Tomei suas pesquisas como fontes analíticas porque neles é possível acompanhar a relação entre a produção da memória quilombola no Sapê do Norte a partir do quadro de expropriação fundiária. Os trabalhos foram realizados no contexto das mobilizações política e organizativas pelos territórios quilombolas e refletem o esforço dos porta-vozes em selecionar e produzir uma memória do conflito que seja também divisor de águas entre a queixa e a tomada de posição no campo político. Ademais, a própria autora estava inserida nas redes sociais que re-significaram a memória do dano e como técnica contratada pelo INCRA para a elaboração de RTID's. Estes espaços elegeram a denúncia dos conflitos entre “lógicas capitalistas” e “lógicas tradicionais” como o caminho da produção da coletividade quilombola dentre as demais dispostas no campo social dos camponeses.

Em linhas gerais, os trabalhos aqui listados têm o conflito como ambiente heurístico, no qual os quilombos não apenas são situados, mas tem enunciadas as condições sociais de existência. O conflito é uma categoria produtiva marcante destes trabalhos, pois as fronteiras étnicas advindas das múltiplas situações de interação sugerem que o mesmo objeto de estudo pode ser observado sob vários ângulos, e permitir a leitura complexa e reflexiva dos seus condicionantes, bem como dos sujeitos neles posicionados.

Na presente etnografia descrevo a produção das relações interétnicas a partir do ponto de vista da agência dos agentes no campo político, o que desloca o foco do grupo e dos conteúdos culturais para o plano da agência e as estratégias ali empregadas na construção da sua distinção social. Relaciono em seguida, os instrumentos conceituais e analíticos com os quais faço minha descrição.

1.9.Referencial conceitual e analítico empregado nesta pesquisa

A produção de fronteiras étnicas mediante as situações de conflito na bibliografia sobre quilombos, suscitaram a compreensão do meu objeto de estudo a partir do referencial conceitual e analítico formulado por Pierre Bourdieu sobre o poder e Frederick Barth sobre as relações étnicas e fronteiras étnicas. Ao lado da leitura da bibliografia sobre quilombos interroguei-me sobre a constituição do espaço social e a agência dos quilombolas no contexto de produção das fronteiras e dos conteúdos das identidades étnicas mobilizadas como sinais de distinção e tomada de posição. Menos preocupado com as origens destas relações me interessou descrevê-las nas suas relações processuais e como, nela, os quilombolas produzem as relações de força e poder.

A despeito do cotidiano dos grupos no Sapê do Norte me aproximei daqueles agentes posicionados politicamente de maneira que o reconhecimento da identidade quilombola era parte da criação de instrumentos de conhecimento legitimados pelos seus porta-vozes que geraram formas de distribuição do poder. Ao analisar agentes mais antigos e os novos quadros dos porta-vozes entre 1980 e 2000, destacavam-se, em primeiro lugar, a adaptação dos capitais acumulados ou dos investimentos feitos pelos agentes em outros campos da ação social, de onde extraíam sua autoridade e posição. Em segundo lugar, estes agentes transformaram sua experiência pessoal em tais campos, em insígnias de inserção na luta quilombola, ao estabelecer um novo patamar de enunciação de uma coletividade, e transportou conteúdos compartilhados nas memórias locais, para o plano da produção de uma imagem coletiva do dano, como um espaço social, que passou a ser narrada como experiência definida como “comum” (Bourdieu, 1996b, p. 49).

Pareceu relevante descrever como os agentes produzem as diferenciações que são consideradas fundamentais na organização de seus pleitos políticos. Em primeiro lugar, identifico um pensamento que se expressa em termos da analogia das classes proposta por Bourdieu, ou seja, “resultado da luta de classificações como luta propriamente simbólica (e política) para impor uma visão do mundo social ou, melhor, uma maneira de construí-la, na percepção e na realidade, e de construir as classes segundo as quais ele pode ser recortado” (Bourdieu, 1996b, p.26). Em segundo lugar, reconhecer os espaços onde estas produções adquirem relevância, onde elas podem ser posicionadas

para produzir os efeitos sociais da diferenciação. A memória, a identidade, a luta pelo direito e o conflito se mostraram parte da constituição das condições sociais da produção dos agentes pois “essas construções não se dão no vazio social: a posição ocupada no espaço social, isto é, na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital, que também são armas, comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou transformá-lo” (Idem, p.27)

À imagem da memória como a expressão espontânea da vida coletiva, descrevo os processos da memória como um trabalho social de distinção, de produção da ilusão biográfica, não no sentido da mentira ou da farsa, mas da criatividade e do engenho e, de maneira específica aqui, da tomada de posições de agentes no campo político (Bourdieu, 1996a). As memórias são recitadas em contextos específicos, à pessoas específicas e são suscitadas e editadas com base neste campo político. A memória não atua apenas como um elemento constituinte do sentimento de identidade, mas é o resultado de um trabalho social de tornar conteúdos, que em outra situação pareceriam banais ou não reconhecidos, fundamentais para mobilizar a ação de um agente coletivo. A memória como edição da vida cotidiana, dos conflitos que são colocados em suas bordas, dos temas “menos relevantes” e “fora do lugar”, é esquecida em função dos usos que ela adquire. Neste sentido, a produção da memória é também a produção de um silêncio (Pollak, 1989;1992).

Importa descrever a distinção entre como o conflito é sentido no plano do cotidiano e como ele é expresso por meio de categorias sociais e, mais especificamente, como os agentes constroem suas trajetórias a partir da resignificação, da contextualização e da produção de capitais sociais distintos. Ao descrever o funcionamento do campo social e do campo político, interessa-me a produção da identidade quilombola no Sapê do Norte, a partir da descrição das posições sociais dos porta-vozes quilombolas.

As condições de possibilidade da abordagem das relações de poder se devem ao fato de “não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para construí-la, porém, como ‘caso particular do possível’, conforme a expressão de Gaston Bachelard, isto é, como uma figura em um universo de configurações possíveis (Bourdieu, 1996b, p.15). Na presente etnografia, os porta-vozes são aqueles agentes que dizem publicamente a identidade quilombola nas suas nuances e variações históricas e, ao pronunciar o idioma da identidade étnica, dão a conhecer este mundo na ordem social.

Por porta-vozes descrevo aqueles agentes cuja posição os permitem e os autorizam a apropriarem-se “não só da palavra do grupo dos profanos, quer dizer, na maioria dos casos, do seu silên-

cio, mas também da força desse mesmo grupo, para cuja produção ele contribui ao prestar-lhe uma palavra reconhecida como legítima no campo político” (Bourdieu, 2003a). Para o autor, a análise da existência social dos porta-vozes “deve ter como fundamento as determinantes econômicas e sociais da divisão do trabalho político, para não ser levada a naturalizar os mecanismos sociais que produzem e reproduzem a separação entre os ‘agentes politicamente ativos’ e os ‘agentes politicamente passivos’” (Idem, p. 185).

Exemplo disto é que a força das idéias “que ele propõe mede-se, não como no terreno da ciência, pelo seu valor de verdade (...), mas sim pela força de mobilização que elas encerram, quer dizer, pela força do grupo que as reconhece, nem que seja pelo silêncio ou pela ausência de desmentido, e que ele pode manifestar recolhendo as suas vozes ou reunindo-as no espaço (Bourdieu, 2003a, p. 25). Acrescentaria que, na análise da minha etnografia sobre os quilombolas no Sapê do Norte, os porta-vozes são aqueles agentes, em primeiro lugar, capazes de reconhecer as categorias de percepção e os esquemas classificatórios que lhes permitem estabelecer diferenças, elaborar denúncias e comportarem-se como uma coletividade, mas também delinear no campo as “idéias-forças (...) têm o poder de fazer com que o porvir que elas anunciam se torne verdadeiro” Bourdieu, 2003a, p. 186)

Formulei a relação entre os quilombolas e os porta-vozes quando, ao me distanciar do trabalho de técnico do INCRA, percebi a agência destes porta-vozes na organização de saberes e conteúdos validados no campo político. Na elaboração de tais documentos emergiu a agência de alguns quilombolas com maior ênfase que outros, ao orientarem as memórias socialmente relevantes mas, sobretudo, ao indicarem uma luta que vale a pena ser lutada. No sentido de Bourdieu sobre campo político, ou seja, “o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência pelos profanos ou, melhor, pelo monopólio do direito de falar e de agirem nome de uma parte ou da totalidade dos profanos” (Idem, p.185) é que passei a descrever os instrumentos de conhecimentos elegidos pelos quilombolas no Sapê do Norte.

Algumas partes dos RTID’s se constituíam de entrevistas sobre o cotidiano nas comunidades mas, não era qualquer cotidiano, senão aquele reconhecido como a narrativa de construção da alteridade entre os quilombolas e os seus “outros”. Esta construção narrativa envolve os conteúdos reconhecidos pelos porta-vozes como aquelas que foram transformadas nas palavras de ordem e que foram reconhecidas em outros espaços de produção da identidade quilombola. O falar sobre os danos nos fóruns e outras situações, configuram operações de crédito destes agentes em duas direções: no plano local, como representação e condensação das diferentes histórias, como uma história comum e, no plano supralocal, eles interagem com agentes externos, confiam e depositam sua crença

no fato que eles são parte de um todo. Isto levou à análise dos textos técnicos não como a cópia do real, mas do real possível daqueles porta-vozes. As genealogias familiares dispostas em tais documentos, por exemplo, não são senão a junção da legitimação de pontos de vista distribuídas no campo político, que estruturam e são estruturadas por saberes práticos.

Em segundo lugar, para compreender a posição social dos porta-vozes foi preciso considerá-los como agentes não somente das lutas sociais, mas da construção dos argumentos que o tornaram legítimos e socialmente reconhecidos, rompendo assim com o relato, a entrevista e a memória como expressões espontâneas mas, “a representação do real, ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais mas também de manifestações sociais destinadas” (Bourdieu, 2003a, p. 113). Os porta-vozes na presente análise mobilizam os recursos que eles reconhecem como aqueles socialmente válidos para legitimar as instâncias no campo político, mas também manipulam capitais de outras lutas em favor da produção de sua autoridade, ao retirar delas as crenças e os créditos necessários do seu capital político. As categorias de grupo, passado comum, comunidade, resistência adquirem sentido a partir do trabalho destes porta-vozes em torná-los, em meio a outros significados já dispostos no campo político, ímpares para os usos da produção da identidade quilombola. Eles, por sua vez, tornam-se os mobilizadores da capacidade de produzir distinção em um mundo que se mostra plano do ponto de vista cotidiano.

Este trabalho de distinção feito pelos porta-vozes advém da posição social do agente no campo. Para o Bourdieu, o campo é formado pelo conjunto de posições sociais, pelas disposições ou *habitus* dos agentes e pelas tomadas de posição que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática. A posição tem como base o trabalho de distinção “uma certa qualidade” que é de fato “diferença, separação, traço distintivo, resumindo propriedade relacional que só existe em relação a outras propriedades” pois

Essa idéia de diferença, de separação, está no fundamento da própria noção de espaço, conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas as outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (Bourdieu, 1996b, p. 18).

Na definição do autor, o campo está sujeito à transformação e conservação segundo o “campo de forças”, uma estrutura que constrange os agentes envolvidos na sua produção, mas também a “campo de lutas”, nos quais os agentes atuam conforme suas posições relativas e seus capitais específicos (Bourdieu, 2003a). O passado é um recurso político importante de distinção entre os porta-vozes quilombolas. Sua apresentação adequada, como um bem simbólico, evidencia o posicionamento dos porta-vozes quilombolas, dadas as condições políticas de sua enunciação, mas tam-

bém as propriedades da fala como eficácia política. Por meio do controle sobre o passado é possível descrever sua trajetória de luta nos diferentes espaços políticos e movimentos sociais como um bem ou recurso raro diante dos demais agentes.

Mas, ainda não é suficiente determinar as relações de poder sem considerar que um campo “se define, entre outras coisas, através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo” (Bourdieu, 2003a, p. 120). Todos os campos prescindem que “hajam objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.” (Idem).

Segundo o autor o *habitus* adquire sentido a partir da relação entre agentes, o que não é um relativismo, mas o resultado de uma tomada de posição. O princípio gerador de práticas distintas e distintivas sugere que o valor associados à elas é objeto de disputa entre os agentes em um dado campo, o que caracteriza a própria idéia de se distinguir em um campo pois

uma diferença, uma propriedade distintiva, cor da pele branca ou negra (...) só se torna uma diferença visível, perceptível, não indiferente, socialmente pertinente, se ela é percebida por alguém capaz de estabelecer a diferença - já que, por estar inscrito no espaço em questão, esse alguém não é indiferente e é dotado de categorias de percepção, de esquemas classificatórios, de um gosto, que lhe permite estabelecer diferenças, discernir, distinguir (...) (Bourdieu, 1996a, p. 23).

Na presente etnografia sublinho os critérios contidos nas identificações étnicas, como parte da produção da vida social, além de serem “objeto de representações mentais, (...) de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento”, (Idem) são o resultado do funcionamento do campo político o que requer a observação dos objetos em disputa, as pessoas prontas a disputá-lo, bem como a disposição dos agentes no campo. Sugiro que a análise das trajetórias políticas dos agentes, apresente os objetos e os contextos dos atos de percepção dispostos no campo e disputados por eles.

O *habitus* é produto das posições sociais dos agentes. Ele diferencia e gera práticas de distinção como princípio de classificação. O *habitus* é o "princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas" (Bourdieu, 1996a), mas que não são intrínsecos aos sujeitos. O *habitus* gera di-visão do mundo a partir do processo de disputas dos agentes, ao fazer esquecer a arbitrariedade de seus símbolos.

Um campo político tem, segundo Bourdieu regras próprias que não se reduzem à lógica de outros campos, embora hajam homologias estruturais e funcionais entre todos os campos. Para o autor, a credibilidade é um dos aspectos importantes para compreender não somente como um campo chega a se estruturar, mas quais elementos simbólicos são elegidos para dar significado a ele. Bourdieu vê este processo de eleição de símbolos como o resultado da relação concorrencial entre os seus representantes que se inscrevem nas relações de dominação. Os esquemas de percepção e apreciação do mundo configuram as relações de força que Bourdieu atribui ao campo social, que englobaria as interseções um novo campo ao considerar os efeitos de “consagrar aquilo que enuncia” (2003a).

Ao se colocarem no campo social, os agentes, apresentam-se de maneira singular na produção das tensões políticas, originadas pelos embates dos agentes no campo político. A violência simbólica instituída pelo esquecimento de sua posição nas relações de poder, os colocam como iguais aos demais no campo, ao não reconhecer sua presença na organização de um mercado de bens simbólicos e suas regras de funcionamento. Na observação das trajetórias, nota-se a instabilidade constante a que os porta-vozes estão sujeitos, dadas as instabilidades do campo político que, sempre em disputa, vê emergir novas formas concorrenciais, palavras de ordem, divisões em novas categorias de apreciação e arranjos supralocais. Os Porta-vozes, ou melhor, a maneira pela qual eles lidam com esta instabilidade é descrita em sua criatividade, na capacidade de leitura do mundo social e das respostas que são possíveis dar a ele.

1.10.O mundo social das fronteiras étnicas

Sobre este mundo social, cabe destacar que as identidades sociais dispostas neles são também muitas vezes contraditórias e não repousam sobre uma cultura comum, mas sob fluxos e conflitos de significados. Buscar nelas um centro de onde irradiam seu sentido, ou uma essência imutável que delimita as experiências sociais pode encaminhar o analista para a reificação dos esquema de poder nele dispostos, ao tomar o real por sua representação. Na presente etnografia, tais identidades são descritas como a organização das diferenças sociais e dispostas em formas que podem ser reconhecidas pelos agentes dispostos no campo social.

Neste sentido, o referencial analítico e conceitual considera os agentes e suas capacidades de tomarem posições, romperem com esquemas de conhecimento e apresentarem-se como inovadores, porta-vozes mas, igualmente reconhecer as fronteiras étnicas recorrentes que repõem o plano da diferenciação social pela observação das práticas sociais (Barth, 2000). Assim, recorro à formulação

do autor sobre o fato da etnicidade ser uma forma de organização social, no qual a fronteira étnica é o que define o grupo e não o seu conteúdo cultural e cuja característica distintiva é auto-definida e reconhecida por terceiros.

Na perspectiva de Barth, o agente está no centro de interesse da descrição da vida social e as interações que ele desenvolve são o aspecto fundamental a ser analisado. A presente etnografia descreve as maneiras elegidas pelos agentes para tecer as identificações étnicas e os esquemas de percepção do mundo social que os levam a enunciar os conteúdos culturais das fronteiras sociais. Neste sentido, adoto a análise de Barth sobre a compreensão da história como o resultado de um processo composto por vários elementos, resultado do “conhecimento e do discurso que as pessoas empregam para interpretar e objetivar suas vidas” (Barth, 1993, apud Lask, 2000, p.13), mas também para construir ativamente tais fronteiras a partir de diacríticos elegidos altamente visíveis e simbólicos (Barth, 2003, p.25).

Como se sabe Barth elege a fronteira social como objeto de conhecimento, ao relegar a cultura como elemento explicativo para outro plano da vida social. O autor está preocupado em primeiro lugar, com os sentidos dados pelos agentes às suas ações e, em segundo lugar, com a diversidade de pontos de vista sobre estas ações. Concentrado na cultura como elemento explicativo da sociedade, o analista teria à sua frente um fluxo contínuo, “contraditório e incoerente e que se encontra distribuído de forma diferentes por várias pessoas posicionadas de diferentes formas” (Barth, 2003, p.22). A diferença entre elas seria visto como o resultado do desenvolvimento individual em categorias raciais ou barreiras linguísticas, e não o resultado de múltiplas interações, de onde derivam os significados das diferenças sociais.

Não é meu objetivo criticar a perspectiva da definição cultural dada pelo autor, bem como sua alegada ênfase no aspecto utilitarista da teoria dos grupos étnicos, muitas das quais foram sumariadas por Villar (2004). Interessa aqui utilizar sua teoria da etnicidade como uma ferramenta para compreender como os agentes produzem o seu universo de interações sociais a partir da sua experiência. Neste sentido, “O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser, em termos analíticos de duas ordens: os sinais e signos manifestos, que constituem as características que as pessoas buscam para mostrar sua identidade [...] e orientações valorativas básicas, ou seja, os de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas” (Barth, 2000, p.32). Assim, não são quaisquer semelhanças entre unidade étnicas e diferenças culturais aquelas que devem ser descritas, mas apenas as características efetivamente levadas em conta que os atores consideram significativas (Idem). Em outro trabalho o autor afirma que a experiência é o móvel da definição da cultura, não para

afirmar que ela está “localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida”(Barth, 2005, p.17).

Barth propõe alguns eixos básicos para elaborar a sua teoria sobre os grupos étnicos. Em primeiro lugar, é preciso considerar a identidade étnica como uma característica da organização social, que constitui e mantém as fronteiras e os processos de recrutamento das pessoas que se auto-definam e sejam reconhecidos pelos seus pares. Em tais processos, a diferença cultural é composta pelos significados que as pessoas usam para se definirem e diferenciarem e não os conteúdos pré-definidos pelo analista. Barth enfatiza que a mobilização das fronteiras étnicas é o resultado da ação de “líderes que procedem um empreendimento político, não sendo uma expressão direta da ideologia cultural de um grupo ou da vontade popular” (Barth, 2003, p.20-1). Este último aspecto me pareceu relevante para a descrição da produção de porta-vozes dos grupos, uma vez que pode ser comparado à perspectiva do campo político de Bourdieu, onde ações agem sobre as ações de outros e as relações de força são o móvel da produção de visões e di-visões no mundo social “diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas” (Barth, 2005, p.17). Os “líderes”, que Barth descreve como “agentes políticos” posteriormente, são objeto de sua preocupação em outras análises devido à “políticos de médio escalão que usam a política da diferença cultural para avançar suas ambições por liderança (Barth, 2005, p.25).

Não se trata nesta etnografia deste tipo de “políticos”, nem tampouco da promoção da violência descrita pelo autor, mas de “agentes políticos” que se posicionaram de maneira diferente no espaço social e re-significaram tradições culturais e estimularam a centralidade dos idiomas culturais baseados identidade quilombola. Barth assinala três níveis de compreensão da produção da identidade étnica: o “nível micro para modelar os processos que produzam experiências e formação de identidades, debruçando-se sobre as pessoas e interações sociais; os acontecimentos e arenas das vidas humanas e a gestão dos eus no complexo contexto das relações (Barth, 2003, p.31).

Para o autor é necessário um nível médio, ou intermediário, relacionado ao primeiro, para descrever os processos que possibilitam a criação de “coletividades postas em movimento” e mobilizam grupos para diversos propósitos através de vários meios. “Este é o campo do empreendimento, da liderança e da produção da retórica, onde os estereótipos são estabelecidos e as coletividades postas em movimento.” Para o autor este nível é raramente descrito porque ele tende a ser visto como uma forma de manipulação e, portanto, ficam obscurecidos pelos “os pressupostos da agência e da estrutura nos quais essas análises e interpretações se baseiam (Barth, Idem).

O último nível de expressão das relações de força das identidades étnicas é o “nível macro” que ele classifica como “políticas estatais: as criações legais de burocratas que distribuem direitos e proibições de acordo com critérios formais, mas também o uso arbitrário da força(...)”. Para o autor neste cenário, as idéias nacionalistas tem ampla repercussão, mas também processos globais como agências nacionais e internacionais como as ONG’s (Idem, p. 32).

Esta tipologia proposta pelo autor revela a interdependência que pode haver entre eles, bem como os fluxos dos significados que podem transitar de uns para os outros, bem como assinalar os espaços sociais onde eles podem adquirir significados, eficácia simbólica e fundamentar sistemas de crença nas diferenças sociais. A construção da crença, como efeito de predição do mundo social feita pelos porta-vozes é o resultado dos investimentos destes em outros campos sociais, tais como os grupos militantes pelos direitos dos negros e nas mobilizações pela Reforma Agrária, como poderemos acompanhar.

Destes níveis, destaco aquele ligado à produção dos agentes políticos posicionados de maneira estratégica entre um conjunto de crenças locais e o plano mais amplo das agências nacionais e internacionais pela defesa dos direitos étnicos e territoriais. Os símbolos, as palavras de ordem por eles empregados representam sua visão de mundo das diferenças sociais consagradas em outros campos e adaptadas na produção do plano local. Seus investimentos na produção de diacríticos sejam raciais, como negros, ou históricos, como descendentes de antigos quilombolas, mas também a capacidade de ler o presente como uma continuidade do tempo com suas variações, posiciona-os de maneira singular no espaço social. Reta ainda compreender como eles externalizam tais posições e fazem delas sua marca distintiva.

1.11.A consciência na prática das definições sobre as fronteiras étnicas

Proponho analisar a consciência como uma categoria social empregada pelos quilombolas para externalizar suas diferenças sociais. Trata-se de estabelecer comparações e associações entre a proposta de Fredrik Barth na descrição da relação entre os diferentes processos de construção, manutenção e dissolução das fronteiras e as formas desiguais com que os agentes são posicionados para fazer isto. Interessa na minha comparação a descrição da consciência como categoria social e os contextos nos quais ela emerge e se transforma.

Descrevo em princípio a ação social de um grupo que reivindicou os direitos dos negros na cidade de São Mateus e Conceição da Barra. Posteriormente, parte deste grupo identificou-se como quilombola e mediar o reconhecimento de seus territórios. Em seguida descrevo os sinais diacríticos

produzidos por estes agentes como argumento socialmente válido nos contextos em que eles emergiram. Me detive nos contextos de produção destes sinais ao incluir aí tanto os espaços sociais nos quais eles foram produzidos, quanto nos agentes e os capitais nele envolvidos. Posteriormente, avalei como alguns sinais diacríticos permaneceram como as palavras de ordem destes agentes na objetivação do seu direito como grupo, ao considerar as mudanças nos contextos em que eles se apresentavam. Cabe notar que esta é uma tarefa reflexiva, uma vez que os agentes nela envolvidos desenvolvem repertórios culturais em contextos preenchidos por diversos significados.

Cheguei à definição sobre a consciência como sinal por meio do qual os agentes ingressam no plano da representação de sua identidade e de seu direito. Não estendi tais sinais a todos os quilombolas, mas apenas reconheci o processo de identificação daqueles que elaboram conteúdos culturais validados nos contextos de interação com as agências de Estado em diferentes momentos. Embora todos se definam como quilombolas no universo analisado, apenas alguns se apresentam com as qualidades de porta-vozes, dada às qualidades reconhecidas por eles oriundas da experiência e de sua consciência. Nisto, recorri à formulação de Barth ao sugerir que “os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (Barth, 2005, p. 17). Identificadas como “diacríticas”, são “diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (Barth, 2000, p. 32).

A consciência emergiu destas análises como um processo, ao mesmo tempo de tomada de posição em relação ao espaço social do grupo e das fronteiras socialmente reconhecidas como próprias. Outra preocupação de minha descrição foi com relação ao tempo, às continuidades e rupturas em relação aos usos dados pelos agentes. Como descrever a unidade das organizações fundadas na raça e na etnicidade, separadas por 30 anos? Uma das respostas possíveis é não descrevê-las como um mesmo fenômeno estático que migra ao longo do tempo com os mesmos conteúdos. Isto porque, como nos informa Barth, é na experiência cultural dos grupos sociais que repousa a produção e a reprodução das diferenças sociais. Em suas palavras “a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida (Barth, 2005, p. 16).

Ao transferir o foco dos conteúdos culturais para a agência dos mesmos agentes e, mais especificamente para o que eles definem como suas experiências, considerei duas questões. Em primeiro lugar, que o tempo presente é modelado pelas memórias, pelos esquecimentos e pelos agenciamentos dos grupos que ocupam posições distintas no campo social dos quilombolas. Vários compartilham o mesmo espaço social, mas apenas alguns desenvolveram a capacidade de reconhecer as

diferenças dispostas neste campo e ver nelas as condições de possibilidade para a mobilização da identificação quilombola. Em segundo lugar, que a experiência remete não ao plano da vida psíquica, subjetivamente sentida, mas de sua disposição em esquemas de conhecimento socialmente válidos. Para Barth, “um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas se tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas” (Idem).

Os militantes do Movimento Negro da década de 1980 no Sapê do Norte, usam sua trajetória hoje como emblema para forjar seu capital político em relação ao campo quilombola, mas também como base no campo político partidário do qual retiraram sua trajetória. É preciso incluir que no cenário descrito nesta etnografia, tais agentes eram formados por múltiplas identificações: sindicais, partidárias, de vizinhança, religiosas e regionais. Várias cisões ocorreram nestas inserções, respondendo as diferenças por eles percebidas. Por exemplo, a narrativa mais contundente dos quilombolas é aquela das práticas da Igreja Católica que discriminaram a cultura religiosa negra como uma religião atrasada. A tomada de posição daqueles que se identificavam como negros em relação à centralidade de sua cultura, levou muitos destes a romper com as instituições religiosas que propunham defender os negros.

O conjunto de agentes aqui analisado, tem sua experiência calcada na produção da consciência negra como parte da di-*vi*-são do trabalho social de representação política, reconhecida pelos agentes e pelos esquemas de ampliação da base de atuação no campo político-partidário. Nisto é preciso reconhecer a diversidade das identificações, mas a manutenção de uma linguagem comum ligada à imagem desqualificada do negro que se quer mudar. No entanto, trata-se de descrever como esta imagem desqualificada foi produzida e distribuída, bem como os critérios objetivados relativos à representação do negro.

Em decorrência desta tomada de posição dos agentes, dois fenômenos tem desdobramentos importantes que são descritos aqui. Em primeiro lugar, o capital da militância negra é reinvestido por alguns agentes no novo cenário quilombola e seu peso relativo é também uma forma de transferir recursos simbólicos aos seus pares, e fazer deles novos porta-vozes. Em segundo lugar, o processo contínuo de segmentação do campo político – decorrente de novas fronteiras percebidas pelos agentes -, leva a geração pós-Movimento Negro à inserção em redes sociais ligadas ao ambientalismo e a consolidação das organizações nacionais de quilombos. Em termos gerais, a agência desta nova geração, como eles são conhecidos, concorre para o trabalho de esquecimento das condições de produção dos porta-vozes, ao naturalizarem sua representação tanto no plano local quanto supra-local.

Para Barth, os processos criativos e expansivos de conhecimento e diversificação que representam a marca das relações interétnicas podem ser objeto de intervenção de agentes políticos a partir dos processos de controle, do silenciamento de outras formas de identidade e do apagamento das experiências (Barth, 2005, p. 22), que podem levar aos usos da etnicidade como móvel da violência. Não se trata, na presente etnografia, das preocupações sobre a violência étnica sublinhada pelo autor, nem tampouco a imposição do “tribalismo”. Trata-se de acompanhar a metodologia que sugere que “para lidar com essas questões, precisamos também de uma análise dos processos pelos quais certos tipos de líderes acionam identidades étnicas na ação política coletiva” (Barth, 2005, p. 25). O autor sugere mesmo um programa de intervenção nos “elementos que permitem que a mobilização e a separação étnica tenham lugar – em outras palavras, atacar os mitos da cultura” como centro de definição da identidade étnica. E vai mais longe ao sugerir que “precisamos reduzir a importância da consciência que as pessoas têm dessas diferenças específicas e chamar a sua atenção para todas as outras diferenças cruzadas e interesses comuns que elas têm como indivíduos compostos” (Idem, p. 28).

As relações de poder, na presente etnografia, têm suas raízes associadas à produção de identificações resultantes do estigma social que a escravização negra produziu sobre a população quilombola no Sapê do Norte. Identifico os agentes políticos como um grupo inovador na conjuntura assinalada por eles como desfavorável: as relações de trabalho e propriedade fundiária no pós-abolição, a perseguição sistemática às manifestações afroreligiosas e aos seus sacerdotes, a expansão da fronteira agrícola das monoculturas sobre o seu regime de propriedade durante a Ditadura Militar, a mobilização sindical contra o trabalho análogo ao da escravidão, o conjunto de mobilizações pelos direitos dos negros na nova Carta Constitucional de 1988 e a mobilização pela consolidação dos direitos dos quilombolas.

A consciência, sob a ótica destes agentes, se aproxima da autodefinição da negritude como lugar da identidade étnica dos quilombolas. O peso relativo desta reorganização diacrítica pode ser verificado pela permanência dos porta-vozes na defesa dos direitos dos negros nos diferentes espaços de interação, bem como das habilidades em lidar com a diversidade de linguagens sobre a inscrição da diferença. O ingresso de novos agentes neste campo será mediado pelo valor do ingresso da linguagem autorizada da consciência e sua utilização como símbolo de distinção.

Como categoria social, a consciência, analisada nesta etnografia, se refere a um quadro de reivindicações de quilombolas que disputam recursos como a terra e lançam mão de processos complexos de construção das identidades étnicas e racializadas. Para estes porta-vozes, os direitos à terra advêm do processo de conscientização em relação ao que eles representam para a nação em

termos de produção da riqueza. Parte destes porta-vozes esteve inserido nas marchas pelas reparações que se organizaram na década de 1980 e se estenderam aos anos 1990. Naquele contexto, reivindicava-se o pagamento da dívida da nação devido à escravização dos negros, mas questões também centrais mantinham-se paralelas à dívida. Afinal, quem eram os sujeitos desta reivindicação e como identificá-los no quadro desenvolvido pela Democracia Racial que perdurava por 60 anos? Muitas respostas foram dadas com base em um primordialismo da raça como organizador das diferenças sociais, e que a consciência seria a expressão máxima para a tomada de posição dos agentes. Ao reconhecer a eficácia política destas mobilizações, descrevo-as a partir de outra perspectiva relacional e socialmente construída.

1.12.O quilombo como grupo étnico: passagens e persistências

Nos trabalhos sobre quilombos a menção da consciência como uma das categorias de produção de fronteiras étnicas se manteve relacionada à raça com certas nuances. Ao invés da negritude, a etnicidade ganhou espaço como o aspecto central no processo de identificação quilombola, ao eleger dispositivos como o “auto-reconhecimento”, disponíveis também na legislação dos quilombos mas, sobretudo, na sua redefinição como instrumento de conhecimento. Ainda que o sentimento coletivo de pertença mediante a autodefinição ganhou espaço na definição institucional dos quilombolas, a ação social em direção à construção do direito é o resultado do esforço dos grupos que se apresentam como porta-vozes dos quilombolas. As etnografias mostram isto quando tratam da gênese das Associações quilombolas, que relacionam os agentes envolvidos a movimentos sociais pelos direitos dos negros que são anteriores à identificação como quilombos (Muller, 2006; Arruti, 2006, Figueiredo, 2009).

A orientação mais evidente se encontra na conceituação proposta pela Associação Brasileira de Antropologia que sugeriu uma alternativa às interpretações do quilombo como grupos isolados ou resquícios arqueológicos. Esta alternativa foi formulada em termos étnicos para “designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos” (ABA, 1994). Como se sabe, a noção de quilombo como patrimônio histórico vigorava nas interpretações constitucionais e foi repensada quando, em 1994, a FCP incorpora a concepção de comunidade remanescente de quilombos como realidades contemporâneas, a partir da categoria comunidades negras rurais. A conjuntura de mobilização das organizações quilombolas e a agência das organizações científicas e jurídicas levou o debate para a definição do quilombo em termos étnicos que foram, mais tarde, incorporados nos dispositivos como o Decreto 4887 de 2003. Tal dispositivo estabelece a autodefini-

ção como critério por meio do qual se reconhecerá o grupo no processo de titulação das terras de quilombo. A consciência de sua identidade, transformada em autodefinição, opera como capital simbólico empregado no campo político dos agentes quilombolas investidos e autorizados. Sob os sinais externos da ação do Estado, subsistem a proliferação de emblemas, ritos específicos de instituição, sujeitos ao controle dos agentes dispostos em suas respectivas posições com seus capitais específicos. Como um efeito das lutas sociais, a “consciência de sua identidade” posiciona tais agentes nos diferentes níveis da economia dos bens políticos, o que torna relevante a descrição dos contextos e recursos mobilizados.

Na presente etnografia, a identificação como quilombola está relacionada à identificação étnico-racial como negro, o que equivale à tomada de posição do grupo que detém os instrumentos de conhecimento e reconhecimento a eficácia simbólica de tais dispositivos. Neste caso, é necessário olhar para outros processos em curso e identificar seus impactos na produção do quilombo como grupo étnico. A bibliografia sobre quilombos destaca a luta contra o racismo como marca fundante das mobilizações tanto dos movimento sociais quanto do trabalho acadêmico, marcados tanto pela produção do sujeito coletivo remanescentes das comunidades dos quilombos, quanto pela idéia de reparação pelo processo de escravidão e pela abolição sem nenhuma forma de compensação.

A literatura citada aqui sobre os quilombolas, faz menção à inscrição racial “negro” de diferentes formas. Tomo como exemplo Figueiredo (2008), que sugere a passagem da negritude ao quilombo pela “tradução” da inscrição racial do quilombo para a definição antropológica de grupo étnico. Mais “adequada para dar conta das demandas de grupos concretos, esta interpretação tornou o artigo 68-ADCT uma possibilidade de acesso ao reconhecimento identitário e à garantia de direitos a um contingente populacional que não encontrara lugar na ordem social competitiva: o campesinato negro formado a partir da desarticulação da ordem mercantil escravista. (Idem, p. 7)

Por outro lado, a modelagem do Artigo 68 dentro da CF aponta, na análise do autor, para a cisão entre direitos culturais, contemplados no artigo 216 e direitos à terra pois este representa “um dispositivo de natureza fundiária, trazendo consigo o caráter de reparação de injustiças distributivas racialmente construídas, ao apontar, portanto, para a possibilidade de uma política de caráter redistributivo” (Idem, p.45). Isto porque a “leitura restritiva” do Artigo 68 conduziu ao direito individual, enquanto a “leitura comunitarista” e com referência aos direitos multiculturais internacionais, conduziu aos “sujeitos como grupos étnico-raciais e o direito à terra como direito ao reconhecimento das formas particulares de territorialidade”(Idem, p. 47).

Em relação ao Sapê do Norte, a adequação ou tradução, a que se refere o autor, se deveu à ação social dos porta-vozes quilombolas que foram responsáveis pela produção dos instrumentos de reconhecimento da condição identitária relacionada à raça e à etnicidade. Neste sentido, a imagem do “contingente populacional que não encontrara lugar na ordem social competitiva” (Idem) e que encontrou nos quilombos o caminho para o seu direito, é parte dos investimentos dos porta-vozes, dentre outras inserções políticas como poderemos acompanhar. A imagem dos sujeitos errantes no pós-abolição, tábulas rasas dados os efeitos da escravização, permanece imprecisa se consideramos as múltiplas experiências de emancipação e a produção da liberdade também como uma categoria a ser produzida socialmente (Gomes, 2003).

A propósito da produção dos significados da liberdade, no Sapê do Norte, a raça e a racialização das relações sociais têm uma conotação estrita com a percepção dos quilombolas sobre a classe social. As desigualdades associadas à exploração laboral nas monoculturas e nos espaços domésticos, narrados com frequência nas memórias dos sindicalistas e do GRUCON apoiam-se na produção de uma imagem cindida entre trabalho e direitos sociais. Esta imagem se projeta no passado escravista, como uma cópia ou continuação, cuja mobilização por direitos pretendeu colocar fim. Os quilombolas, no conjunto de mobilizações pós 1988 incorporaram a linguagem do movimento negro urbano baseado no pagamento da dívida em forma de dinheiro, o que remeteu muitos no Sapê do Norte à associação entre a dívida por um trabalho executado e não pago.

Sob o ponto de vista da ilusão biográfica, a consciência oculta as suas condições de produção, bem como os agentes envolvidos nesta conceituação. A categoria é tomada como expressão natural do processo de emergência étnica e não como um complexo processo de tomada de posição de agentes dispostos no campo político. A literatura sobre a transição da população negra no pós-abolição (Gomes, 2006), bem como aquela relacionada aos problemas relacionadas ao racismo e à identidade étnica (Moura, 1994) esbarram na consciência como um dado objetivo da realidade, sem colocá-la nos processos de constituição das identificações e sem observá-la como parte da formação de capitais políticos.

A consciência é naturalizada como uma forma de identificação ou propriedade dos agentes, a partir da qual estes podem se posicionar no mundo e objetivar-se como agentes políticos no quadro de disputas com a sociedade branca. Embora apresente um caráter essencializado, a consciência têm, de fato, implicações políticas importantes na construção das classes no campo político. Ela pode ser compreendida como um verbo, que requer um sujeito, e um substantivo, que requer uma qualidade atribuída desde um observador externo. A posse da consciência, no campo político, eleva as condições dos agentes reconhecerem as condições de sua exteriorização como uma identidades so-

cial. A multiplicação deste ponto de vista, como um ato dos porta-vozes, os reposiciona no campo de disputa como saberes legítimos. Aplicada ao campo das relações raciais, ela define um sujeito com qualidades definidas socialmente e sentidas como tais em contraste com outros grupos. As nuances da colorização, da origem social e dos direitos à ela atribuída são índices tornados reconhecíveis em um campo político e operam relações de distinção definidas pelos agentes.

Clovis Moura é um dos expoentes desta interpretação que se dedica a compreender as dinâmicas raciais da sociedade brasileira ao delimitar o plano macro das relações raciais entre brancos e negros e entre negros posicionados em classes sociais distintas. Segundo ele a “identidade étnica” é “um nível de consciência individual ou grupal das suas origens ancestrais capaz de determinar a aceitação, reconhecimento e sua auto-afirmação social e cultural a partir deste nível de consciência alcançado” (Moura, 1994, p. 156). Mas, a conscientização representa um dos passos para outro patamar de relações sociais e políticas pois “a partir daí o agente conscientizado passa a contrapor-se aos indivíduos, grupos ou segmentos que veem na etnia a que pertencem uma marca inferiorizada” (Idem.).

O que é descrita como uma operação interior, psíquica ou psicológica pela qual um grupo particular se impõe como cidadão diferenciado, pode ser lido também como a expressão dos investimentos de um determinado grupo pelo controle da objetivação do sujeito negro no campo político. É uma arte de olhar para as posições dos diferentes agentes no Estado. Isto por duas razões. Em primeiro lugar, a superação da inferioridade racial incorporada por mecanismos de autoafirmação e, em segundo lugar, a criação de espaços no campo político de conscientização daqueles que, nascidos negros, não se pensam como tais. Este projeto, também define e é definido por di-visões no mundo social, uma vez que, como define o autor, opõem os “negros letrados” aos “plebeus” (Idem, p. 244). Ou seja, “o segmento letrado é mais sensibilizado com a problemática étnica” e se opõe no mundo social das posições políticas ao outro “segmento no nível da plebe” que “luta pela sua sobrevivência econômica” e perde nesta situação “dramática a sua consciência política, sua ancestralidade, sua herança cultural africana e uma possível memória de retorno às suas raízes” (Idem).

Nesta disputa pela inscrição da diferença a partir da consciência e dos sujeitos conscientizados, os quilombolas são incluídos por esta literatura como aqueles que fugiram e não confrontaram o sistema, o que os inscreve dentre os que “não tinham projeto político elaborado e se contentavam com o fato de negar a sua condição de escravo”, enquanto aqueles que se orientaram para o mercado de trabalho, pois “já haviam adquirido a consciência do trabalhador livre, compreendeu bem o valor econômico e a função social do seu trabalho (...)” (Santos, 1942, p. 316, apud Moura, 1994, p. 102). De maneiras distintas, esta inscrição da diferença emerge nos debates entre os quilombolas do Sapê

do Norte em oposição ao Movimento Negro urbano quando tais grupos disputam a consciência negra como o símbolo máximo de sua negritude e aquela que pode ser utilizada como sinal de distinção dentre os demais capitais políticos e culturais dispostos.

A consciência, como identificação e auto-compreensão (Brubaker & Cooper, 2000; Brubaker, 2005), sugere que sua produção está relacionada à definição de fronteiras étnicas, mas também à idiomas práticos e formas cotidianas de poder em relação com a constituição de agentes porta-vozes. Ao considerar sobretudo os resultados políticos e identitários da conscientização na disposição dos agentes no campo, é que poderemos nos aproximar das maneiras pelas quais os agentes acumulam seus capitais para ingressar no mercado de bens simbólicos disponibilizados. Reconhecida como um capital ela também se insere como objeto de disputas por parte dos agentes ao produzir efeitos distintos sobre o campo (Bourdieu, 2003).

O interesse nos efeitos práticos da agência dos porta-vozes surgiu a partir das trajetórias dos agentes inseridos no pleito pelos territórios quilombolas. Em resposta à imagem reificada dos quilombolas como grupo coeso, nota-se o maior rendimento analítico da descrição da agência dos porta-vozes. No espaço da etnografia, eles construíram suas biografias associando-as às redes político-partidárias e às maneiras de fazer política que os aproximou da imagem de eles serem os representantes dos quilombolas, porque estavam mais conscientes do processo que os levou da escravização à liberdade e da liberdade à reivindicação de direitos econômicos e sociais. A este propósito eles também consideram os dispositivos jurídicos como parte da inscrição de suas identificações, quando se apropriam de seu conteúdo e fazem dele as suas palavras de ordem.

Trata-se de observar como os porta-vozes fizeram menção, nas entrevistas, à sua atuação no espaço dos Movimentos Sociais das décadas que vão de 1970 a 2000 como ambiente de produção das reivindicações políticas ainda não direcionadas para a terra, que eram encaminhadas em ações na justiça comum. A partir da etnografia, trata-se de compreender suas diferentes trajetórias políticas a partir de sua inserção no Movimento Negro, para relacionar aí os usos de categorias de identificação de si e dos outros, como princípios de distinção. A racialização e a colorização são acionadas neste campo político como capitais incorporados pelos agentes e definem os capitais necessários não somente para entrar no campo, mas manter-se nele, e a manutenção das condições de enunciação como forma de socialização.

O que se encena no campo político como uma disputa essencialmente étnica e racial por recursos como a terra, deixa em descoberto a possibilidade de analisar as estratégias dos agentes em diferentes níveis como o campo das agências de Estado, bem como os investimentos de capitais no

campo político partidário. As idas e vindas dos agentes no espaço social, suas diferentes entradas e posições ocupadas, os capitais de ingresso em cada momento fazem parte das minhas preocupações para compreender os diferentes processos de identificação que os agentes acionam bem como suas razões práticas para fazê-lo. Ou seja, a eleição da consciência como processo de identificação só faz sentido no contexto em que os agentes a elegem como símbolo de distinção dentre os demais agentes dispostos no campo, seja como um instrumento de conhecimento, seja como uma forma de delimitar uma relação de alteridade.

Capítulo 2

A Consciência Negra

Este capítulo tem dois objetivos. Em primeiro lugar, reconstruir as genealogias dos movimentos sociais pelos direitos da população negra no Sapê do Norte e, em segundo lugar, compreender as categorias sociais de mobilização produzidas pelos agentes na delimitação de seu universo político. Tais objetivos serão desenvolvidos com a observação das trajetórias dos agentes, bem como das condições sociais de sua produção.

2.1. O Porto de São Mateus

Zé do Leite, como é conhecido José Giminiano, mora no Sítio Vala Grande com a esposa dona Joana, três filhos e um neto, a cerca de dois quilômetros de distância da BR 101 e seis da sede do município de São Mateus em direção ao sul. O sítio em que mora é o único pedaço de terra que sobrou depois da morte do pai. Os outros irmãos venderam “suas partes”, no “tempo em que terra não valia nada”. Seus sogros moram no sítio dos Valentim - no núcleo familiar conhecido como São Jorge, cinco quilômetros dali -, e uma das irmãs de Zé do Leite faz farinha e beijus em parceria com as outras mulheres no Sítio do Sr. Agenor, também em São Jorge.

Tudo ali era conhecido como “Sítio”, um lugar dos bailes, jongos, sambas e, depois nos idos de 1950, da festa do padroeiro, no “tempo em que as terras não tinham cerca e os animais andavam soltos”. Zé do Leite é a pessoa que representa os quilombolas de São Jorge nas reuniões mensais da Comissão Quilombola e é um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores na cidade. Seu pai era um conhecido “cantador de Reis de Bois”, que reunia muitos amigos para as festas do ciclo natalino e ele acompanhou durante a infância e juventude os versos e as esmolos que o santo angariava pelas redondezas. Junto com o ex-vereador de São Mateus “Dema”, fundou a primeira associação da comunidade.

Zé do Leite já foi mais de cinco vezes diácono da igreja e coordenador de comunidade, encarregado das agendas da Diocese. Ele se define “na luta” e é um dos que “trabalham no movimento” para ver seus netos “alcançarem” a terra que foi tomada da família. Seu trânsito comercial, reli-

gioso e político se expressa também na memória de seu grupos familiar. Parte da geração anterior a Zé do Leite, se dedicava aos rituais de possessão, conhecidos no Sapê do Norte como as “Mesas”, dedicados à entidades específicas ligadas à natureza como as águas, as matas e à terra, mas também à entidades familiares que “baixavam” para dar conselhos e fórmulas medicinais aos presentes. Ele recorda que durante as mesas de Santa Bárbara, Cosme e Damião, Santa Maria, eram distribuídas comidas como os carurus às crianças e aos convidados que vinham de lugares distantes consultarem-se, visitar e rever amigos e parentes.

O apelido veio na infância com suas viagens à São Mateus para entregar leite oriundo da propriedade dos pais. Era o mais velho e ajudava no orçamento “para manter a família”. Ia de burro com as cangas cheias pela madrugada e voltava bem de tarde “com um bolo de dinheiro”. Levava também ao mercado frutas e peixe segundo a época do ano. Trazia na volta querosene, fazendas e sal. O ponto de venda ideal naqueles idos da década de 1960-70 era o mercado do Porto de São Mateus, também conhecido como “a rua” ou “o comércio”, por concentrar grande número de sitiantes que iam ali ofertar seus produtos.

A ponte sobre o rio Cricaré havia sido inaugurada na década de 1950 e facilitou o fluxo comercial e das pessoas entre o Sapê do Norte e São Mateus, antes feita de canoa ou balsa. Ali funcionava um mercado retangular envolto pelo casario que serviu de comércio, hospedarias e ponto de venda de escravizados. Era ali que circulavam as histórias da cidade, o ponto de encontro das pessoas que vinham da roça vender suas mercadorias e comprar bens que não se encontravam na roça.

Meu ponto de partida será o Porto de São Mateus, especialmente aqueles que nele teceram suas histórias, embates e caminhos. Interessa aqui os significados atribuídos pelos agentes quilombolas nas múltiplas reconstruções da saída do Porto para um novo mundo de ressignificação das trajetórias políticas. As relações traçadas no Porto pelos movimentos sociais e pela negritude, aos poucos voltarão suas atenções para o que acontecia no ambiente rural, e passaram a reconstruir a experiência vivida pelos seus moradores, recontextualizando identidades e remodelando os espaços.

O Porto é visto pelos moradores de São Mateus como uma espécie de monumento às memórias locais passadas e presentes do período em que a cidade foi um dos maiores mercados de escravos do estado.⁴ Zé do Leite lembra que foi ali que os portugueses venderam os africanos após “nos roubar na África”. O Porto também figura nas memórias de alguns como o lugar do encontro,

⁴Miki (2011), mostra que o comercio entre os portos de Salvador, Rio de Janeiro e São Mateus era significativo, envolvendo a farinha de mandioca como principal produto, bem como o comércio escravista. Russo (2007) enfatiza que o século XVIII marca o maior afluxo de escravizados para a região, proveniente de estados como Rio de Janeiro e Bahia.

da transformação da cidade, do tempo do comércio de madeira, café e farinha que fazia fortunas e misérias do dia para noite. A elite econômica oriunda da escravização, da produção da farinha e dos ciclos madeireiros também deve ao Porto sua riqueza e a construção das memórias oficiais da cidade.⁵

A imagem decadente do Porto se transformou nos anos 1980 em uma referência dos debates da negritude. O controle sobre a memória do Porto preenche muitas das lacunas das histórias locais como as declarações públicas da municipalidade sobre a negritude e as peças de teatro que contextualizam a “história de São Mateus”, por exemplo. Em abril de 1985 Luiz Costa, teatrólogo e ator publica na Tribuna do Cricaré um manifesto onde afirma que “hoje estamos recolhendo aqui os frutos do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados que foram trazidos à força da África, arrancados da sua pátria misturados com pretos de outras línguas e de outros costumes” (TC, 25 a 31 de maio de 1985).⁶ O autor faz uma longa exposição da “questão do negro” evocando as lutas e a formação de quilombos como forma de resistência: “Hoje tomar consciência do problema de negros que gostariam de ser ou ao menos parecer brancos que negam que haja racismo no Brasil, já é um passo importante nesta caminhada” (TC, Idem). A “consciência” e o “negro” definiram novos significados ao espaço social do Porto e perduraram por muitos anos.

Em 1993, Domingos dos Santos, presidente do Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON – cuja dinâmica organizacional discutirei posteriormente) reclama da falta de “engajamento” de determinados grupos com “o movimento negro” em matéria do jornal Tribuna do Cricaré – tratava-se do Centro de Cultura e Consciência Negra de São Mateus (CECUNES), dissidência do GRUCON. A matéria, intitulada “Consciência negra denuncia invasão de sede do Porto”, arrolava os argumentos do direito e da legitimidade entre grupos de representação da “questão do negro” na cidade de São Mateus. Segundo Domingos, havia a promessa do governador Albuíno Azeredo e do prefeito Amocim Leite, também negros, de construção da sede da “casa da consciência negra” para abrigar a “memória” da escravização da cidade, como documentos e peças de tortura, então em poder do ex-secretário de cultura do município. Para isto, Domingos também evocou o GRUCON como entidade legítima registrada há mais de dez anos em cartório “como manda a lei”.

⁵ Rogério Medeiros faz uma genealogia da exploração de madeira desde o início do século XX e relaciona a elite política e econômica capixaba, e reserva aos “negros” o lugar na periferia do sistema.

⁶ Andrews (1991) classificou de “protesto negro” as múltiplas manifestações contra o racismo que se externalizaram publicamente desde a Colônia até a República.

⁷ A viagem foi organizada pela Rede Alerta contra o Deserto Verde e pelo World RainForest Moviment. Ver vídeo em: <http://www.wrm.org.uy/countries/Mozambique.html>. (acesso em julho de 2010)

⁶ Andrews (1991) classificou de “protesto negro” as múltiplas manifestações contra o racismo que se externalizaram publicamente desde a Colônia até a República.

No entanto um grupo, que também se intitulava ligado à “cultura negra” havia conseguido do secretário, licença para ocupar o prédio. Quero destacar que as disputas entre estes grupos era também uma disputa sobre o conteúdo do que vinha a ser a cultura negra. Na forma oferecida pelos litigantes, a “consciência negra” emergia como categoria em disputa, pois, Domingos denunciava que o CECUNES era apenas voltado para a ocupação de cargos na prefeitura, enquanto o GRUCON se apresentava como um portador legítimo da memória da escravidão nascido das “lutas dos movimentos de base”.

Domingos pretextava que era “nascido e criado” no Sapê do Norte, que mantinha ainda a tradição da roça pela resistência do povo negro em face das agressões que os políticos da cidade, empresário e fazendeiros impunham à roça. Enquanto o outro grupo era visto como menos legítimo pela militância no gargarejo das ondas politiqueras da cidade. O sapê do Norte e seus personagens eram objetos de interesse das crônicas do então secretário, mas voltava-se agora para apoiar o grupo rival.

Junto com Domingos estavam outros militantes “vindos da roça” e que defendiam que haviam diferenças entre a cidade e o campo. O debate se tornou mais público, ganhando as páginas da Tribuna do Cricaré. Na sessão da câmara de vereadores naquela mesma semana, um dos vereadores disse que apoiava o GRUCON pois “se o secretário [que havia autorizado o grupo rival] não tem essa cor, pelo menos respeite o chefe da administração, prefeito Amocim Leite, que é da raça negra”. O vereador pediu que outro vereador negro da casa, “esclarecesse a questão” na próxima sessão, e sublinhou que não se tratava apenas de ocupar um lugar, mas se tratava do racismo e da discriminação. O secretário era conhecido por escrever livros sobre a população negra da roça sem que os interessados tomassem parte nestas histórias, mas agora ele concedia “privilégios” ao outro grupo parecia uma traição.

No mesmo mês, Domingos denuncia novamente no jornal Tribuna do Cricaré o atraso no repasse de recursos para a reforma do Porto, onde o GRUCON queria construir a “casa da consciência negra” e começar a ensaiar o que ele anunciava como a “primeira banda de samba-reggae africanizada” cujo objetivo “era unir a raça negra e lutar pela valorização de sua cultura através da música”. A cessão do Porto a quem não tinha como projeto com a população negra pareceu estranha aos membros do GRUCON que pretendiam “pesquisar e organizar a comunidade negra e cantar a história do Espírito Santo, principalmente os quilombos e também os negros de hoje”. Novamente a polêmica em torno do Porto acende a legitimidade na condução da cultura, especialmente a “cultura negra” (TC, 20/03/1993).

Domingos então, se envolveu em um debate público com o secretário que, dentre outros temas, arrolava o direito de falar [escrever, no caso do secretário] em nome da “cultura negra”. Este, segundo conta Domingos, lhe insulta em público e Domingos pede direito de resposta que é publicado na Tribuna do Cricaré. No comunicado “Carta aberta à Consciência”, Domingos denuncia seu agressor por tê-lo chamado de “traficante e malandro pelo rádio”. Pelo contrário, Domingos informa que tem mais de 12 anos luta pela “organização do negro”, tem muitos anos de militância no movimento negro nacional e ajudou a fundar a Central única dos Trabalhadores (CUT) e o Partido dos Trabalhadores (PT). Assim, “como representante da comunidade negra, ele teria que me respeitar mais”. Domingos argumenta que o secretário não representa o povo, pois não foi eleito vereador e se vale do cargo para manter em sua posse particular instrumentos de tortura da escravidão, que deveriam servir à memória do movimento negro. Ele denuncia que o secretário “não tem compromisso com a raça negra, e só faz as coisas ganhando (...) chega de barões!” Domingos lembra que o secretário tem que “descer até as bases” e lutar pela “transformação do povo (...), pela educação do povo, principalmente do negro, pela recuperação da nossa cidadania”. Domingos termina a carta e faz dois convites ao secretário: devolver as peças da escravidão ao domínio público e a ir em sua roça em Sayonara para verificar se ela não está toda arada e plantada, prova dele não ser malandro, mas sim o secretário que “fica mamando na teta do estado (...) e nunca representou nada para a comunidade mateense.” (TC, 27/03/1993).

No início da década de 1980, o Porto de São Mateus foi objeto de disputa entre vários grupos que “buscavam seu espaço” na cidade, o que me fez direcionar o olhar para o ambiente mais urbano onde se concentraram forças e agentes que se tornarão significativos na construção das identificações quilombolas posteriormente. O Porto, não tinha mais sua missão de zona comercial (escravos, farinha, prostitutas), e fora transportado para outro plano de significados, ao acomodar novas escalas de temporalidade.

O Porto se localiza na “parte de baixo” de São Mateus e o restante da cidade, mais contemporânea dos dias de hoje, “parte de cima”. Sua manutenção, até que ele ganhasse uma reforma em meados da década de 1990, foi objeto de amplo debate entre administradores, prefeitos e o Centro Cultural do Porto (CCP), que realizava os Festivais de Verão, com destaque para a “história do negro” em peças, saraus e outras performances. Amocim Leite, primeiro vereador e depois prefeito da cidade, encampou a necessidade de reforma do Porto à sua agenda política de “defesa dos pobres”.

A Universidade Federal do Espírito Santo realizou a Semana de Arte entre 1974 a 1978 e depois, de 1979 a 1981, o evento teve apoio da prefeitura e São Mateus. A UFES voltou a realizar a Semana de Artes em 1993, agora no campus na Cidade Alta na sede do Centro de Estudos Universi-

tários no Norte do Espírito Santo (CEUNES). No entanto, a disputa pela ocupação do espaço do Porto mostra por um lado uma perspectiva da cultura como erudição – ao incluir espetáculos de poesia e dramaturgia europeia - e, de outro, aqueles grupos defensores da “cultura do negro”, como afirmação da cultura local, ao eleger a África como matriz sociocultural e para os quilombos como sua expressão mais evidente de resistência.

A reabertura da Semana de Arte, organizada pela UFES trouxera em 1993 várias oficinas de arte e peças teatrais da capital. O grupo de Jongo de São Benedito foi apresentado como “folclore” local e testemunho do passado escravista. O evento foi realizado entre 24 e 30 de Outubro na sede do (CEUNES), e reuniu professores de artes de diferentes ofícios. Em novembro do mesmo ano, o GRUCON realizou a sua comemoração do Dia de Zumbi, e recusou o 13 de maio, assinatura da Abolição, como data a ser comemorada pelos negros. Domingos dos Santos disse em matéria da Tribuna do Cricaré que o objetivo da festa no dia 20 de novembro “é a promoção do negro e o fortalecimento da luta contra a discriminação racial e pela valorização da religiosidade e cultura histórica do negro” (TC, 04/05/1991).

O evento propunha em sua abertura no salão da Igreja de São Benedito, próximo ao Porto, uma “celebração africana” seguida de “debate sobre o negro”. Como veremos adiante, uma parte do clero se identificava com a “luta dos negros”, o que se transformou em apoio logístico às manifestações do GRUCON e da Pastorais Sociais com a cessão da Igreja do Orago negro aos militantes. Perguntado sobre a mudança das datas, Domingos apresentou como argumento o fato de “Queremos que a história de sofrimento e discriminação do negro seja conhecida de forma verdadeira, sem deturpação e que a experiência vivida nos quilombos sirva de modelo para as lutas para a transformação da sociedade e fortalecimento da comunidade negra.” (TC, 04/05/1991). A história do Porto é a história daqueles que se apropriaram dela e que a disputaram dentre outras. Domingos dos Santos é um dos que se apresentaram nesta disputas.

2.1.2. “Antes eu não sabia o que era o mundo”

Domingos dos Santos estava em minha casa em outubro de 2009 e se preparava para viajar para Moçambique na África. Ia visitar países que iniciavam o plantio de eucalipto nos moldes do Brasil e fazer aos “camponeses” um depoimento sobre os impactos negativos da monocultura nos quilombos no Brasil.⁷ Ele estava nostálgico com a viagem e com a possibilidade de “reencontrar o

⁷ A viagem foi organizada pela Rede Alerta contra o Deserto Verde e pelo World RainForest Moviment. Ver vídeo em: <http://www.wrm.org.uy/countries/Mozambique.html>. (acesso em julho de 2010)

seu povo” e sentia-se na missão de “conscientizar” os africanos sobre os danos causados pelo eucalipto. Nossa conversa se iniciou com a avaliação de sua trajetória e participação política.

Quando eu tinha meus dezoito anos, com quinze anos, eu comecei a frequentar muito a Igreja Católica. Aí eu comecei a assumir ali, celebrar, entendeu? Fazer ciclo familiar, aí quando eu completei dezoito anos, já comecei a participar da igreja efetivamente, já como coordenador da igreja. Fiz um curso de iniciação à teologia, uns cinco anos, por etapas. Aí eu comecei a ter uma visão do mundo. Até então antes eu não sabia o que era o mundo, pra mim o mundo era só Brasil, aquela coisa ali, entendeu? Pensava que era só isso, e não sabia que poderia ter outros continentes. Mas a igreja na década de 1970 e 1980, ela ajudou muito na formação da liderança. Porque a igreja falava que queria combater o sistema que explorava os negros, né? E aí começou a formar gente dentro da igreja, várias lideranças, ali, eu, Silvio [Silvio dos Santos], tanta gente ali que foi formada pela igreja (Entrevista do autor com Domingos dos Santos. Vitória, 2009).

Se considerarmos o noticiário dos eventos político/partidários, as agendas econômicas locais e aqueles eventos e festas motivadas pela afirmação de identidades raciais desde 1984, é possível observar como as elites políticas se formaram e fortaleceram a partir da ocupação e monopólio dos recursos financeiros e da agenda política da cidade. Ao avaliarem este cenário de então, os quilombolas indicam a existência de dois processos de “branqueamento da política” que deixaram para o plano mítico as revoltas dos negros escravizados e a formação de quilombos. O primeiro pela ocupação de cargos por descendentes dos senhores escravistas – definidos como “portugueses - e, posteriormente, os descendentes dos imigrantes europeus chegados no século XIX na região – definidos como “italianos”.

Para acompanharmos esta transição é preciso compreender outro espaço de disputas em curso, paralelos aos debates da negritude. Voltemos o olhar para o conturbado período de redefinição da Reforma Agrária da qual participaram vários atores e cujo resultado pode nos fornecer caminhos importantes sobre a trajetória de formação das reivindicações quilombolas. A trajetória de Domingos é preenchida pelas memórias deste “tempo”.

Aí com isso nós começamos naquela época, na década de 1980, foi um movimento muito grande, na formação das organizações sociais. Então existia aqui em Vitória, no Brasil, ANAMPOS, Articulação do Movimento Sindical Populares, né? E eu comecei por ali pelo ANAMPOS. Aí o ANAMPOS começou a articular, você tinha vários encontros com Vicentinho [atual deputado federal], Zé Meneguelli [fundados da CUT e PT], Mosquen [Angelo Moschen, ex-deputado estadual pelo PT], Perly Cipriano [ex-secretário do governo Lula]. Todos essas cabras, entendeu? Eles na época caíram firmes na luta dos movimento social. Era uma época também difícil, era ditadura, você tinha que ter cuidado, era garotão ainda. Tinha que ter muito cuidado. Eu sei que depois teve a idéia de formar a Central Única dos Trabalhadores, eu participei do movimento pró CUT, né? Aí cravei no Movimento Sem-Terra, aí fui pro Movimento Sem-Terra. Uma época mataram o.. sei lá um fazendeiro de Conceição da Barra, e aí eles começaram a matar gente. Mataram (Leo), mataram Verino Sossai. E eu fiquei dez dias, de oito a dez dias escondido no mato. Porque eu

também estava na lista para ser derrubado. Então eu me escondi. Agora, uma coisa importante na época, era o movimento social no Brasil, que eu percebo assim (Entrevista do autor com Domingos dos Santos. Vitória, 2009).

2.1.3. Os Trabalhadores e a terra

Este período assinalado por Domingos sugere que as atividades econômicas da região atingiram um nível ainda inexistente das relações de trabalho. A presença de sindicatos rurais, atendia, em meados da década de 1970, apenas os anseios patronais de mais financiamentos estatais e controle da mão de obra camponesa, e deixava a população que se empregava em situações denunciadas como “quase escravidão”. As queixas sobre as condições assimétricas entre trabalhadores e grandes fazendeiros emergem em vários relatos neste momento e sugerem a construção do conflito com bases no campo. O noticiário impresso local publica paulatinamente cenas de greves, organização sindical, acordos setoriais, serviços aos trabalhadores dedicadas à nova forma de trabalho em São Mateus e era oriunda de muitas partes do estado e de fora dele.

O fluxo de trabalhadores vindos da roça e de outros estados como Minas Gerais e Bahia era intenso, mas os postos de trabalho permaneciam em sua grande maioria ligado às atividades da indústria agrícola seja o da cana de açúcar, da celulose e da sazonal “panha” do café que levava os trabalhadores para outros municípios vizinhos, como Pinheiros, Nova Venécia e São Gabriel da Palha. Silvio dos Santos informa que entre 1984 e 1986 o número de sindicalizados pulou de 6.200 para 9.200. Em vários pronunciamentos dos vereadores de São Mateus, eles prometem auxiliar suas comunidades formadas de meeiros, pequenos proprietários e assalariados, classificados como “gente pobre” (TC, 20/03/1993). Em outras situações, as greves entre estes trabalhadores no campo eram rotuladas com nomes como “os Florestais” para aqueles que trabalhavam nas empreiteiras da cana ou do eucalipto.

Em uma destas paralizações, o presidente do Sindicatos dos Trabalhadores Rurais classificou como “semi-escravidão” as condições em que se encontravam os trabalhadores nas empreiteiras (TC, 16/07/1994) ou “escravidão moderna” consideradas as condições sub-humanas de acomodação, alimentação e garantias trabalhistas dos “florestais” (TC, 17/11/1990). Estas denúncias de escravização da mão de obra não eram novas e emergiam em situações de conflito para descrever/prescrever a história local, ao identificar suas “raízes” no trabalho escravo. Quando as relações de trabalho ficavam insuportáveis, a memória social do que fora São Mateus era acionada pelos sindicalistas para definir o Outro como similar aos responsáveis pelos maus tratos da escravização.

A evolução da formação da classe trabalhadora na região norte, trouxe à tona formas de organização ainda ausentes no cenário da formação sindical, mas manteve incluídos temas que já haviam sido consolidados nas organizações trabalhistas anteriores como as denúncias de semiescravidão das empreiteiras. Mas, “os conflitos no campo” e a produção de identificações camponesas permaneceram durante todas as décadas de 1970, 80 e 90, com cenas de assassinato, emboscadas e atentados à bomba no norte capixaba (TC, 26/08/1989). Dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT) levantados nos sindicatos dos Trabalhadores Rurais mostram que entre 1982 e 1988 houveram treze conflitos por terra envolvendo assassinatos, pistolagem, ameaça e coação policial (CPT, 1988). A Justiça de São Mateus e Conceição da Barra eram mobilizadas pelas elites ruralistas e empresas monocultoras para coibir a ação dos “Sem-Terra” e expediam mandados de prisão e ações de Interdito Proibitório aos “invasores de terras” (TC, 16/09/1995).

São Mateus havia sido o berço do Movimento dos Sem Terra no estado do Espírito Santo pela inclusão em suas fileiras camponeses na cidade sem emprego, camponeses que perderam suas terras no processo de aquisição fraudulenta e cujas bandeiras se concentravam na construção das bases do conflito: terra para plantar, que se contrapunha à imagem dos latifúndios para gado, eucalipto ou cana que se ampliaram na região. A cidade discute a diferença entre “invasão” e “ocupação”, em preenchiam de significados as identidades que se apresentam: trabalhadores, pequenos produtores, pobres, camponeses, latifundiários e o “direito à propriedade” e confrontado publicamente com o “direito à vida”. O estado intervém em 1985, fim do mandato do governador Gerson Camata, e assenta 52 famílias em Jaguaré e norte a partir de compra de terras particulares. A Diocese de São Mateus participou da entrega dos títulos e elogiou o assentamento dos “lavradores” (TC, 31/03/1985).

Os candidatos a governador naquele ano reconheciam a persistência dos conflitos fundiários na região norte e transformavam suas campanhas na região em debates sobre o tema. Em 1985, Max Mauro promete a “Reforma Agrária em terras ociosas” com a arrecadação de terras devolutas. Segundo o futuro governador “temos terras devolutas que podem abrigar 18mil famílias (...) nenhuma ocupação de terra será justa e socialmente eficiente se não atentar para as necessidades mínimas de sobrevivência da família do agricultor”. Enquanto isso a Diocese argumenta que “as invasões prejudicam a reforma agrária (pois) são fruto do desespero de sem terra e boias frias” (TC, 31/08/1986).

As “marchas”, cujo tema foram a Reforma Agrária, se multiplicam nos anos 1980 e 1990. Em Fevereiro de 1987 ocorre em São Mateus a “Marcha de produtores rurais” organizado pela União Democrática Ruralista (UDR) para protestar contra a política governamental do campo, condenar

as invasões do MST e defender o direito à propriedade. No mesmo ano, MST, Diocese de São Mateus, CPT, CUT se dirigem para a capital Vitória para pedir Reforma Agrária na “Marcha Libertadora da Terra”. O objetivo dos romeiros é “garantir, na nova Constituição Federal, a função social da terra, o limite da propriedade da terra, os interesses dos sem terra e pequenos produtores rurais, denunciar o êxodo rural (...) a expulsão dos trabalhadores rurais e pedir a desapropriação de áreas e o assentamento de famílias de trabalhadores rurais sem terra” (TC, 28/02/1987). Ao lado das marchas pela terra, acontecem também as “marchas dos mártires” que morreram assassinados no campo como o negro Léo (TC, 10/09/1994).

Este debate público sobre a terra, mas sobretudo sobre “quem” tem direito a ela, vai permanecer ainda durante toda a década de 1990, com ocupações de terra, marchas e atos pela cidade. No entanto, o “recoo dos movimentos sociais” é lembrado pelos quilombolas como um momento difícil em que os apoiadores se voltaram para outras causas como as campanhas da fraternidade ou os debates sobre cidadania, comitês de combate à fome, a pastoral familiar, etc. Os presidentes Fernando Collor e depois Fernando Henrique Cardoso, representaram a derrota sucessiva do projeto petista na região. O então candidato Luiz Inácio Lula da Silva, que era a promessa de mudança, apresentava-se como aquele que iria fazer a Reforma Agrária. Em 1989 ele perde em toda a região norte para Collor e em 1994, mesmo ao afirmar que o objetivo da Reforma Agrária “não é pegar uma gleba de terra e um sem terra e jogar lá (...) não queremos dar um pedaço de terra individual, para o cidadão vender oito meses depois, mas queremos criar um sistema de trabalho associativo, através de cooperativas de trabalhadores”, Lula perde as eleições (TC, 08/06/1994).

2.1.4. Questões persistentes

As denúncias de parte dos quilombolas, que indicavam desde os anos 1980 que os responsáveis pela perda das terras eram o governo, os latifundiários e as multinacionais, ficaram submersos no tema da Reforma Agrária, da sindicalização dos trabalhadores ou na mobilização pela “consciência negra”. Um dos coordenadores da comunidade Divino Espírito Santo, então conhecida como o “último Quilombo” denunciou que “em 1973 chegou a [empresa de reflorestamento com eucalipto] Florestas Rio Doce, enganando aquelas famílias, comprando terras por pouco ou mais que nada e expulsando o pequeno produtor de sua roça.” (TC, 14/10/1989).

Em fins dos anos 1990, os quilombolas lembram que já não contavam com o apoio da Diocese de São Mateus, mais carismática que em relação aos movimentos sociais das décadas anteriores, e passaram a ingressar em novos fóruns de debate de “classe” e “raça” permeada da linguagem

organizativa como “trabalhador rural”, “meeiro” e “assalariado”, “pequeno produtor”. O momento seguinte foi o desenvolvimento de outras identificações cujo eixo de preocupação foi sobretudo a ressignificação da “presença” e “história do negro” em relação a história oficial. Um momento de descoberta e reconstrução coletiva de novos significados, como lembra Domingos dos Santos. Um ciclo de novos atores, arranjos de mobilização e conjunturas os levaram agora para Brasília.

Ali, a designação de agendas nacionais, como a Marcha 300 anos de Zumbi, caracterizados pela manipulação de linguagem jurídica e preenchidos por novos agentes especializados como antropólogos e historiadores se consolidou como a forma por excelência de representação quilombola. Os quilombolas do Sapê do Norte fizeram isso ao estabelecerem uma rede de apoio fora de São Mateus, especialmente a partir de 1998, com a Rede Alerta Contra o Deserto Verde, que reunia ativistas, ONG’s e as populações que se sentiam afetadas pelo monocultivo em vários estados no Brasil.

Exemplo desta mudança na atuação de determinados agentes – de um combate ao racismo pela valorização da “cultura negra e afro-brasileira”, para a instrumentalização dos debates sobre “direitos étnicos” associados a fóruns ambientalistas, por exemplo –, foi a nova rotina de mobilização local, em busca da definição do “lugar dos quilombos” nas lutas sociais e quais os “responsáveis” pela perda de suas terras. Assim, a “ausência” dos quilombolas das “lutas pela terra” era justificada de maneira geral porque eles não se consideravam “sem-terra” e não se viam “invadindo a terra que não era deles”. A discussão estabelecida sobre os quilombolas e suas terras foi produzida na associação entre direito e racialização, cujo foco na terra ainda era incipiente e oscilava segundo os temas que surgiam como o “impacto da monocultura”, que se tornou hegemônico a partir dos anos 1990. Domingos dos Santos lembra que, quando foi assessor da Secretaria de Cultura da Prefeitura de Conceição da Barra, fundou a Associação Afrocultural Benedito Meia Légua e que era chamado pelos movimentos sociais para falar do “impacto do eucalipto nas comunidades rurais”.⁸ Alguns eventos públicos marcam para ele este processo de transição que reunia a “conscientização” e a “mobilização do povo em busca dos seus direitos” e que se encontravam misturados em várias categorias de identificação.

Não apenas os conceitos estavam em trânsito, senão os próprios agentes viajavam e se transformavam um pouco ao ingressar e compartilhar novos pontos de vista nos fóruns em que participavam. Dois eventos foram fundamentais nesta reorganização das lutas, agendas e da memória dos

⁸ Benedito Meia Légua ficou conhecido no Sapê do Norte por seu trabalho de resistência à escravização. Segundo a memória dos quilombolas, ele conseguia enganar a polícia aparecendo em diferentes lugares ao mesmo tempo. Ele foi morto quando os soldados e milicianos queimaram o tronco onde estava escondido nas matas. Nas cinzas remanescentes, descobriu-se mais tarde a imagem de São Benedito que é exibida hoje nas festas em Conceição da Barra.

negros no Sapê do Norte. Elas nos sugerem a reorientação das inscrições identitárias que passaram a sublinhar a “dívida” a partir de uma nova inscrição da história da escravização e do “lugar” dos negros na história da nação. Mas, também sugerem a incorporação de novos repertórios às lutas de classe que persistiam no ambiente rural.

A primeira destas viagens, mais coletiva, se baseou na reconstrução da linguagem relativa à escravização, não mais como um evento a mais na história, mas como um “crime” que exigia “reparação” da nação. Na quinta Assembléia do GRUCON em São Mateus, definiu-se a agenda de participação nos debates em Brasília. José Rola, o então presidente do Grupo informa a este respeito que a escravização dos africanos no Brasil foi um dos “maiores crimes contra a humanidade” e que “se os outros povos receberam reparação, porque nós não podemos, se nossos antepassados foram tirados da África e trazidos para campos de concentração no Brasil?” (TC, 09 e 12/08/1995). A reunião foi realizada na Igreja de São Benedito com a presença do bispo diocesano Dom Aldo, o presidente do Partido dos Trabalhadores, Silvio Manoel do Santos, do Vereador Jorge Silva e de “lideranças do movimento negro de Vitória”. O então governador do PT Vitor Buaiz enviou telegrama parabenizando a iniciativa e decreta, em 1998, a Lei Estadual nº 5.623/98, que reconhece aos quilombolas a propriedade definitiva dos seus territórios.⁹

O GRUCON conseguiu se sobrepôr às outras organizações da “cultura negra” e impor uma agenda de militância em vários espaços como os sindicatos e os movimentos sociais como o Movimento Sem Terra. No entanto, sofria repetidas derrotas eleitorais dada sua filiação ao PT na conjuntura dos partidos baseados no poder pessoal das elites mateenses. (Russo, 2007; 2009)

Os integrantes do GRUCON, dentre eles a Irmã Luzia se preparavam para a maior festa por eles já realizadas. Ela afirmava que “queremos ser livres, fraternos, unidos e organizados” e Domingos declara que “preservar a cultura negra desde a África, pois a cultura brasileira está sendo substituída pela cultura americana”. Realizada no Porto de São Mateus com a presença de cerca de 5.000 pessoas, a “festa da consciência negra” foi um misto de comemoração da criação do GRUCON e de festa à memória de Zumbi dos Palmares. Apresentaram-se as Bandas Blackout e 100preconceito antecedidas do grupo baiano Ilê-Ayê. Padre Rufino Kimbanda do Zaire fez palestra sobre cultura negra. Foi realizado o concurso da “Beleza da consciência negra”. Na avaliação feita pelo grupo sobre os destinos da “cultura negra” eles pretendem lutar pelo cumprimento do artigo 215 e 216 da CF, tema que ainda não havia figurado na construção daquelas ações (TC, 28/11/1993). Esta abertu-

⁹ O modelo de quilombo neste momento, era preconizado pela “Comunidade Espírito Santo”, que era conhecida como o “quilombo dos Laudêncios”, cujos membros foram retratados no filme “O último Quilombo” realizado na década de 1980. A vida na comunidade era narrada entre a perda das terras como consequência da perda da cultura e a “luta” por manter a cultura viva.

ra da “consciência” à novos temas e inscrições se ampliam e uma viagem começa a reorientar os caminhos da inserção dos quilombolas no Sapê do Norte.

Em 1994 a mobilização nacional pela memória da escravização leva a realização em São Mateus da “vigília dos 300 anos de memória de Zumbi” com oficinas de tranças e missa afro com o padre Rufino na cidade. O evento teve apoio do CEUNES, da casa Paroquial, do TC e do grupo de universitários negros do CEUNES (GRUNEC). Zé Rola, um dos diretores do GRUCON, argumentou que “um povo sem cultura é um povo sem vida, sem identidade, não no que se apegar, porque, a exemplo do negro, foram rompidos os seus laços de família, os filhos foram tirados dos pais”. “A proposta do GRUCON é tornar o negro um cidadão e não um chorão acomodado. E só com luta vamos conseguir isso” (TC, 19/11/1994).

O passo seguinte foi definir a participação do GRUCON na “marcha”. Mas, era preciso qualificar a participação e “conscientizar” a população negra. Surge então a iniciativa na quinta Assembleia do GRUCON da criação de uma “cartilha sobre a escravidão” para denunciar “um dos maiores crimes contra a humanidade”, e a inclusão na discussão das reparações pela escravização (estimadas na época, em cerca de U\$102.000,00 por pessoa), como preparação para a comemoração do “300 anos do martírio de Zumbi”. Junto com a criação do movimento pela restauração do Porto, como “patrimônio da cultura negra”, o GRUCON insistia na indenização pela escravização. Não há indícios da criação da referida cartilha, mas as reuniões mensais do GRUCON na Igreja de São Benedito, na “cidade alta” no centro de São Mateus, permaneceram como agentes mobilizadores pela defesa dos direitos da população negra.

Em 1995 o então presidente do GRUCON Domingos dos Santos participou com outros 90 militantes da “Marcha Zumbi mais 300” em Brasília. Embora os relatos de outro dirigente do GRUCON mostrem que o evento se destinava às políticas de reparação dos negros pela escravização, estavam em jogo no evento a construção de outras pautas como o reconhecimento das terras de quilombo, ainda não regulamentadas da CF de 1988. Não se tratava mais do ambiente festivo de 1988 quando os quilombolas celebraram a “aldeia Zumbi” em São Mateus (TC, 05/11/1988), mas cumprir o que militantes mais antigos como Luís Costa diziam que “chegou o tempo de tanto sangue virar semente, de tanta semente germinar” (TC, 03/04/1984). Em novembro, Domingos dos Santos representou o “fórum do movimento negro capixaba”, e partiu para Brasília para reivindicar políticas de Reparções e declara que “a comunidade negra está se organizando para tentar transformar esta sociedade que a discrimina desde o início de nossa história. Em São Mateus de 19 a 21 haverá a vigília de 330 anos de Zumbi e Braço do Rio (Conceição da Barra) fará dia 25 a ‘noite cultural’ com concurso de beleza negra, capoeira, e baile.” (TC, 08/11/1995). O importante das viagens

são as justificativas para ir, mas é o retorno que mostra efeitos práticos que nos interessa aqui diretamente.

Mas, até chegarmos neste ponto, é preciso retornar às rotas comerciais e políticas cotidianas de Zé do Leite e seus companheiros de mobilização política no Porto, bem como seus encontros políticos de militância e religião católica que iriam mudar a sua inserção na história dos quilombolas do Sapê do Norte. Os fluxos e percursos dos agentes se alimentam reciprocamente de religião, política e direito e um campo político complexo com múltiplas inserções. Para descrever estas inserções, vou utilizar documentos obtidos na Diocese de São Mateus que retrataram a mobilização das identidades racializadas. Não é um arquivo sistemático e os “temas” são formados por caixas de papelão com identificação variada. Foi neste arquivo que me deparei com as mobilizações do Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) na década de 1980 e que aprofundo ao pesquisar no jornal *Tribuna do Cricaré*.

Durante o trabalho de campo, alguns quilombolas destacaram que a “igreja ajudou muitos o movimentos sociais”. Eu não tinha um roteiro prévio de consulta, apenas queria conhecer as publicações e os nomes e identidades associados àquele período de São Mateus. Ali, os arquivos que mais interessaram durante a pesquisa foram um relatório de visita pastoral do bispo entre 1973 e 1976, as pautas das reuniões do GRUCON entre 1983 e 1987 e de reportagens feitas pelo jornal *Tribuna do Cricaré* entre 1984 e 1996. A periodização ficou indefinida naquele momento e procurei seguir as preocupações de quem arquivou os documentos, ao evidenciar na classificação “raça negra”, o “negro”, a “pastoral do negro” e as “religiões africanas”, e não as mobilizações pela terra, que serão acompanhadas no jornal *A Tribuna do Cricaré*, com mais detalhe posteriormente. Meu objetivo foi descrever como eram enunciados os conflitos e as demandas por direitos no período, com destaque para os processos que os agentes desenvolveram na organização de suas identidades. Descrevo os movimentos de aproximação e distanciamento de determinados agentes e suas mensagens como forma de situar as ações e identificações que se estruturaram ao longo destas interações.

As informações começam a ser publicadas por informativos da própria Diocese de São Mateus na década de 1970 com uma inserção bastante grande do bispo nos assuntos “sociais” para cáírem em assuntos do “lar” ou da “família”, ou ainda, dos dons divinos, dos milagres constatados entre populares pelos fundadores da missão comboniana na cidade. A presença das reivindicações do GRUCON emergiram no interior desta atuação pastoral e ganhou contornos próprios como veremos.

2.1.5. “Aí nós viemos a entender o que vinha a ser negro”: ação pastoral e a produção social do negro

Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs tem adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vem sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo (Missa dos Quilombos, 1982).

Entre 1972 e 1976 o bispo de São Mateus Dom Aldo Gerna realizou a “segunda Visita Pastoral” à sua Diocese de São Mateus. A primeira “Visita” havia sido realizada no início do século XX pelo Bispo Dom João Batista Correia Neri, e ficou conhecida, especialmente pela população negra, pelo investimento na demonização dos “cultos africanos”, do incentivo à perseguição policial aos quilombos e a prisão dos sacerdotes destes cultos.¹⁰ Em sua obra o Bispo traça um retrato da “anomalia” com “..eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana, que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares de nossa religião, resultando de tudo isso perigosa amálgama que só serve para ofender a Deus e perverter as almas” (Neri,1963).

O Bispo Gerna procurou outro olhar sobre sua diocese, motivado pela conjuntura que vivia o país e a posição internacional que a Igreja tinha diante do cenário político brasileiro. Não é meu objetivo aqui fazer a análise das pastorais da Igreja Católica, mas indicar as transformações ocorridas em sua mensagem religiosa e como ela foi incorporada e interpretada pelos quilombolas em dados momentos, servindo-lhes de contraponto político em outros.

Passei a me interessar por duas características que me pareceram importantes: a influência da Diocese de São Mateus nos movimentos sociais e a inserção política de agentes destes movimentos, a partir de uma série de identidades naturalizadas por eles tais como “comunidade” e “povo”, em um primeiro momento dos idos de 1970 e 1980, e depois “pequenos proprietários” em fins de 1990. Estas identificações abundavam nos registros de mobilização e inscrição de identidades por parte da Diocese, nas categorias de mobilização e na participação na cena pública da cidade. Ao abrigo da mensagem social/religiosa criada no âmbito da pastoral religiosa da Igreja vicejaram muitos atores, que depois procuraram seguir caminhos próprios, como os quilombolas. A própria igreja mudou seus rumos e as “lutas” dos quilombolas passaram a ser criticadas como forma de tutela do Estado que tinham como função devolvê-los ao tempo da escravidão. Me detenho aqui na formulação da “imagem da comunidade” a partir da ação pastoral da Diocese de São Mateus, até sua recusa da identificação quilombola a suas pretensões territoriais.

¹⁰ As condições econômicas e sociais para a instalação da Diocese se devem, em grande parte, aos argumentos desenvolvidos por Russo (2007, 2009) sobre a transformação das elites agrárias da região norte do estado em finais do século XIX.

A comunidade, que foi produzida muito mais como categoria de organização local e inscrita em uma visão da pobreza/autenticidade camponesa, desenvolveu-se como um papel central na definição das fronteiras sociais entre os diferentes grupos no Sapê do Norte. Para além de pensá-la como uma categoria religiosa, preferi pensá-la como uma categoria de organização territorial, social e política. Distribuída em pequenos eventos de rituais da liturgia católica – encontros, missa e leituras –, a Comunidade se tornou uma linguagem reconhecida que possibilitou a mediação com o mundo da fé, mas também com os limites imaginados dos grupos que ela pastoreava, sejam eles temporais ou espaciais, bem como abriu as fronteiras de interação com as agências e agentes de Estado. Através dos relatos diocesanos quero agora resgatar um pouco desta trajetória.

O Bispo percorreu vários municípios da região norte e fez um relato pontual, mas dramático, do que viu: “A capela do Angelim (Conceição da Barra) está no meio de eucaliptos das reflorestadoras. Todas as famílias são de pequenos posseiros sem escritura de terrenos. Provavelmente as reflorestadoras os expulsará sem mais nem menos. Terreno ótimo para arar (...) será eucalipto puro, logo mais”. “Os animadores da zona rural de Imburana, Ecoporanga, disseram: ‘o boi aqui vale mais do que as pessoas. O fraco não tem valor de cachorro, não vale nada, mesmo que faça queixa às autoridades, mesmo trabalhando dia e noite.’ Disse seu Manoel.” Ou ainda “Todo dia, antes do amanhecer, de São Mateus saem caminhões cheios de gente rumo às plantações de eucalipto. Lá no meio tem diversos menores e muitas mulheres” (Gerna, 1977).

Sociólogo de formação, ele desenvolve o “roteiro de reflexões para grupos sobre educação social” no qual apresenta temas como: “terra, êxodo rural, trabalho e salário, reza sem justiça não serve, deus não quer injustiças pois matam o homem, os professores e a escola e medicina e saúde, mães solteiras e menores abandonados, velhos e crianças e pobreza e doença” (Idem). Na sequência de cada tema, ele relata casos concretos colhidos durante a pastoral e sugere depois perguntas “para reflexão” e “exame de consciência” tais como como: “Como é o problema da terra em sua comunidade? Todos tem um pedacinho? Alguns possuem muito e outros nada? Por que?” Tal reflexão estabelecia a relação de tais temas com os direitos que “o povo” deve conhecer para não ser explorado. Mesmo assim, ele lamenta que em pouco anos seria “bispo de bois e eucaliptos.” (Gerna, 1977).

Ao mencionar o Concílio do Vaticano II, ele evoca repetidas vezes em suas perguntas aos temas que conduzem à “organização”, “participação” e “justiça” na “comunidade”. A pastoral do bispo se converteu em um espaço para denúncias e anos depois de organização de movimentos sociais ligados aos direitos fundiários como o MST. A relação entre pastoral e ação, levaram à mobilização de vários grupos e as mortes agora não eram mais sintoma da pobreza e abandono, mas da reivindicação de direitos. Sob esta perspectiva nos dez anos seguintes iniciaram-se as ocupações de

terra e, em 1985, o MST ganha forma com vários acampamentos em São Mateus, Nova Venécia e Jaguaré, reduto mais ativo da Pastoral Social. Os assassinatos no campo são classificados como “desespero do povo oprimido” pelo Bispo, que se mostra ambíguo na avaliação das invasões de terra até que uma de suas paróquias no município de Montanha é revista sob ordem judicial em busca de “Sem-Terra” que supostamente haviam assassinado um fazendeiro e um policial no município vizinho de Pedro Canário. Para ele, a razão das buscas era que “o que incomoda é o nosso trabalho pastoral ao lado dos pobres e dos sem-terra” (TC, 17/06/1989).

Estes relatos e atividades acima constituem o “tempo dos padres”, como se referem os quilombolas que participaram naquele momento das pastorais sociais. Ele é parte da memória que os militantes mais velhos gostam de exibir nos espaços de legitimação de sua representação política, como forma de testemunho pessoal, mas também um dos caminhos encontrados para fazer frente à expropriação fundiária mediante a recriação da comunidade. Como memória coletiva, este “tempo” é apresentado frente a outros agentes da representação quilombola, especialmente os mais novos inseridos nas redes governamentais, para identificar a manutenção da resistência em suas diversas faces.

Segundo Elda, que fundou o Grupo de Mulheres e a Comissão Quilombola do Sapê do Norte, o “tempo dos padres” era marcado por “muito trabalho e mobilização”. Os padres e freiras cebistas incentivavam os trabalhadores rurais a se sindicalizarem, escolarizarem e vincular a sua realidade à mensagem bíblica. Havia neste momento confrontos entre alguns padres e os moradores por questões de ordem religiosas e o movimento cebista também procurou contornar esta situação ao aproximar as práticas litúrgicas. Os mais velhos, segundo ela, queriam manter seus cultos como a Mesa de Santa Bárbara, ligado ao culto familiar de transe por possessão, que eram criticados por muitos padres como obra do demônio. A nova geração se aproximou mais da mensagem da CEB’s e o espaço da igreja se transformou em espaço da “comunidade”, sobrepondo-se muitas vezes ao ambiente familiar e às formas de organização baseadas na autoridade paterna. Elda recorda que alguns conflitos com os mais velhos mediante suas tentativas de vender as terras e irem para a cidade, era iniciada pela confrontação com a “juventude rural”, nome com que ficaram conhecidos os jovens que se reuniam e partilhavam as experiências cebistas. A mensagem religiosa neste momento era “não vendam as suas terras” e tinha pela frente a autoridade dos mais velhos que dispunham de suas posses sem comunicar aos familiares, como indicam vários relatos.

Elda dos Santos recorda este momento de muita efervescência.

A família era tudo pobre tudo simples, aí tinha esse grupo de consciência negra quando a gente reunia vinha uma freira de Vitória, vinha uma freira negra, e as igre-

jas era pocando [sic] cara! Muita igreja antes de chegar eucalipto. A gente fazia troca de experiência ali direto, tinha vez que aqui pegava um carro um caminhão cedo enchia de gente (...). Um domingo ia pra comunidade ficava o dia todo, ali rezava, fazia reunião, comia junto. No outro domingo já vinha outro daquela outra comunidade, aqui fazia muito assim (Entrevista do autor com Elda dos Santos. Linharinho, 2009).

Naqueles anos de 1980, não havia em Conceição da Barra um sindicato dos trabalhadores, mas apenas um sindicato patronal, que recolhia contribuições também de empregados. Elda dos Santos recorda que “os trabalhadores de Conceição da Barra descobriram que em Pedro Canário [município vizinho ao norte] havia um sindicato dos trabalhadores e foram se filiar por lá. O pessoal daqui dava os filhos para os fazendeiros batizar e ficava naquela dependência porque eram empregados e também pagavam o sindicato a estes que eram os poderosos.” Elda comenta que havia muito “racismo” na sede do município de Conceição da Barra, pois as pessoas da roça que iam até o comércio eram chamadas de “macacos” pela rua e, mesmo aqueles, apontados por ela como “negros que tinha alguma coisa, uma leitura ou um dinheiro, colocava os outros negros para trabalhar para eles.”

Meu pai mesmo, lembra ela, trabalhou muito para eles. Ele deixava aqui uma pequena roça aqui e ia para o Diógenes trabalhar. Meu compadre Totonho, marido de comadre Oscarina trabalhava com esse povo também. Trabalhava pra esse povo por uma diária e não sei nem quanto por dia. Vinha de lá com meio saco de farinha uma banda de carne de porco. Sempre foi dessa maneira eu falava ‘gente, esse povo trabalhava, trabalhou muito de escravo desde a época! (Entrevista do autor com Elda dos Santos. Linharinho, 2010).

Foi neste contexto que os moradores de Linharinho organizaram a primeira “retomada”, conta Miúda. O Sr. Estatolino, morador do Córrego do Borá, havia sido expulso de sua terra após uma manobra cartorial do então prefeito, e morreu sem ver sua terra devolvida. Elda me disse que sua esposa ficou “doida” pois a levaram para a cidade e ela não se acostumava a morar lá. Após várias reuniões no grupo, os jovens retomaram as terras, derrubaram as cercas e devolveram à viúva. Uma das figuras sempre lembrada por Elda dos Santos era o então Padre Derli Casaldí, que atuou durante mais de dez anos na Diocese de São Mateus ajudou a organizar o MST em 1984 no Bairro Vila Nova - conhecido como pé sujo e que abrigava boa parte dos moradores que migravam da Sapê do Norte. Ele atuou na Comissão pastoral da Terra entre 1985 e 1992 e foi padre em Pedro Canário e Conceição da Barra. Segundo entrevista concedida por ele a jornal TC (09/07/1994), ele ajudou a organizar o primeiro assentamento em São Mateus (13 de setembro) no córrego da Areia com 60 famílias, e colocou em prática sua atuação na CEB’s desde 1978.

A capilaridade da pastoral católica no norte capixaba pode ser medida pela organização espacial que ela passa a exibir quando, em 1993 organiza um seminário para avaliar sua atuação. A

Diocese - então com 35 anos de existência em São Mateus, comemorava também os 22 anos do Bispado de Dom Aldo Gerna -, contava, então, com 627 Comunidades Eclesiais de Base, na região norte (agrupados em 15 municípios) e destas, 83 estavam em São Mateus e 18 em Conceição da Barra. O sucesso se deveu, em parte, à chegada na década de 1950-60 de vários padres da Missão Comboniana, como veremos.

Ao lado desta capilaridade, a invenção de dispositivos fomentavam a sua inserção transversal da produção de identificações entre a população. Em 1987, a Diocese de São Mateus estimula a “romaria da terra” e promete criar “tribunal da Terra” para que a nova Constituição Federal incluísse a “função social da terra” em suas preocupações, para eliminar o “êxodo rural” e favorecer a distribuição de terras aos trabalhadores rurais (TC, 28/02/1987). A criação de Fóruns de Direitos Humanos e as pastorais também respondiam pela ampliação do alcance da pastoral da Diocese, o que favoreceu a emergência de um campo de agentes ligados aos direitos de cidadania.

As representações sociais sobre a “organização” giravam em torno da construção que a igreja produzia durante os encontros com as CEB’s. Em anos seguintes, o tom era fortalecer tais comunidade com a criação de Associações de Moradores e ampliar a representação política do povo. A centralidade da “comunidade” e da “organização” é corrente entre diferentes atores como aqueles envolvidos na mobilização dos movimentos comunitários, de políticos que visitavam a cidade, da objetivação da relação histórica de determinado grupo com o espaço, etc. A comunidade era um categoria que procurava centralizar o domínio da mensagem religiosa, mas no seu interior as frestas e fraturas próprias dos processos organizativos locais mostravam outros usos. Comunidade era usada, por exemplo, para localizar um conjunto de lutas sociais exemplares, como as ocupações de terra ocorridas em São Mateus. A categoria era usada também para indicar evento ou uma festa tradicional como a de São Benedito, que reunia “toda a comunidade mateense”, mas era considerada uma festa dos negros na cidade. No noticiário era comum acompanhar outros usos da “comunidade”, por exemplo, quando em Agosto de 1985, a prefeitura e a câmara municipal foram até “as comunidades” ouvir as reclamações dos moradores que se “mostraram revoltados” com o abandono da prefeitura (TC, 7/09/1985).

Os usos da comunidade brotavam aqui e ali como na “Romaria da Terra” de 1987, organizada pela Diocese de São Mateus que prometeu criar o já referido “tribunal da Terra”. Já em 1993, a Comunidade se configura não mais em categoria de mobilização política, mas de relação de reciprocidade horizontal. A Tribuna do Cricaré anuncia em 1993 que “Moradores recebem terreno da comunidade”. A matéria fazia menção à doação que a Comunidade eclesial de base São Bartolomeu, em São Mateus, compra terreno para duas famílias construírem suas casas (TC, 08/05/1993).

Organizando-se em torno dos Mutirões, a Diocese acreditava que a comunidade dava visibilidade aos seus potenciais organizativos, e não era preciso esperar a promessa ou o clientelismo dos políticos.

A Comunidade adquire mais tarde outras conotações para a definição de fronteiras. Por hora, quero sublinhar que ela se projetou nos discursos dos quilombolas como uma categoria de mobilização política e singularização em relação aos demais eventos que envolveram as mobilizações sociais no Sapê do Norte. Nas entrevistas em que eu perguntava sobre a participação dos quilombolas em associações, sindicatos ou outras formas de organização antes da identificação como quilombola, eles diziam que “foi aí [no trabalho de base] que fomos saber o que era ser negro”. Domingos dos Santos, por exemplo, define sua participação primeiro nos “movimentos sociais”, através da pastoral Social, e depois no movimento negro, onde fez suas descobertas mais significativas sobre suas origens. Ele é um dos membros importantes no que se configurou como fluxo entre os eventos políticos da cidade de São Mateus e Conceição da Barra e o que se passava nas roças do Sapê do Norte. Segundo ele,

na diocese de São Mateus tinha a CPT, que era uma organização que formava lideranças. E com isso na década de 1980, nós ganhamos vários sindicatos, tinha a oposição sindical [mas] na década de 1970 não tinha discussão do negro. Tinha a discussão da formação social. Mas não caracterizava a discussão do negro em si, a discussão ela veio forte na década de 1980, que chama o movimento negro moderno. Aí teve várias discussões no Brasil, teve vários encontros, entendeu? Aí começamos a entrar nessa discussão do negro em si (Domingos Firmiano, *Idem*, 2009).

Para os quilombolas envolvidos nesta forma de organização, este grupo inaugurou a idéia de “encontro” como uma forma ritual de formar lideranças e abstrair a vida difícil e isolada da roça, bem como singularizar o agente discriminado racialmente, além de definir os critérios deste pertencimento. Dizia-se na época que era um “encontro de comunidades” separadas espacialmente, mas unidas pelos mesmos problemas. Domingos recorda, por exemplo, que o grupo de mulheres discutia as condições das empregadas domésticas

porque era um momento importante das mulheres negras, elas eram escravizadas dentro das cozinhas das mulheres brancas de São Mateus e Conceição da Barra, era uma coisa absurda! Não pagava tempo de casa, só dava comida, não pagava o salário mínimo. E discriminava, dormia separado, certo? Não dormia dentro da casa, às vezes eles tinham um cômodo fora da casa pra dormir, entendeu? Então era uma verdadeira escravidão. (*Idem*).

Os encontros dos que “eram de movimento” também propiciaram a produção de discursos e práticas sobre um agente coletivo: “os negros”, uma historicidade comum: as relações assimétricas entre patrões e empregados, e um contexto compartilhado: a reorganização de histórias muito parecidas, mas separadas pela escravização. Zé do Leite menciona que antes deste “movimento”, os cul-

tos religiosos nas comunidades era possível nas horas de folga da roça quando os “senhores permitiam que aqueles negros mais mansos fizessem suas orações”. Muitos relatam este momento no norte capixaba quase como uma escravidão, ao mencionar o “carrancismo” dos fazendeiros, as proibições tácitas de frequentar lugares que eles identificavam com a elite branca da cidade.

Os “encontros” eram a oportunidade de construção de uma experiência coletiva e definir as alteridades por meio das quais a negritude poderia ser transformada em uma experiência de um determinado grupo: os negros. As agências políticas pela negritude que procuraram fazer isso, concentraram esforços na produção da negritude e reuniram elementos que a projetassem na cena pública e mantiveram mediações pontuais com a Diocese de São Mateus. Eles se filiaram à agendas nacionais como o processo de reparação pela escravização e as marchas de Zumbi dos Palmares. Descrevo a agência desta mobilização que tiveram mais repercussão em São Mateus e Conceição da Barra e serviram para diferenciar estas “lutas” das demais lutas pela terra.

2.2. Grupo de União e Consciência Negra

De volta ao Porto de São Mateus, vimos que ali também foi o lugar de confronto de novas idéias “vindas de fora”, como aquelas do Movimento Negro ou daqueles organizados pela Pastoral Social da Diocese de São Mateus, Comissão Pastoral da Terra e a Pastoral do Negro. Estes grupos se organizavam em torno da idéia de participação no espaços públicos haja vista o período de “abertura democrática” por que passava o país em meados de 1980. Os grupos sempre mencionados nas memórias dos militantes desta época são a Associação de mulheres, Associação das lavadeiras e empregadas domésticas, sindicatos dos comerciários, comunidade de Fátima, comunidade de Sernambi, comunidade de centro e comunidade de São João. Em 1986, por exemplo, este conjunto de atores se reúnem e criam um “comitê constituinte” para acompanhar o desenvolvimento dos trabalhos da nova carta constitucional (TC, 21/06/1986). Este era o “trabalho de conscientização” ao qual vários faziam referência e que pairava nas mobilizações em São Mateus tanto políticas quanto religiosas.

Dentre as organizações existente naquele momento, vou me deter no Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), de onde emergiram reivindicações que racializaram as lutas anteriores classificadas como “lutas do povo” ou dos “Sem-Terra” no “tempo dos padres” como se referem os quilombolas descritos acima.¹¹ Os debates desenvolvidos no GRUCON me ajudarão a pen-

¹¹ Sobre o cenário nacional, Santos (2007), argumenta que “em 1978, acontece a retomada da organização dos negros católicos. Era a época em que a Igreja no Brasil estava refletindo o documento de trabalho preparatório

sar dois temas importantes: a transição da temática da “cultura negra” para aquelas dos “direitos territoriais dos quilombolas” e a construção de fronteiras sociais do movimento negro em relação à Diocese de São Mateus. Vou me basear para isto nas entrevistas com Domingos Firmiano dos Santos, Irmã Luzia, Zé do Leite e Silvio dos Santos e na sua presença no periódico *Tribuna do Cricaré*. A multiplicidade de posições sociais destes agentes nos dará uma dimensão da produção destas fronteiras.

O GRUCON foi criado em 1982 na mesma conjuntura das pastorais sociais da igreja e sua primeira diretoria se propunha a criar ações em Conceição da Barra e São Mateus. A proposta inicial era que haveriam uma diretoria em cada município, mas alguns desacordos entre Conceição da Barra e São Mateus, fez com que a sede ficasse nesta cidade. José Rola e Domingos dos Santos são as pessoas que mais se destacam na organização da criação do grupo, cuja influência e apoio como mentora se deve à Irmã Luzia. Zé do Leite estava mais relacionado à constituição religiosa do grupo e o Sr. Silvio dos Santos transitava com mais desenvoltura pelas posições político-partidárias, sindicais e religiosas. Nas entrevistas que realizei em 2009, os quilombolas mais jovens desconheciam o GRUCON.¹²

Sua agenda se manteve ligada à “cultura negra” por todo os anos 1980 – como se referiu Domingos dos Santos “preservar a cultura negra desde a África, pois a cultura brasileira está sendo substituída pela cultura americana” -, e se combinou a novos temas “ambientais” e defesa do patrimônio afro-brasileiro com base na nova Constituição Federal, no início dos anos 1990. O auge do GRUCOM foi sua participação na Marcha 300 anos de Zumbi em Brasília, mencionada acima, e que reuniu vários grupos do norte do estado. Neste momento, segundo me relatou Domingos, ficou evidente duas tendências que haviam desde o início do grupo entre uma parte mais “urbana”, voltada para o negro como uma classe, cidadão e consumidor e aquele grupo que pensava as comunidades rurais como grupos étnicos e a perda de suas terras para as empresas de reflorestamento de eucalipto (TC, 16/11/1991). Esta tensão permaneceu durante a trajetória da diretoria e ganhou novos

para o encontro dos bispos, em Puebla, no México. Alguns padres, leigos e religiosos negros percebem que o documento está muito bom quando leva à reflexão sobre a situação dos empobrecidos e fazia uma ‘opção preferencial pelos pobres’. No entanto, em nenhum momento o documento teve a coragem de dizer [sic] que aquele pobre tinha um rosto negro e/ou indígena. A constatação é levada à CNBB que cria uma força-tarefa cuja missão era escrever um texto sobre a situação do negro e o mesmo iria em anexo, dando subsídios aos bispos que iriam participar de Puebla. Terminada esta missão, esse grupo resolveu não esperar pelos bispos e começou a se articular enquanto negros e brancos comprometidos com a causa do Reino de Deus, a partir da chave de leitura afro-brasileira” (Santos, 2007).

¹² Um dos fundadores do GRUCON, Frei Davi, em entrevista a Alberti e Pereira (2007), destaca sua opção pela causa negra como religioso e o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil às atividades da entidade que, segundo ele era composta de leigos e religiosos, denotando os conflitos que envolviam o ingresso da igreja nas questões raciais no Brasil.

contornos com o tempo, pois alguns militantes ingressaram nas carreiras políticas partidárias ou para construir suas trajetórias em sindicatos, por exemplo.

O GRUCON se insere no pleito pelo reconhecimento dos direitos dos negros ao definir a uma pauta diversificada que combinava reivindicações “por espaço para os negros na Igreja”, “pela busca dos direitos dos negros”, “pelo direito à terra” e construção de uma perspectiva “Afrocultural”. Procurava-se naquele momento “reescrever a história do negro na sociedade brasileira”, como afirma Zé Rola, fundador e um dos presidentes do GRUCON, e usava-se para isso as críticas às fontes como livros didáticos distribuídos nas escolas. Para os dirigentes do GRUCON isso provocava um racismo às avessas. Sobre a situação do negro em São Mateus, Zé Rola afirmou que os negros “não assumem” serem negros e quando tem destaque “são negros de alma branca (...) quando ele ascende financeiramente e economicamente, ele já não é mais negro, já está pertencendo à raça branca” (TC, 25/11/1995). Nestas objetivações das identidades, a figura mítica de Zumbi é sempre presente, especialmente após a Constituição Federal de 1988, momentos em que ele se corporificou nos atos, nas falas e nos rituais ao longo do tempo e do espaço.¹³

O GRUCON tinha, no entanto, muitos desafios. Segundo Domingos Firmiano, havia naquele momento uma conjuntura que valorizava a “luta do povo”, a partir da opressão da Ditadura Militar. O GRUCON procurava definir uma agenda para os negros a partir da militância urbana e os temas como mercado de trabalho, pobreza e exclusão social. Ele mesmo acreditava nesta conjuntura de mobilização que, neste momento, “o que transformou o Brasil [...] foi o movimento social. Porque tinha muita organização social e o Brasil foi se transformando, se transformando, muita luta, muito embate, muita discriminação.” (Entrevista com Domingos dos Santos, 2009). Havia muitos assassinatos no campo, motivados pelas ocupações do crescente Movimento dos Sem-Terra, mas também pela atuação de jagunços de fazendeiros e ações judiciais que protegiam as fazendas ou empresas da ocupações.¹⁴

¹³ A Diocese de São Mateus estava empenhada na promoção de apoios aos movimentos populares através das pastorais como a Pastoral Carcerária, a Pastoral do Negro, a Pastoral da Terra. O GRUCON teve o apoio da Diocese a partir do trabalho missionário de Irmã Luzia que havia recentemente chegado da África e fora convidada para “trabalhar” com o “povo negro de São Mateus”. Neste momento um dos manuais que circulavam nos encontros era o “Beabá do sindicato” editado pela Diocese de Vitória em 1981 e que continha formas de organização de classe no meio rural.

¹⁴ Em 1995, após vários episódios de ocupação de terras, fazendeiros de Conceição da Barra, Pedro Canário e São Mateus ingressam, via Sindicato patronal, na justiça com pedido de Interdito Proibitório para impedir invasões do MST. A Polícia Militar cumpre pedido, e vistoria ônibus e fazendo “batidas” pela cidade (TC. 16/09/1995). No mesmo ano, e no seguinte, a empresa ACESITA, que retirava madeira para produção de carvão para siderurgia, toma a mesma iniciativa e indica nominalmente os “invasores de terras” em Conceição da Barra e estipula multa diária (TC. 01/11/1995).

Mas, esta participação nos movimentos sociais urbanos marcados com o crescente viés de classe, como alguns segmentos da marcha dedicado à memória e a luta de Zumbi dos Palmares em 1995 em Brasília, e a definição de um lugar específico no quadro dos agentes o levou a perceber que “que o movimento negro trabalha mais na área urbana, ele não trabalha na área rural. O movimento quilombola ele ficou totalmente isolado das lutas. Alguma liderança iam pra cidade, para participar do movimento negro [inclusive ele]. Tinham os acadêmicos, o pessoal que estudava. Então eles tinham mais poder de organização, falavam em cima dos negros, não do quilombo, do negro, não do quilombo.” (Idem).

Em São Mateus, como em outras partes do país como mostra Santos (2007), outros grupos disputavam espaço com o GRUCON e a agenda racial das pastorais religiosas. O Centro de Cultura Negra Norte do Espírito Santo (CECUNES) - que era apoiado pelo Centro de Cultura Negra (CECUN) -, havia estendido sua atuação desde Vitória aos municípios com reconhecida “presença negra”, e organizaram-se reuniões, apresentações culturais com apoio do Departamento Estadual da Cultura (DEC). O foco de atuação o destes movimentos tratava os quilombos como um episódio pretérito da cultura dos africanos no Brasil, a partir do qual o movimento social contemporâneo deveria se espelhar e produzir suas próprias ações. Zumbi foi exibido como “exemplo”, mas o ambiente rural que abrigava grupos oriundos dos quilombos não figuravam na elaboração destes agentes. Tratava-se de reconhecer em si o legado da “resistência”, herdado dos antepassados míticos que foram escravizados e toma-los como exemplo no combate da discriminação racial, que tinha no ambiente urbano sua maior arena de disputas por recursos e posição.

Neste cenário de disputas sobre os significados da negritude, alguns agentes de Estado interferiram de maneira significativa e contribuíram com a intertextualidade da produção das identidades quilombolas. À frente da Secretaria de Cultura capixaba nesta época [1994-2001], Sebastião Maciel de Aguiar dá início a publicação de uma série de cadernos intitulados “Os últimos zumbis”. A partir de memórias de negros recolhidas nas roças do Sapê do Norte que tinham reminiscências da escravização, ele retratava de forma romanceada e heróica a vida e a luta daqueles que resistiram à escravização. Os cadernos tiveram circulação nas escolas da região, e foram incorporados nas narrativas dos agentes envolvidos na construção da militância negra em São Mateus e Conceição da Barra, porque estes foram inseridos na organização das memórias sobre a escravização, mas também porque havia afinidades nos conteúdos publicados. Não vou me deter nestes relatos, mas apenas indicar os sentidos que eram compartilhados ou disputados nestas idas e vindas da cidade e da roça.

Aguiar (2001) colheu relatos orais de descendentes dos escravizados, ou daqueles que mantiveram a tradição oral da imagem que se construiu sobre o “cativeiro” no pós-abolição. Num de

seus escritos mais conhecidos, ele relata a vida de Negro Rugério [sic], que escravizado, “se notabilizou pela sagacidade e elevado senso de organização”. Ele foi descrito como um empreendedor que se associou aos fazendeiros para garantir a proteção dos escravizados que haviam se aquilombado mediante a produção de farinha para aqueles. O cronista destaca que ele fora escravo do “temido tenente José dos Santos Neves” e se aquilombou “com um grupo de trinta negros de origem angolana nas terras de Rita Cunha [região onde se contra hoje o quilombo de Linharinho], presidente do Partido Liberal de São Mateus” (Aguiar, 2001, p. 99-101). Como “mestre de farinha”, ele propôs um acordo em que a senhora iria ganhar mais dinheiro pois, “em liberdade os negros podiam produzir muito mais farinha de mandioca”. O “problema” destacado pelo autor é a presença de um “quilombo dentro das terras dos fazendeiros” e com a concessão de sua proprietária que agora era “cúmplice”. O acordo, no entanto foi celebrado e o “quilombo do Negro Rugério” forneceu farinha pela metade do preço e obteve a proteção de Rita Cunha da Força policial. Os cúmplices puderam manter seu acordo até que a metamorfose da mediação fez dele um “poderoso” que comprou “a criadagem de dona Rita” e se “transformou num déspota, igual aos senhores, os negros do seu quilombo já não mais trabalhavam em regime de parceria, passaram a ser obrigados a produzir cada vez mais uma maior quantidade” (Idem, p. 106).

Em outro relato memorialístico, Aguiar narra a saga de Zacimba Gaba, uma “rainha africana” que foi trazida para o Sapê do Norte e organizou aqui seu reinado.¹⁵ Ela teria chegado a São Mateus vindo escravizada da Bahia e após ter sido surrada e estuprada várias vezes em praça pública [no pelourinho do Porto de São Mateus], consegue com doses homeopáticas de veneno de cobra matar de forma trágica seu senhor. Ela organiza os demais escravizados e segue com eles para os sertões de São Mateus. Zacimba passa a organizar a libertação dos escravizados que chegavam nos navios pela barra do rio Cricaré e é morta após uma batalha à beira mar.

A cada entrevista com os quilombolas, eu percebia que havia sido construído uma imagem da negritude que compartilhava diferentes experiências do seu imaginário sobre a África, a escravidão no Brasil e os planos em que a resistência havia “organizado” os negros. A relação com artistas baianos que também reconstruíam a experiência africana no Brasil com os grupos Kizomba[Martinho da Vila], Olodum e Ile-Ayê, presença obrigatória nos festivais, memórias e apresentações da “consciência negra” no Porto de São Mateus.

¹⁵ A mitopoética da rainha africana que é escravizada e organiza revoltas no Brasil colonial não é exclusividade do Sapê do Norte, havendo outras situações já descritas. Segundo a historiografia da diáspora Nzinga teria morrido em África após décadas de resistência a Portugal, mas outras versões admitem que ela teria vindo para o Brasil escondida em sua condição. Para desenvolver a história de Zacimba Gaba Aguiar (2001), se vale das narrativas do “filho de escravos” Balduino Antônio dos Santos.

Este momento de produção e reprodução de memórias compartilhadas foi importante para muitos que militaram naqueles idos da década de 1980, e nos deixam caminhos importantes sobre a organização das lutas sociais, a divisão social da representação política e as formas de participação da população negra “urbana” e “rural”. Sobre este processo de di-visão e constituição das fronteiras com base na raça, uma personagem sempre mencionada nas entrevistas com os quilombolas envolvidos no GRUCON foi a Irmão Luzia que foi sua vice presidente. Ela é lembrada pelos quilombolas envolvidos no GRUCON por seu apoio às manifestações consideradas pelos quilombolas como “africanas” e à defesa dos direitos dos negros em São Mateus porque também era uma negra que se afirmava como tal.

Eu pude encontrar a Irmã Luzia em meados de 2011, já com quase setenta anos, e conversar um pouco sobre aquele momento no Sapê do Norte. Na entrevista que fiz, ela conjuga sua experiência em África, a ação pastoral da Igreja e os anseios da população negra de São Mateus. O trecho que transcrevo de sua entrevista destaca a “conscientização” como uma das categorias que se tornaram fundamentais na organização dos camponeses na região e no estreitamento da experiência social da negritude para alguns deles. Apresentarei em seguida um conjunto de memórias deste momento de “organização e conscientização” em São Mateus com o objetivo de fornecer um panorama sobre como estas categorias e identificações foram produzidas, onde destaco a diversidade de interpretações nelas contidas.

2.2.1. Coração valente, alma valente: uma freira negra

A partir de 1955, a ordem religiosa comboniana passa a prevalecer em São Mateus e Conceição da Barra. O lema dos combonianos era “salvar a África”, dada sua primeira missão de seus membros e o lema pessoal de seu primeiro bispo era “ajudar o povo a se ajudar”. A perspectiva narrada pelos missionários apontava o norte capixaba como a África no Brasil, mas nesta África remanesce o imaginário da pobreza e desorganização que orientava a ordem religiosa em sua inserção italiana em África (Nardoto, 1999, p. 415). Uma biografia me chamou a atenção por sua análise.

Eu me sentia estrangeira no meu país. Eu saí daqui em 1954, fui para Paris. Em 1958 eu fui para a África, Burkina Fasso, Togo, Costa do Marfim, depois voltei ao Brasil em 1973. Fiquei um ano em São Mateus e depois eu voltei aqui quando já havia acabado o regime militar. Aí eu fiquei sete anos. O convite para eu ir a São Mateus surgiu porque eu estava na África e queria ficar no Brasil por uns tempos. Então as irmãs me disseram que ‘eu estava nomeada para morar em São Mateus por que é um trabalho como o que você desenvolve na África. Você vai gostar porque lá o pessoal está sofrendo e você vai poder ajudar’. E era a minha raça negra, podia ficar mais à vontade, né? Eu fiquei feliz e adorei os meus sete anos que eu fiquei por lá. Naquela época eu fui trabalhar com o Jongu e ouvi muitas histó-

rias dos mais antigos: ‘Olha, irmã, nós aqui não tínhamos direito nem de entrar na igreja!’

Você sabe que estas festas de negro, todas estas tradições que os negros tem, a polícia estava sempre em cima. A repressão era muito forte! A polícia não dava tré-gua, não dava sossego. Eles diziam que era coisa de candomblé, coisa de feitiço, que era macumba e coisa de negro. Então, a igreja também não permitia que os jongos de São Mateus não podiam entrar na igreja de São Benedito. Eu fiquei assim, tão transpassada que a própria igreja não deixavam eles entrar. Porque, quando eu cheguei, tinha um padre missionário Comboniano, Antônio, que começou a dar licença para estes jongos entrarem na igreja. Então, quando eu cheguei, eles já entravam na igreja e faziam as cerimônias deles como dançar e quando saiam ficavam na frente da igreja. Quando eu cheguei da África foi no final do ano, e eles tem aquele costume de ficar dançando na frente da Igreja, eu estava ainda vestidinha com um véu, porque eu estava nova lá em São Mateus ainda. E lá na África tudo se faz com dança e aqui nos jongos eu também dançava, no meio destes negros todos aí enfeitados porque para as festas eles estão sempre nota dez! Eu, com meu vestidinho de freira e meu veuzinho que voava pra lá e pra cá, o pessoal batendo palmas, foi um espetáculo! Mas o que chamou a atenção em São Mateus, foi que eles nunca haviam visto uma freira negra! Esta freira negra, dançando com os negros em São Mateus. Foi assim que eu comecei em São Mateus!

Quando eu cheguei entrei neste movimento da consciência negra, ensaiávamos a dança com as minhas meninas e saíamos para fazer apresentação em Vitória ou na Bahia com o Jongo. Agora, o pior que eu achava é que, quando nós estávamos fazendo aquelas passeatas de 21 de novembro, o dia do grito dos excluídos, que nos fazíamos caminhadas, muitos que estavam nas calçadas ficavam com vergonha quando via a gente passar ou então riam. E eram negros! Então, o trabalho que a gente fazia na consciência negra era a nossa raça negra se aceitar e viver feliz na sua pele e ter lugar, vez e voz neste Brasil tão grande e cuja maioria é negro mesmo .

Eu ia regularmente com o padre Guido, que está agora na Itália, e o padre Pedro para irmos uma vez por semana nas comunidades em São Mateus para fazer a missão: fazer a catequese, ouvir as famílias e o padre fazer a confissão, celebrar a missa. Nós íamos de manhã e voltávamos à tarde. Algumas comunidades que nós íamos eram uma comunidade italiana e eram mais organizadas. Eles eram todos branquinhos. Haviam comunidades que eram de italianos mesmo. Eles vieram da Itália, se organizaram por ali mesmo e se casaram entre eles mesmos e eram comunidades italianas mesmo. Mas nós íamos à Nova Venécia fazer reuniões e assembleia com Dom Aldo, assembleias com a Diocese. Íamos também nas comunidades negras e tinham muita festas e passávamos o dia inteiro.” (Entrevista de Irmã Luzia com o autor. Rio de Janeiro, 2011).

No relato de Irmã Luzia podemos perceber que haviam duas pastorais em curso: uma ligada aos “organizados”, onde era mais fácil discutir sobre direitos trabalhistas e cidadania – devido à relação com a terra ter sido melhor definida com os títulos de propriedade -, e outro dos “desorganizados” onde o “trabalho de base” se fazia mais urgente - por motivos que veremos em seguida, mas ligados à vulnerabilidade jurídica das posses dos negros, das relações violentas com os latifundiários e uma visão sistêmica sobre a “desorganização” da população negra na região. E resumo, havia a construção de uma especificidade social e identitária baseada na racialização das relações sociais

que gostaria de acompanhar a seguir e, no interior desta, perceber as linhas e esboços desenhados por seus gentes.

A esperança de agentes como Irmã Luzia era construir espaços de igualdade nas comunidades negras rurais, mediante sua reintegração ao que eles imaginavam e testemunhavam como cultura negra. As conquistas deste grupo são assinaladas como sinais de derrota imposta ao sistema, como entrar na igreja com o grupo de jongo da cidade. As formas de confrontação não eram suficientes para outra parcela do GRUCON, que se imaginava longe do controle da igreja. Afinal, eles não queriam permissão para entrar, mas imaginavam uma cultura negra autêntica que poderia ser recuperada ao deixar as rinhas do centro de São Mateus e voltarem-se para as raízes do Sapê do Norte, onde estava sua cultura ancestral. Era preciso reconstruir a cultura negra para recusar as formas de inscrição inculcadas na cultura racista que era denunciada na cidade.

2.2.2. Princípios de di-visão da negritude

A resposta a esta situação de “[des]organização” vinha das reuniões do GRUCON que eram a oportunidade de afirmar e construir determinadas identidades e traçar estratégias de resistência à violência contra “o negro”. Tive acesso a cópias das programações destes encontros realizados entre 1983 a 1987 - bem como notícias veiculadas pelo Jornal A Gazeta [de circulação estadual] e A Tribuna do Cricaré [de circulação local] -, e faço a seguir um resumo de cada um deles, sem procurar delimitar a organização do grupo, mas sublinhar as formas de produção de agentes coletivos a partir das mediações locais através dos “encontros”.

Em manifesto distribuído no encontro do GRUCON de 1983 podemos ler que os “objetivos do Grupo de União e Consciência Negra eram:

1. Despertar a consciência crítica dos negros diante da realidade: b) levar o negro a sentir a necessidade de se assumir como negro, despojando-se da ideologia do ‘embranquecimento’: c) ajudar o negro a aceitar a sua própria identidade: d) ajudar o negro na conscientização dos problemas socioeconômicos da sociedade brasileira em geral e em particular da sociedade negro-brasileira.
2. Procurar conhecer nossas raízes negras: b) procurar conhecer os cultos de nossos antepassados e vivenciar sua cultura, sua arte e todos os valores de proveniência negras: c) dedicar-se à luta pela recuperação de nossa identidade, assumindo nossa negritude, na descoberta de nossos valores pessoais e comunitários, destros deste sistema opressor.
3. Cooperar ativamente dentro da igreja e da sociedade civil, na transformação da mentalidade racista: b) unir os negros num trabalho para a libertação de seus irmãos de raça, seja qual for a sua ideologia política e religiosa: c) unir a nossa luta a todas as

outras lutas do povo operário, lavradores, índios, CEB's, clube de mães, associações de bairros, associações de empregadas domésticas, etc.

4. Caminhar para a união onde nós, os negros, possamos nos encontrar a fim de discutir nossos problemas e assumir nossas responsabilidades, juntamente com todas as categorias de trabalhadores que buscam organizar-se para a conquista da transformação desta sociedade injusta e opressora, no mesmo sentido cantado por Maria em seu Magnificat (Lucas 1,52).”

Ao estilo da Pastoral Social, visto acima, a lista das premissas de organização dos membros do GRUCON termina com três quesitos “para refletir”: “diante disso o que mudou em relação dos negros na política? O que mudou? Qual a nossa posição?”

Anexo aos “objetivos”, os membros do GRUCON inseriram um questionário que deveria servir para “conscientizar” e ao mesmo tempo fazer um diagnóstico da “realidade dos negros de São Mateus e Conceição da Barra”. O questionário era uma tarefa preparatória para os participantes do encontro dos dias 24 e 25 de setembro de 1983, em Santana - município de Conceição da Barra, onde a historiografia aponta ter caído o último quilombo da cidade, no século XIX (Aguiar, 2001). Dentre as muitas perguntas do questionário chamou-me a atenção perguntas como “Já participou de reunião de negros?”, “no seu bairro, você já sentiu discriminação?”, “nos jornais e revistas, você lê notícias sobre negros?”, “nas batidas policiais, você negro é tratado como cidadão?” ou “as mulheres negras sentem-se em condições de igualdade junto a outras no trabalho e outras partes da sociedade?”

Estes objetivos permaneceram identificados como centrais pelo grupo anos depois, mas a nova Constituição introduziu outras preocupações. Em matéria publicada em novembro de 1991, os membros do GRUCON definem como objetivos, além daqueles já apontados acima, “a defesa das ‘riquezas naturais’ da privatização, apoiando movimentos ecológicos e aplicar os Decretos 515 e 516 que versam sobre os bens naturais e o patrimônio afro-brasileiro”. Irmã Luzia, então vice-presidente do GRUCON, argumentava que este eram os caminhos para sermos “livres, fraternos, unidos e organizados” (TC, 16/11/1991).

Durante um dos encontros do GRUCON em Santana (Conceição da Barra), discutiu-se o documento “Evangelho e cultura afro-brasileira” que circulava entre outros espaços racializados da Diocese de São Mateus. O objetivo do documento era “Refletir sobre as perspectivas afro-brasileiras que brotam da realidade para sugerir pistas e propostas oportunas a serem inseridas nas Diretrizes Pastorais da CNBB para o período de 1983-1987.” Dentre as premissas apontadas como orientadoras para esta “reflexão” enumeram-se “A participação das bases deve estender-se a todo o processo

de atuação o da igreja, desde o planejamento e as decisões até a execução e avaliação (...). Nesta opção [“pelos pobres oprimidos e marginalizados”] ela é questionada e interpelada pela situação dos negros em geral duplamente marginalizados.”

O documento, datado de abril de 1983 e assinado pelos membros do GRUCON de São Paulo, encaminha ainda análises da “situação afro-Brasileira” e lista algumas “iniciativas” que contribuíram para diminuir “a injustiça, marginalização e discriminação que se encontra os negro em todo o país”. Dentre estas “iniciativas” podemos ler a realização de “assembleia da CNBB -1979- os bispos votam a proposição solicitando uma ‘atenção particular’ ao problema do negro” e “fevereiro de 1980 encontro de agentes de pastoral negros. Primeiro passo para o surgimento do Grupo de União e Consciência Negra.”

Embora o documento aponte iniciativas “positivas” ao “problema do negro” dentro da igreja, o GRUCON sugere um “exame de consciência” ancorado em algumas “falhas e erros” tais como “Não se deu como também Puebla confessa, devida atenção evangelizadora e libertadora, aos negros (...) persistiu atuações e mentalidade que não deixam espaço ao negro na vida eclesial (...) continuam desconhecendo os valores culturais e religiosos dos negros”. A lista para o “exame de consciência” é mais extensa e sugere o encaminhamento de denúncia da “situação de discriminação do negro e da sua marginalização no âmbito econômico, social e político e na própria igreja [e] não excluir expressões da cultura negra na liturgia.”

Finalmente, o documento encaminha propostas para a “linha II da CNBB” que incluem entre outras, a organização de “um núcleo de documentação sobre os grupos negros existentes (irmandades, quilombos, movimentos, grupos religiosos) seu patrimônio cultural, suas manifestações, celebrações, festas, vida, etc (...) a realização de cursos para agentes pastorais sobre religiões afro-brasileiras” e um “encontro sobre diálogo entre evangelho e religiões afro-brasileiras.” Embora não seja meu objetivo percorrer a genealogia desta agência negra dentro da igreja, ainda assim o fluxo de conceitos e as reapropriações locais podem suscitar relações bastante expressivas sobre os conteúdos culturais e as fronteiras sociais que se formularam neste momento.

No ano seguinte a este libelo do GRUCON paulista, o GRUCON de São Mateus e Conceição da Barra organiza seu encontro para comemorar o “dia nacional de União e consciência negro” – dia de Zumbi.” A programação, realizada no distrito de Sayonara (Conceição da Barra) teve como epígrafe a Missa dos Quilombos: “Seremos Zumbis, construtores dos Quilombos queridos nos mu-

ros remidos da nossa cidade, nos campos, por fim repartidos.”¹⁶ Segundo a programação pretendia-se discutir “a história da escravidão, os quilombos, as fazendas e o Proálcool, o reflorestamento, a terra livre, periferias, desempregados, sem-terra, resistência e luta pela terra e reforma agrária.” Ao fim do encontro haveria apresentação de “grupos folclóricos” e “apresentação de materiais antigos.”

Com o tema “O negro marginalizado na luta pela sua libertação, o GRUCON convoca em 1985 todos para celebrar o “dia do negro” na sede do município de São Mateus, e argumenta que “celebrar o dia no negro é celebrar o dia de todos os pobres marginalizados deste povo brasileiro, independentemente de sua raça, cor, religião, etc.” Na ocasião pretendia-se discutir “a história da escravidão, o negro e sua cultura, os quilombos e sua resistência, o negro e a reforma agrária, o negro e a Constituinte.” O evento anunciou a realização de passeata do centro da cidade até o bairro Sernamby, conhecido como reduto de negros melhor situados economicamente na cidade. Embora reunidos para celebrar o dia no negro, o acento na marginalização e na defesa das “camadas sociais mais pobres” foi a tônica da convocação daquele ano.

2.2.3. O capital político do GRUCON

A matéria do Jornal A Gazeta de cinco de dezembro de 1986 estampava: “Negros do Norte festejam e lembram preconceito”. A matéria retratou a festa organizada pelo GRUCON em novembro do mesmo ano na “comunidade do Espírito Santo” em São Mateus que contou com representantes dos movimentos negros de Vitória e Brasília. O “coordenador da comunidade” era o Sr. Silvio Manoel dos Santos. Ele é um dos atores de destaque na organização dos “movimentos sociais” na região, especialmente pela sua atuação política partidária. Esta matéria foi publicada às vésperas da eleição para deputado estadual em São Mateus, em que ele concorreu, e reflete um pouco a dinâmica de ocupação dos espaços políticos por parte do GRUCON.

O Sr. Silvio é conhecido no norte capixaba como “tio Silvio”. Animador cultural, militante das CEB’s, candidato a cargos eletivos várias vezes, fundador do PT e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus e presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ele fez “da política minha vida” pois a militância sempre foi “tudo o que eu queria nesta vida”. Ele sempre me avisa em nossos encontros que “se quiser correr de mim, fica na minha casa”.

¹⁶ A Missa dos quilombos veio a público no início dos anos 1980 e foi gravada ao vivo em Mariana (MG) em disco editado em 1982. No libelo de anúncio das canções, Dom Pedro Casaldáliga dizia ao público: “Está na hora de cantar o Quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a Missa dos Quilombos, em rebelde esperança, com todos ‘os Negros da África, os Afros da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra.’”

Uma biografia publicada em 1985 dizia que ele estava “há 14 anos no movimento comunitário da igreja Católica”. O Sr. Silvio alfabetizou-se com 21 anos. Após trabalhar na Legião Brasileira de Assistência (LBA) diz que “cansou do assistencialismo e dependência”. Quando foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus, aumentou de 6.200 para 9.200 os sindicalizados. Foi à Nicarágua conhecer a reforma agrária do país em 1985. Entre 1970 e 1980 liderou 14 das 63 comunidade de São Mateus, como “educador” e foi convidado a ser pré-candidato a deputado estadual. Segundo sua entrevista trabalhou na Igreja porque ela se “abriu” ao povo e incluiu a vida social (TC, 24/05/1985).

Em entrevista, o Sr. Silvio dos Santos sugere a relação entre as elites políticas, a igreja e a orientação étnica das ações relativas à reforma Agrária.

[...] o desemprego estava muito alto. Todo o dia chegava aquela fila de desempregado lá no Sindicato e aquilo estava me incomodando muito. Eu comecei a viajar muito e fui conhecer o MST lá no Sul, em Cascavel. O pessoal estava vindo da Barragem de Itaipu e estava na beira da estrada. E eu fiquei sabendo que havia este movimento que estava lutando muito pela terra e fui eu e um companheiro lá de São Gabriel da Palha [norte capixaba] para o Paraná conhecer este movimento. Lá nos encontramos o João Pedro [Stedile] o Adão Preto [deputado federal], e esse pessoal foi passando para nós como é que fazia para ocupar a terra, porque eles foram expulsos pela Barragem que tiraram eles da terra e eles estavam agora brigando.¹⁷ Bicho, era tudo o que eu queria nesta vida! E eu falei: “agora eu sei o que eu vou fazer com estes trabalhadores desempregados!” Chegamos em São Mateus e começamos a articular. Só que a gente era tudo estranho. As primeiras terras daqui não foram ocupadas. Nós reuníamos o pessoal e forçávamos o governo do estado. A Igreja ajudava mais que hoje, os padres também ajudavam, forçavam e, como o Camata¹⁸ era meio religioso, ele obedecia os padres e colocou a Secretaria de Agricultura para nos ajudar e comprou as fazendas. Ele ia comprando as fazendas e nós íamos assentando o pessoal sem conflito. A minha não era ocupar. A minha idéia era conquistar a terra como o MST, mas não ocupar, porque morreu muita gente, foi muito difícil. E eu não queria isso. Eu quero vida, eu não quero morte.[...](Entrevista com Sr. Silvio dos Santos, São Mateus, novembro de 2011).

A presença militante do Sr. Silvio ocorreu no contexto dos governos de Gerson Camata (1982-1986) e depois Max Mauro (1987-1991) que fizeram assentamentos em terras públicas e fazendas desapropriadas. Em março de 1985, a TC noticia que “Dom Aldo elogia programa de assentamento de lavradores”. Na matéria o jornal informa que o “bispo esteve com o governador Gerson

¹⁷ O marco da fundação do MST foi o "Primeiro Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra", realizado em Cascavel, no Paraná, em janeiro de 1984. O encontro contou com a participação de 150 delegados de 12 estados brasileiros, inclusive do Espírito Santo (Zen, 2010).

¹⁸ Inicialmente Gerson Camata foi político da ARENA onde elegeu-se vereador em Vitória em 1966, deputado estadual em 1970 e deputado federal em 1974 e 1978. Com o retorno ao pluripartidarismo em 1980, foi para o PMDB, onde foi eleito governador do Espírito Santo em 1982, com o apoio de uma dissidência do PDS.

Camata e parabenizou os assentamentos (52 famílias em Jaguaré e norte) a partir da compra de terras por parte do estado no interior do estado.” (TC, 31/03/1985).

Dias antes, o governador havia recebido integrantes de organizações do movimento negro que solicitavam que o estado adotasse medidas anti-racistas definida pela ONU. A manchete dizia que o “centro de estudos (CECUN) pede ao governo criação do conselho da promoção da comunidade negra”. A matéria informa ainda que no “21 de março foi discreta a comemoração dos dia internacional de combate a discriminação racial definida pela ONU.” Em audiência pública os dirigentes do centro de estudos de cultura negra foram solicitar ao então governador do Estado Gérson Camata que reconhecesse oficialmente a data 21 de março como dia da luta contra a discriminação a exemplo do que era feito no restante do mundo, por determinação da ONU.

Neste momento, um dos envolvidos no pleito ao governador e então secretário de ação social Joaquim Beato define que “é preciso que o negro tenha consciência de seus direitos e passe a reivindicá-los. [...] é preciso que a comunidade negra cobre a dívida social.” (TC, 31/03/1985). A cobrança desta dívida foi forjada em São Mateus mediante a atuação o do GRUCON e tinha como foco a “valorização da cultura negra”, enquanto as frentes sindicais e partidárias estavam também em curso.

Meses depois o governador reivindica um lugar central nos debates sobre a Reforma Agrária que já eram discutidas no plano federal. A “Reforma” significava para ele parte do projeto de “interiorização das ações do governo” que o tornaram tão famoso ao ponto de manter-se posteriormente em três mandatos como senador. Mas, significava também o controle de uma nova elite agrária que vinha se estruturava na região desde o início do século. Preocupado com o PNRA de 1985 o governador sugeria que a “redemocratização” deveria ser assegurada pela “cidadania plena” daqueles marginalizados do benefício da sociedade. Citou o Programa de Democratização e Acesso à Terra que assentou 140 famílias nos municípios de Jaguaré, São Mateus e Conceição da Barra (TC, 10/08/1985)

Mas o Sr. Silvio, por incentivo das CEB’s e CPT havia concluído uma longa viagem ao Panamá, Honduras, Costa Rica, Nicarágua, Cuba, México e Bogotá para conhecer a realidade dos camponeses da América Latina. Desta experiência ele confrontou com o que julgava a proposta do MST para a reforma Agrária no Brasil e qual o projeto político na ocupação da terra. Conta ele que

O povo cubano era muito estável, eles tinham muita fartura. Aprendemos muito sobre a conquista da terra e na volta para cá eu briguei com o pessoal do Sul [MST]. Em Cuba eles não ligam muito para a religião, e como eles ganharam a guerra, não tinham muita ligação com a religião. Nós fomos em seis para lá e, na volta, eles quiseram botar umas normas aqui. Acabar com as famílias, coletivar as

famílias. Eles só falavam em coletivar! E eles queriam também acabar com a Igreja. Eu me lembro que havia uma discussão destas sobre a família. Aí eu falei: “primeiro nós vamos comer sua mãe, depois panhamos as outras!”. Como ninguém quer que mexa na mãe, quase começou uma porrada lá. [risos] Você está doido? Este país tem uma tradição na família muito grande! A gente chegar aqui com isso: coletivar as famílias e não ter mais as mulheres. Minha briga com o MST começou quando voltamos de Cuba para cá (Entrevista com Sr. Silvio dos Santos. São Mateus, 2011).

Sua observação nesta entrevista sobre a coletivização dos bens [propriedade] foi feita em um momento de intenso conflito em um dos territórios quilombolas em São Mateus. O INCRA estava na fase de inspeção das terras para indenizar os proprietários e um deles era primo do prefeito e impediu que os fiscais entrasse em sua propriedade. As lealdades políticas do Sr. Silvio neste momento reconduzem certamente o foco da conversa para a “coletivização”, um dos pontos de discórdia dos ruralistas em relação às terras quilombolas. Mas sua observação expressa também um debate em curso em meados da década de 1980, quando Gérson Camata criticou os sindicatos que incitaram os trabalhadores a reivindicarem suas terras e não trabalharem mais como meeiros na sazonalidade do café. Em matéria da Tribuna do Cricaré ele evoca a relação de “companheirismo” entre o proprietário e o meeiro, “que às vezes casa com a filha daquele e se torna também proprietário”. “Os que trabalham a terra como empregados não vão tratar os pés de café com o amor que o meeiro trata, porque o meeiro quer que ele produza cada vez mais, porque a metade da produção é dele” (TC, 24/05/1985).

O Sr. Silvio destaca que antes deste período e, exatamente em função da pressão que os fazendeiros exerciam sobre os “trabalhadores rurais”, a relação era desigual entre brancos e negros, o que levou à organização dos sindicatos de trabalhadores rurais, uma coisa impensável para as elites mateenses naquele momento, que tinham apenas os sindicatos patronais. Conta ele que

Aqui em São Mateus, nós éramos tidos como povo da roça, não tínhamos voz e chegávamos como cordeirinhos aqui[na sede do município]. Eu me lembro que meu pai fazia muita farinha e deixava todo o lucro aqui porque não podia levar dinheiro para casa e acabava deixando o dinheiro com o fornecedor aqui. Não levava o dinheiro porque não sabia mexer com dinheiro! Isso era uma falta de consciência! Então, trabalhamos a formação de consciência. Neste meio tempo já tínhamos escola primária, mas não continuávamos a escola. Criamos a escola MEPES. Se você chagar no Km41 (distrito de Nestor Gomes, conhecido pelas lutas camponesas em torno da Reforma Agrária) toda a estrutura que existe lá fomos nós que construímos, sem carro, sem nada! É um negócio meio contraditório, melhorou de vida, mas ficou ruim a união (Entrevista com Sr. Silvio dos Santos. São Mateus, 2011).

O Sr. Silvio deixa claro que havia uma mobilização coletiva pelas terras que recobria vários lugares do país e do estado. Ele exhibe sua participação na configuração destes movimentos sociais,

especialmente no período constituinte, quando outras forças entraram em cena. Em 1986, ele define que a “consciência política” é fundamental pois

“o povo não sabia reivindicar seus direitos. O pessoal perdeu suas terras e não teve ninguém que lutasse. De fato não tinha um órgão de classe que defendesse estes direitos. Foi uma época em que as grandes firmas chegaram em São Mateus e fizeram o que quiseram aí e não teve ninguém que puxasse um movimento, apesar de que já tinha um movimento.” (TC, 15/03/1986).

O Sr. Silvio dos Santos argumenta que “por isso quisemos assumir (...) hoje a gente sente que o sindicato é da confiança dos trabalhadores”. Perguntado se agora o trabalhador se defende melhor dos esbulhos da terra, ele argumenta que “o trabalhador só não topa a luta se não for consciente. Uma vez consciente ele vai além”. Para ele não é o governo que faz a reforma agrária e sim o trabalhador.. o que vemos agora é apenas uma válvula que o governo está abrindo para o pessoal se acomodar” (Idem).

Para Silvio a Reforma Agrária “não é só terra. É condição de vida”. Estavam em curso em meados dos anos 1980, os assentamentos financiados pelo governo de estado sob a administração de Gerson Camata, bastante criticados pelos agentes políticos. Perguntado sobre os assentamentos do estado, ele afirma que “criam muita dependência. Ele [assentamento] quer que o trabalhador dependa muito do governo”. Indagado sobre os objetivos do PT ele afirma que “queremos chegar ao poder com o povo consciente” e que o pleito eleitoral “visa a organização dos trabalhadores. Se nós não ganharmos este ano aqui a experiência servirá pelo menos para avança na mobilização e conscientização da classe trabalhadora, nos preparando cada vez mais para defendermos os nossos direitos.” (TC, 15/03/1986). Ele não se elegeu assim como nenhum candidato do PT no município.

Mas, ao olhar para sua trajetória constata que “isso era tudo o que eu queria nesta vida”. Esta posição ainda é para ele, após 30 anos, um capital que o distingue dos demais concorrentes no campo político, ainda mais quando ele relembra a abnegação ao partido, marcada pelas ausências em casa, o afastamento da família e dos filhos, e as dificuldades econômicas enfrentadas diante de suas tentativas de eleição.

No entanto ele tem restrições em avaliar a presença negra nestes fóruns. Para ele, o acesso à Reforma Agrária não atingiu os negros, na mesma proporção dos que ele chama de “pessoal de origem”. Ele elabora uma teoria própria para este insucesso, ao evocar de certa forma uma essência que formaria a pessoa do negro tanto em suas relações familiares, quanto aquelas ligadas ao empreendedorismo. Reunidos, estes seriam os motivos apontados por ele para a ausência dos negros nas

políticas da reforma agrária e em outros espaços de interação com as forças do desenvolvimento, e não as regras do jogo que sua militância partidária o ensinara a denegar.

Se você olhar, o negro é diferente dos outros pessoal. Nós somos diferentes! Eu não sei explicar muito. Nós não somos ambiciosos, se você senta com um cara de origem [italiano] e pede dinheiro, ele quer juros. Nós não. Nós não nos preocupamos muito com nossas coisas não. Você vai aqui nesse Sapê do Norte e vê que a Florestal [Aracruz reflorestadora] tomou a terra deles. Eles ficaram num pedacinho e eu não consigo entender isso! Eles estão brigando porque a terra deles foi tomada, é verdade, mas eles não tomam conta do pedacinho que sobrou! Você vai num italiano, um cara de origem e a propriedade dele está arrumadinha. Não é que eu tenha inveja, mas nós somos diferentes deles. O jeito nosso é diferente, nós não temos uma cabeça capitalista. Agora, ficamos muito para traz, ficamos muita na reticência, nós temos que ser mais vivos! Não podemos ficar conformados com esta idéia de segundo lugar. Ah, eu não aceito isso não! Você vai em uma propriedade nossa e é só o ‘para a sobrevivência’, você não olha como estão as coisas lá fora. Você tem que olhar o horizonte, cada tempo uma realidade, mas nós não fazemos esta leitura. Os negros não gostam que eu falo isso, mas nós não nascemos para sermos miseráveis (Idem).

O “nós” sobre o qual fala o Sr. Silvio, incluem os quilombolas, mas também aqueles que querem “fazer outra leitura”. Embora sua militância foi construída com os símbolos do Movimento Negro e político partidário de esquerda, ele reedita a imagem do campo político permeando-o com a existência dos “fracos” e dos “fortes”. Ele sublinha também que a taxa de câmbio entre eles é proporcional à decisão voluntária, semelhante à imagem naturalizada, denegada, que Gerson Camata tem do meeiro e do proprietário. Ademais, a conjuntura da entrevista, e quem ele sabe que sou neste processo, o leva a criticar a relação tutelar do Estado em relação aos quilombolas ao afirmar que “nós não nascemos para sermos miseráveis”.

A miséria e a “reticência” é reconhecida por ele como a intervenção do Estado, visto através do favorecimento das elites e da constituição do jogo partidário que os excluiu tanto dos meios de produzi-lo, quanto do jogo econômico, dos quais já se encontram excluídos desde a Abolição. A posição de “consumidor” de políticas públicas - como a dos quilombolas hoje ou dos “trabalhadores assentados” de ontem -, leva o Sr. Silvio a ver com desconfiança o cenário e as posições ocupadas pelos agentes que se auto-definem quilombolas. Ele tem um mapa destas relações bem elaborado, e sua presença militante o faz externalizar esta posição no campo político-partidário ao considerar sua posição de décadas anteriores.

Voltemos a Divino Espírito Santo que, embalado pela popularidade de seu coordenador, realizou por duas vezes seguidas a festa do GRUCON. “Muitas danças, em estilo africano, e o som afinado e emocionado do Jongo mostraram como o negro conservou suas tradições” anunciou o jornal na época. Segundo o enviado ao evento, a Diocese de São Mateus “defendeu uma radical e urgente integração entre brancos e pretos e todas as raças”, o sindicato dos comerciários denunciou

a má vontade dos patrões quando o empregado é negro e outros oradores afirmaram que “o negro tem que se afirmar por inteiro, gostando de ser negro assim como os brancos gostam de ser brancos”. Nas falas insinuou-se o boicote aos henês para alisar os cabelos enquanto nas rodas de conversa entre os presentes circulava um folheto que reproduziu a cena de venda de crianças no mercado de escravos de São Mateus em 1867 e sentencio “é hora de pôr termo a tanta barbárie. Tempo de que todas as leis sejam para todos os homens”. A conscientização reunia vários ingredientes tais como o olhar do presente para o passado, com o objetivo de reescrevê-lo no passado (A Gazeta, 5/12/1986).

2.2.4. Os ritos de enunciação do GRUCON

Outro encontro do GRUCON em novembro de 1986, da qual a matéria acima se referia pretendeu ser uma iniciativa contra a comemoração oficial da Abolição à 13 de maio. As festas eram organizadas com um repertório básico que era composto de uma “mística”, seguida de uma “celebração” com ápice no Pai Nosso, após a qual os convidados podia fazer suas preces livremente e depois se entregarem aos Jongs e batuques. A “mística” era um momento importante na organização do ritual das festividades e da determinação dos propósitos do “encontro”. Ela reunia, sob uma aura sagrada, enunciações relacionadas à vida camponesa, e elogiava a autenticidade e evocava a intervenção divina a partir da denúncia das condições difíceis do “povo”. Ela era pensada de uma forma teatral e cabia em algumas ocasiões como a encenação das condições camponesas, geralmente os conflitos pela terra, mas também um ofertório dos produtos da terra dos agricultores em um altar “comunitário”.

Conforme consta da programação distribuída pelo grupo, neste dia 30, o encarregado de realizar a mística foi o Zé do Leite, então coordenador da comunidade São Jorge. Para a ocasião, ele compôs música e letra intitulada “Trabalhador explorado”. Ela trazia a seguinte mensagem:

se o trabalho é pesado, é do pobre explorado/se o trabalho é de classe, você fica enrolado [refrão] comecei logo a pensar, porque a terra me liberta, porque a terra me alimenta/acordei de madrugada a procura de emprego/cheguei à porta da firma e fui logo dispensado/todo jovem animado/é organizado/nós somos trabalhadores que não temos valor/ sem terra para trabalhar/sem casa para mora não podemos mais ficar (GRUCON, 1986).

Outra música de sua autoria “Não tire a minha terra” também consta na mística da abertura do encontro.

não tire a minha terra/não tome o chão que é meu/não quero a sua guerra/só quero a minha paz/não quero o teu dinheiro/não quero o teu demais/eu quero ter o bastante suficiente/para viver descentemente/não tenho as armas que você usa/nem a

força que você tem/não tenho cheque nem documento/mas não devo nada a ninguém/não quero sangue/não quero guerra/eu não gosto de matar/mas não me tome a terra/porque eu não vou calar (GRUCON, 1986).

O terceiro cântico era uma advertência: “Pois é, acredite irmão/tem gente inconsciente que vota no patrão” e o refrão “pela ele, pela ele/ ele precisa apanhar/tem branco pintado de preto/ só para poder assaltar.” Todas estas canções falam de um tempo pretérito que vai retornar ao presente para fazer justiça entre as pessoas marginalizadas. Quando mais se aproximam do final, maior é a fusão dos heróis negros – Zumbi, Mariana – e a mística católica como “O senhor disse: eu vi, eu vi/a aflição do meu povo e desci para livrar/eu sou Javé, quer dizer, ‘deus é com nós’/unidos numa só voz vamos Israel libertar.” (GRUCON, 1986).

Perto do final do encontro de 1986, os oradores anunciam a mensagem que deveria ser cantada: “Estamos chegando do fundo da terra/estamos chegando do fundo do ventre da noite da carne do açoite nós somos, viemos lembrar” ou “o grande fogo que queimou os mocambos e as plantações não queimou a consciência nem os anseios do coração”. O “Canto da terra” adverte que “quando a terra mão era nosso alimento (...) outras civilizações chegaram com fome de sangue, de ouro e de terra” e que traziam “em uma mão a espada e na outra a cruz (...) nos classificaram abaixo dos animais, roubaram nossas terras e nos levaram para longe delas, transformando em escravos.” (GRUCON, 1986).

A dinâmica da celebração do “dia do negro” foi escrita como uma missa católica e neste sentido, chegava o anúncio da “comunhão” feita com produtos da terra anunciados ao toque do tambor do jongo e exclamações de “sereia!”: “o negro já se deu conta/de tanta submissão/e começa a dar bronca/quer ter a libertação/o silêncio acabou/o negro vai avançar/do passado o que ficou/a coragem para lutar/o passado educou/o negro para obedecer/o presente ensinou/o combate para vencer/o momento é muito nobre/pro negro se organizar/e unir o povo pobre/pra igualdade iniciar/o negro quer ver seu povo/com classe libertado/recriando um mundo novo/sem ter gente explorada, ôi.” (GRUCON, 1986).

Os tambores, pandeiros e triângulos, usados nas festas de Reis de Bois, passaram a invadir as liturgias como sinônimo da “organização do povo”, mas acenava entremeios a “abertura da Igreja ao povo”. Eram negociações políticas, religiosas e estéticas sempre em interação, como Irmã Luzia me disse sabiamente.

Então nosso trabalho era fazer uma conscientização com as famílias e os quilombos, ajudando a guardar as terras deste povo explorado aí. Mas alguns estavam cedendo. Uma vez nós fomos com Martinho da Vila visitar alguns quilombos no interior e eles contavam estas histórias tristes deles para gente e mostravam como eles viviam e como trouxeram a cultura da África. Era muito interessante aquelas

tradições africanas que eles tinham ali dentro (Entrevista do autor com Irmã Luzia, Rio de Janeiro, 2011).

Sob o clima de valorização das “tradições africanas”, é realizado no distrito de Braço do Rio (Conceição da Barra e onde os trabalhadores se registravam no sindicato de trabalhadores) em novembro de 1987, às vésperas da Constituinte, o encontro do GRUCON: “Celebrando a vitória de Zumbi”. O panfleto com a programação da festa teve um acento mais forte nos símbolos católicos – ao apontar as liturgias e leituras bíblicas –, embora ainda preservasse espaços para a inscrição do negro como “os negros na África eram livres” e “Na vida liberta, na paz dos quilombos de negros e brancos, vermelho no sangue/somos teu povo senhor, acolhe senhor.” Podemos considerar que as diferenças paroquiais mudaram o acento na negritude, vistas nas celebrações anteriores, para os símbolos da igreja como o perdão, observadas nesta edição.

No entanto, embora não tenhamos aqui uma sequência de relatos e documentos que permitam uma comparação, minha etnografia se concentrou na relação destes arcabouço de documentos com certas dinâmicas dos agentes envolvidos. Por exemplo, a Comunidade Divino Espírito Santo, onde a maioria dos encontros ocorreu, é depositária de um investimento maior da Pastoral do Negro. Os membros ligados à estas dinâmicas do GRUCON estavam envolvidos em outras formas de organização como os Sindicato dos Trabalhadores Rurais e, dentre eles, saiu um dos fundadores e primeiro presidente negro do Partido dos Trabalhadores estadual, Silvio dos Santos, como vimos. A Tribuna do Cricaré exhibe os vários momentos das trajetórias destas lideranças como as mobilizações sindicais de Zé Rola, a inserção de Silvio dos Santos no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, bem como outros que se elegeram vereadores como Dema classificado como “filho de lavradores” e “orgulho de Nova Lima [São Mateus] formado de lavradores, meeiros, pequenos proprietários e operários, gente pobre” (TC, 20/03/1993).

Por outro lado, o GRUCON não conseguia atingir alguns recantos dos municípios e um dos argumentos era a “falta de organização” e a falta de “comunidades” que impediam a mobilização. Esta divisão entre organizados e desorganizados é recorrente na fala dos quilombolas, quando recordam o tempo do GRUCON, especialmente aqueles indicados que, mesmo com o “trabalho de conscientização”, permaneciam “fazendo o jogo dos poderosos” e vendiam suas terras por preços irrisórios. Após a Constituinte observa-se o recuo das ações do GRUCON, muito em virtude do que Domingos assinala como reflexo do “recuo da Igreja no campo”. Mesmo aqui, irmã Luzia diferencia os “líderes” em termos de pertencimentos às lutas. Segundo ela

Haviam outros líderes de outras comunidade, mas aí já eram as comunidades da igreja de Dom Aldo. Estes líderes caíram também porque foram assassinados por causa da resistência e das terras. Haviam as injustiças, pois os grandes, quando co-

locavam na cabeça que queriam aquela terra para plantar eucalipto, aí nós assistimos muitos enterros. A coisa estava tão feia quando eu cheguei em São Mateus, que a igreja era muito perseguida nestes anos 1985, pois Dom Aldo estava evoluindo com as comunidades, com o povo pobre, com os explorados e ele precisou ficar na delegacia a noite toda enquanto todo mundo rezava para ele, porque ele estava sendo perseguido também (Entrevista com Irmã Luzia. Rio de Janeiro, 2011).

Esta narrativa de irmã Luzia sobre seu “trabalho” no Sapê do Norte revela nuances importantes sobre a organização dos grupos em torno de categorias como “pobres”, “explorados”, “comunidade”, do meu ponto de vista fundamentais para a constituição de agentes, mas também, como veremos, nas suas fronteiras.

Estes agentes tinham em comum o esforço de aplicação da categoria “conscientização”, uma vez que ela ultrapassava, segundo o desejo de seus enunciadores, a classe, a raça e a posição social. Quando ouvi esta palavra pela primeira vez e passei a me interrogar sobre seu significado em outras ocasiões, como por exemplo, durante o levantamento de campo para o Relatório de Identificação das terras do quilombo de São Jorge.

O mesmo Zé do Leite, após narrar o “tempo do cativo” e as estratégias empregadas pela Aracruz Celulose em tomar posse das terras dos camponeses da região, pula a história para a década de 1980, quando “o pessoal começou a conscientizar”. Ao longo das entrevistas com os outros quilombolas ligados à mobilização política pelos direitos, esta palavra é presença constante e marca um divisor de águas na construção da experiência quilombola contemporânea. Ela pode indicar caminhos definidos pelos agentes político de mediação, quando a ênfase no início de 1980 era o confronto direto pelas invasões de terras. Mas, os quilombolas também reconhecem que há duas perspectivas sobre a conscientização que ora se tocavam, ora se distanciavam.

A primeira delas, assinalada pela irmã Luzia, mostra que a conscientização não se restringia apenas aos quilombos. Ela era uma das tarefas das quais a Diocese de São Mateus estendia aos camponeses as preocupações com o “êxodo rural” e a perda dos padrões da vida camponesa. As CEB’s, o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Diocese de São Mateus e a CPT concentravam seus esforços de conscientização no ambiente rural e na cidade ao incentivar, através de encontros e manuais, como “organizar uma associação de moradores”, por exemplo, que levariam à participação no espaço público. O local de surgimento do MST é apontado, inclusive, como uma favela na periferia de São Mateus que ficou conhecida como Pé Sujo e Bico da Coruja, em 1983, onde teriam ocorrido as “primeiras reuniões e encontros com grupos de famílias sem-terra” oriundos do “êxodo rural” (TC, 09/07/1994). No campo, o trabalho com os “branquinhos”, como se refere irmã Luzia, ao apontar os camponeses de origem italiana e não negros, tinha como fundamento a defesa

da terra em face do avanço do capitalismo no campo, pela proteção dos “pequenos proprietários” dos “grandes latifundiários”. Os “líderes” das “comunidades da igreja de Dom Aldo”, a que ela se refere, são colocados a parte no conjunto de movimentos sociais, embora o esforço dele fosse incluir todos em uma mesma categoria. Havia já neste momento o temor da “divisão” entre pretos e brancos, que, da perspectiva de Dom Aldo, poderia ser superada pela luta comum do “povo oprimido” sob a pastoral da Diocese que atuava “na base”.

A ação pastoral juntamente com a organização sindical recriaram categorias de pertencimento que se converteram em agências políticas de representação das lutas no ambiente rural, identificando-as como “mais organizadas”, tais como “comunidade” e “família camponesa”. Estas mobilizações “organizadas” tomaram dois caminhos: a manutenção da propriedade entre estes camponeses, personalizando o nome da família na propriedade rural e, por outro lado, o acirramento das lutas do MST pela Reforma Agrária pela via da criação de assentamentos rurais por parte do INCRA. Segundo Pizeta (1999).

Nota-se uma confluência de esforços no sentido de articular os trabalhadores excluídos, explorados, tendo como metodologia pedagógica o trabalho de base, os grupos de comunidade, os círculos bíblicos, os grupos de oposição sindical, os quais, em muitos momentos, acabavam se transformando em grupos de sem-terra, cuja discussão central era a necessidade de possuir a terra para viver e trabalhar, visto que muitas das terras da região não estavam sendo utilizadas. Aí, as leituras bíblicas e as comparações com a realidade que vivia incentivavam a luta pela terra (Pizeta, 1999).

Por outro lado, a conscientização, quando se referia aos negros e aos quilombos tinha como foco, em primeiro lugar, a reconstrução da memória e da história da diáspora africana e, em segundo lugar, a afirmação destas características como elementos fundamentais para a garantia dos direitos destas populações. As experiências racializadas de valorização da cor da pele, da origem biológica e social em África, saltavam à frente como critérios de mobilização dos agentes na construção de identificações ao mesmo tempo em que serviam de margem a partir da qual agentes, como a Diocese de São Mateus, pudessem intervir. Se o “povo oprimido” constituía uma forma de organizar as fronteiras da comunidade, ao produzir os iguais, dada sua experiência, a percepção da continuidade da opressão do “povo negro” em África e no Brasil, produziam efeito semelhante, ao revitalizar a percepção da continuidade da diferença. Estes locais de interação eram observados pelos militantes como momentos propícios para a valorização da “cultura africana” mas, também, como o espaço por onde poderia haver sua reelaboração dentro da pastoral dos movimentos sociais.

As festas e as manifestações públicas observadas no Sapê do Norte, eram associadas pelos agentes do GRUCON a um “jeito de ser africano”, objeto dos grupos de mobilização identitária e da

ação pastoral da igreja. As próprias biografias daqueles envolvidos nesta construção social foram fundamentais para o “trabalho de conscientização”, pois eram expostas nas reuniões como emblemas e sinais incorporados pelos ritos de enunciação. Irmã Luzia é negra e, recém chegada da África, desenvolveu ações ligadas à “cultura negra” ao promover danças e viagens de apresentação do Jongo de São Benedito, cujos líderes já tinham uma história centenária na cidade. Além do mais, ela estava em uma posição respeitável que podia fazer frente a outros poderes que se opunham às organizações dos quilombolas. Para o GRUCON isso foi mais que um estímulo.

A atuação das CEB's e do GRUCON na cidade de São Mateus expunham a situação social e econômica a que as famílias dos camponeses negros expulsos da terra experimentavam nas favelas da cidade, como o Pé Sujo [rebatizado pela ação pastoral de Vila Nova], tornando-se o principal argumento contra a venda das terras. Nestes lugares, segundo ela, a desorganização era tremenda e o “trabalho do GRUCON” era tentar encaminhar os jovens que ficavam expostos às quadrilhas de traficantes, aos assassinatos e roubos constantes, oferecendo-lhes atividades que combinasse autoestima e valorização da negritude. O “trabalho” também era voltado para as famílias destes jovens, identificando-as como vítimas do monocultivo do eucalipto.

O eucalipto é a desgrama desta região. A gente fica até sufocada. Estraga tanto a terra e o povo não entendia. Naquele momento a gente estava conscientizando este povo sobre a plantação. Porque tinha uma família do Jongo, um senhor que era o chefe dos quilombos em São Mateus, que tinham terras no interior e nós estávamos segurando a barra para eles não venderem para aqueles fazendeiros que iam contando aquelas lorotas todas ‘você vende que nós te danos isso e aquilo’. Nós ajudávamos a segurar a barra, mas era difícil! O que acontecia é que eles iam cedendo para os fazendeiros plantarem eucaliptos. Eles ficavam cansados dos pedidos e, não sei, das ameaças, porque muitos lugares que nós vimos com nossos olhos, terra para gado e eucalipto, moravam muitos quilombos, muitas gente e famílias inteiras foram assassinadas, mortas porque não quiseram ceder. Há certos lugares lá que são terra para gado e eucalipto que está em cima de terras de sangue! Isso na região de São Mateus. (Irmã Luzia, Idem).

Irmã Luzia deixa-nos entrever uma divisão social da pastoral na cidade de São Mateus, pois o Bispado de Dom Aldo Gerna, embora tenha sido sempre mencionado como um desafio imposto aos latifundiários, esteve voltado para as “comunidades” em um sentido mais amplo e para as “comunidades organizadas” localizadas nos arredores da cidade de São Mateus com ações específicas. Por outro lado, em novembro de 1988, a Tribuna do Cricaré informa que a Irmã Luzia integrante do Grupo União e Consciência Negra, organizava a apresentação da peça “A Aldeia de Zumbi, voltado para as raízes negras”. Em maio de 1990, novamente ela é citada no jornal como articuladora do I Seminário Cultural, “para unir todas as entidades culturais de São Mateus e municípios vizinhos em prol da conquista de uma sede própria no Porto Histórico.” No resumo da matéria podemos ler que o “I Seminário Cultural promovido pelo Grupo União e Consciência Negra de São Mateus reuniu

representantes de 15 entidades culturais do município. O evento serviu para o fortalecimento do movimento cultural mateense.” (TC, 02 e 06 de 1990). A matéria traz ainda uma entrevista com o então secretário do Grupo União e Consciência Negra de São Mateus, Domingos Firmino dos Santos, na qual ele fala da situação dos negros que foram obrigados a venderem suas terras para as grandes empresas e que foram viver nos morros de Vitória. A negritude foi repensada nestes quadros do tempo e do espaço da inscrição que oscilava entre a autonomia dos “encontros” e a agência da pastoral diocesana. Separá-las não era tarefa fácil, mesmo porque a interação entre as biografias dos agentes e determinados projetos políticos se desdobravam destas ocasiões.

Para os participantes do GRUCON os encontros do grupo recriavam o tempo e o espaço. Os quilombolas narram a experiência dos encontros como um espaço de reencontro de pessoas separadas por muito tempo. As dinâmicas dos encontros sugerem histórias de vida muito parecidas, pois acionaram memórias fundamentais na reconstrução da identidade negra. Contavam-se histórias da trajetória familiar, das dificuldades econômicas, dos conflitos que envolviam a terra e as formas subalternas de resolver tais problemas, ao se calar, sair da posse, vender a terra para “não arranjar confusão” com os “fortes”. Os encontros eram ritualizados de maneira a recriar outra temporalidade onde os participantes pudessem expor suas dificuldades. Havia os momentos de abertura com “místicas” religiosas, seguidas de preparo de alimentos coletivos, oriundos da propriedade dos participantes. Em torno de uma leitura da bíblia, os cânticos faziam a mistura de experiências associando-os às passagens bíblicas. O momento que é mais lembrado pelos quilombolas é a preparação da comida e as oficinas que tinham como objetivo desenvolver habilidades em pequenas tarefas para a geração de renda na família. Dentre estas oficinas, os remédios caseiros, o uso fitoterápico e a produção de sabão e pastas de dente.

Se o tempo ordinário era alterado pela violência das condições no campo, a recriação de um tempo extraordinário da “comunidade” e da mensagem da “cultura afro” era complementada pela recriação dos espaços da celebração. Ambos demandavam a participação e a convivência para se complementarem. Os encontros funcionavam como uma troca de comunidades, por meio de viagens para “conhecer a realidade do outro”. A “realidade” era fundamentada na Pedagogia do Oprimido que colocou a experiência social como centro do fenômeno humano. Junto com a viagem, elas completavam a dramatização da vida comunitária. As viagens representavam encontros, mas também formas de trocas e recriação de laços de reciprocidade, uma vez que a alternância entre as comunidades gerava memórias e afetos entre os participantes. A viagem exacerbava a existência de grupos e estimulava a reflexão sobre suas múltiplas fronteiras. Para os militantes do GRUCON trava-se de afirmar um agente político negro afrodescendente, cujos direitos poderiam ser reconstruí-

dos a partir das denúncias daqueles oprimidos no campo. Enquanto para outros, tratava-se de aproveitar o “tempo dos padres” para reagir às situações de expropriação de fazendeiros e empresas, mas também fortalecer espaços ocupados por grupos como as mulheres. As viagens e os encontros produziam unidade, mas também a diversidade.

A transformação do espaço e do tempo com os encontros possibilitou a construção de um agente coletivo negro e a homogeneização de alguns espaços comuns para delimitar determinadas fronteiras sociais e reconhecer-se diante dos processos de conflitos antes naturalizados seja pelo trabalho – grandes e pequenos, fortes e fracos - ou pela etnicidade – negros, brancos e italianos. O ideal da unidade do “povo oprimido” não manteve seu vigor por muito tempo seja porque a mudança da atuação da diocese em vista da consolidação de um campesinato católico, seja porque entre os “oprimidos” também haviam diferenças que não eram tratadas pela Diocese.¹⁹

2.2.5. A Consciência negra na prática

Para os quilombolas a terra não se limita a um pedaço de chão. Ela é um argumento para compreender os eventos e os meandros das histórias que eles contam sobre si e sobre estas relações de poder. Histórias de grupos, famílias e eventos, mas também, histórias pessoais, suas experiências e o que o diferencia dos demais. Percorrer a terra, com fiz muitas vezes ao longo da etnografia é percorrer estas múltiplas e singulares histórias. A terra é uma espécie de personalidade enredada nas histórias e nas memórias do grupo familiar, às vezes irreconciliáveis. A terra e os animais que vivem dela são dados como pagamento na dívida com os santos, e reconectam a comunidade aos eu espaço. Pensar sobre terra é dizer quem são as pessoas, qual a sua posição no mundo, sua índole, seus projetos, e não somente a expressão de um sujeito coletivo, sem rosto. Após o período de conscientização a terra adquiriu novamente um valor que havia perdido mediante a violência da expropriação fundiária.

As narrativas dos mais velhos recordam que, diante das ameaças pela expulsão da terra, muitos a vendiam pois ela “não tinha valor”, o que revela um fato econômico, mas também a denegação de sua posição subalterna na produção das relações de poder. A reorganização da comunidade, a definição de canais de mediação com as pastorais religiosas recolocaram a terra como parte do pertencimento social. O efeito que as biografias desempenham na produção do sujeito quilombola e na definição de um território, joga um papel importante na centralidade adquirida pela terra, mas

¹⁹ Em uma publicação comemorativa dos 35 anos da Diocese de São Mateus nota-se a expansão da Igreja na região diocesana que contava mais de 600 comunidades de base distribuídas em 15 municípios. São Mateus, com o maior número somava em 1993, 83 CEB's. Era o momento de revisão da atuação social da igreja que se propunha agora as “obras sociais” como “expressão da caridade da nova igreja” (TC. 31/07/1993).

parecem ficar um pouco relegadas à unidade de uma identidade coletiva campesina. A liberdade em tomar partido dentro da família e confrontar as visões dominantes sobre a “fraqueza” do camponês negro é também um desafio pessoal em conduzir a explicação do destino para outros lugares. Nisso é preciso ver o lema da Diocese de São Mateus: “ajudar o povo a se ajudar”, mas também a tomada de posição de novos agentes para reformular o pertencimento e confrontando outros poderes.

A centralidade que a terra adquiriu para os quilombolas é fruto de construções anteriores, fruto da produção de um sujeito coletivo negro a partir da experiência histórica da escravização e a sua singularização pela categoria de consciência negra. Do ponto de vista desta categoria da prática, a terra não era, senão, a expressão da luta dos negros pela liberdade. Conquistar a terra era sinônimo de conquistar a liberdade.

A reorganização dos princípios da comunidade, a definição de canais de mediação com as pastorais religiosas recolocaram a terra como parte do pertencimento social dos quilombolas. O efeito que as biografias desempenham na produção do sujeito quilombola e na definição de um território, jogou um papel importante na centralidade adquirida pela terra, mas ficaram relegadas à unidade de uma identidade coletiva campesina. A terra não representava um problema eminente para os agentes que faziam a mobilização pela identidade negra, até que eles perceberam duas situações: sua ausência nas pautas reivindicativas pelo acesso à terra e o acúmulo de capitais políticos por parte do MST. Os quilombolas emergem neste contexto como bandeira de lutas ao elegerem como mártir Zumbi dos Palmares e uma comunidade negra multisituada. Entre 1980 e 1990 a centralidade destas categorias é construída através dos rituais das festas e encontros, marcadas pela reconstrução das temporalidades afrodescendentes, ao socializar e produzir categorias de pertencimento por meio de concurso de beleza negra, oficinas de tranças e capoeira, bem como debates e palestras sobre a história da escravização na região.

Quero acompanhar aqui um destes pontos de vista a partir da trajetória de uma das militantes do Movimento Negro, membro do GRUCON, das pastorais católicas, CEB's e, mais recentemente da Comissão Quilombola. Quero destacar a reescritura constante da memória e do espaço, bem como o pertencimento a partir de determinadas categorias de acesso à terra e a identificação étnico-racial. Em um primeiro plano, descrevo um evento familiar que sugere a mudança nas relações de autoridade e geração e, no cenário seguinte, descrevo um mal entendido em torno de quem tem direito à terra no cenário dos movimentos sociais. Estes são contextos nos quais os quilombolas refletem sobre a objetivação de suas identidades por terceiros e os conflitos que eles tem que administrar em círculos tão próximos, e às vezes tão distantes, como a família.

A primeira entrevista foi realizada em um clima de festa. Após alguns anos, a comunidade do Linharinho iria crismar os seus filhos na festa de Santa Bárbara, no dia quatro de dezembro. A área ao lado da igreja usada para abrigar os convidados estava cheia e enfeitada com varas de bambu. As mulheres mais velhas que há pouco tempo mantinham o culto das “pedras de corisco” estavam sentadas em posição de destaque. Eu fotografava a festa a pedido de Elda dos Santos, conhecida como Miúda. A certa altura havia uma romaria preconizada pelos neófitos e acompanhada com tambores, triângulos e pandeiros por seus pais e tios. A marcha era pequena porque “agora só havia eucalipto”, onde antes eram famílias, dizia Miúda. Outros membros de comunidades vizinhas estavam presentes para prestigiar o evento, mas também porque nestas ocasiões o padre da paróquia se fazia presente. Neste dia o padre pediu que as pessoas tivessem esperança e cultivassem o verde, mas “não o verde do eucalipto”.

Elda é uma das filhas mais velha dos sete irmãos Santos. Ela é solteira e tem um filho e um neto. Sua casa fica posicionada de maneira que no seu entorno, o trabalho acumulado da militância, fez construir uma farinheira industrial, um salão para abrigar um Telecentro e vários outros equipamentos coletivos conquistados *na luta*. O terreiro da casa de Miúda é onde se realizam reuniões e é o ponto de referência onde chegam pesquisadores, o INCRA, a Aracruz Celulose, a Petrobrás, etc. Com intervalos, fiquei hospedado na casa de Miúda vários dias, e acompanhei seu cotidiano de críticas às muitas situações que ela rotula como injustiça com o povo negro. Excêntrica para seus pares, ela organiza os jovens em rodadas de Jongo, estimula a memória sobre os ancestrais e os ritos religiosos com os “Nagores”. O seu tempo é dividido entre as roças e as reuniões da Comissão Quilombola e já foi ganhadora de prêmios de Direitos Humanos em nível nacional. Esta posição de excentricidade lhe confere a liberdade necessária para confrontar em público os funcionários das empresas monocultoras em reuniões, bem como denunciar o descaso e o racismos.

Elda foi o personagem central da elaboração do RTID do quilombo de Linharinho e guarda o relatório na estante de sua sala, junto com outros troféus como militante e as imagens de Santa Bárbara. Alguns de seus depoimentos singularizaram o pleito reconhecido como quilombola e o grupo que ficou para contar a história. Em um destes depoimentos argumenta ela que

Até antes de setenta, porque aqui tinha uma situação muito precária. Eu ainda alcancei, era muito precária nossa situação. Aqui não existia médico, até carro era difícil. Ninguém conhecia nem o que era carro. Ficava por conta de cavalo, e era o maior sacrifício. O povo achou que ir pra cidade, né. O que eles faziam aqui na cidade não tinha valor, tinha valor só pra comer, mas pra ir lá fora ninguém dava valor as coisas de negro, né. Ninguém dava valor aqui. Então eles achavam que lá eles iam ter mais, ia ser mais valorizados. Ai eles pegaram e foram saindo todo mundo. Só ficou mesmo os que quis ficar mesmo. Os que pensou de outra maneira, que lá com os filhos poderia dar tudo errado. Ai ficou. E esses outros que saí-

ram pra ter uma vida melhor... Muitos saíram porque essas firmas quando chegaram foram firmas, ou fazendeiros mesmos, os fazendeiros aqui tomaram muito.” (INCRA, 2005).

Esta entrevista foi concedida à equipe de pesquisadores que redigiram o RTID de Linharinho. Muitos concederam entrevista sobre a expropriação fundiária e outros eventos do cotidiano, mas incluí Miúda como narradora deste processo complexo, ao procurar compreender as incertezas, as lacunas e os caminhos que esta geração desenvolveu no processo de produção da identificação quilombola. Em segundo lugar, sua entrevista é também uma narrativa de sua posição no campo político que, posicionado, posiciona os demais agentes nele dispostos. Em meio à tantas certezas dos profissionais do campo político, dos agentes e agência de Estado, sua perspectiva mostra a multiplicidade de espaços e diferentes campos, dado o capital acumulado, mas também o habitus incorporado que posiciona os diferentes agentes.

Após a missa em louvor a Santa Bárbara em 2010, Elda dos Santos e eu ficamos conversávamos sobre a presença e a influência da Igreja no quilombo do Linharinho e sua atuação no GRU-CON. Eu via que ela oscilava entre a presença da igreja e a crítica aos padres. Entre negociações de permanência dos clérigos e a autonomia da comunidade em relação às liturgias ela traçou relações importantes que envolviam o lugar.

Meu padrinho [Manoelzinho] dizia que ia vender a terra. Nesta época fazíamos o “circulo familiar”. Na hora do evangelho, discutíamos vários assuntos. Quantas pessoas tinha na comunidade, como é que nós estavam. Um dia meu padrinho disse: “eu vou vender a terra!” Aí os meninos falaram: “o senhor não vai vender!” E ele: “eu vendo! Eu quero ver quem manda! Se é vocês que mandam na minha terra!” – “O senhor já tem 50 anos, então vamos ver se o senhor vende. O senhor manda em nós em outra coisa, agora quando a gente vê que o senhor está errado, se o senhor quiser bater em nós pode bater, mas somos nós que mandamos. Quem comprar do senhor vai perder.” Os filhos dele diziam: “Nós não queremos sair daqui, nós não queremos sair. Papai quer vender a terra, mas ele não vende, não.” Aí chegava dia de missa e eu contava pra Derli [padre] né? Derli na hora do evangelho, pregava, pregava, pregava, pregava, metia o pau! Aí eles ficavam quietinho! Aí ele [Manoelzinho] ia conversar mais Derli, e ele gostava de Derli. Acabava a missa Derli ia beber cachaça com eles dentro de casa. Ia na praia com a gente, em Iemanjá, não tinha este negócio não! Depois ele falava assim: “foi vocês que falaram com Derli, né? Derli não ia adivinhar nada, foi vocês que falaram.” E nós: “já que o senhor tá dizendo que nós falamos com Derli, nós tivemos sim uma conversa com Derli!” E desde pequeno nós tinha isso na cabeça, por quê? Nós vimos o que se passou com Joventino. (Entrevista do autor com Elda dos Santos, Linharinho, Conceição da Barra, 2010)

Joventino tinha um sítio no local chamado Córrego do Caboclo e compartilhava com seu pai o trabalho nas roças. Na leitura que Miúda fez dele, nota-se que ele não estava envolvidos nas lutas políticas de maneira que a reação à sua expulsão e a violência à que foi submetida sua família, deveu-se à leitura realizada por aqueles que “enxergavam” a truculência e o racismo dos fazendeiros.

Em um estudo recente, na reunião da memória coletiva dos moradores de Linharinho, eles observaram a relação violenta entre os grileiros das terras locais e as famílias quilombolas.

“No início da década de sessenta, José Upa [fazendeiro e político local] avançou violentamente sobre as terras de Joventino que, certo dia, saiu para trabalhar e deixou sua esposa em casa no *sétimo dia do resguardo* [quando] ela foi surpreendida por José Upa e seus capangas que a colocaram para fora com a criança e incendiaram a casa. Joventino e a família foram acolhidos na casa de Benedito Cosme [tio de Miúda]. A partir daí, o fazendeiro fez uma cerca sobre as terras de Joventino, que se situavam entre o rio São Domingos e o córrego do Caboclo, dizendo que a partir de então as terras lhe pertenciam. (Cartografia social do Linharinho, 2007. Pg.5)

O ambiente de violência e manutenção do conflito entre os “tipos de proprietários”: os fazendeiros e as famílias de negros, como ela diz, é a tônica que propiciará o surgimento de uma “consciência negra”. As interações violentas eram mescladas com espaços de patronatos, favores e pequenos empregos, pagos em espécie. A eleição destas relações, consideradas hoje violentas o suficiente para opor os quilombolas aos fazendeiros, é um dos aspectos apreendidos ao longo do processo de identificação quilombola que parece condensar as experiências dispersas, mas recorrentes. Esta experiência extrapola, na perspectiva de Elda, a terra, e se aloja no fato de eles serem negros e negros naquele lugar.

Depois graças a Deus, acho que foi Santa Bárbara. Eles arrendaram a terra, no final ainda passaram a perna nele [tio Manoelzinho]. Dr. Álvaro ia dar uma quantia de dinheiro por arrendamento e deu outra. Brigaram, discutiram. Dr. Álvaro e ele não ficava mesmo atrás, dizia mesmo a verdade. Aí desmanchou o negócio, graças a Deus. Acabou! Os filhos depois tiveram que voltar tudo pra roça. Jecy, é Tudinha, Nilda, Zezinho, o mais velho. Quem ficou na terra, seguiu a terra, era Bina e Gelson e nós. A Aracruz chegava assim e falava: “ah o senhor vende, o senhor vende, porque aqui vocês vão ficar imprensado!” O meu pai dizia “Como é que eu vou levar essas crianças lá pra cidade?! Não tem condições.” Já corremos da igreja, quantas vezes nós sentava pra rezar, pra discutir na igreja, e tomávamos carreira. Mas era o pessoal de Conceição da Barra mesmo que fazia nós correr da igreja... Porque a gente ia discutir, e tinha aquele negócio né? Era discussão da terra, havia discussão com os fazendeiros. Quem tá fazendo isso são os fazendeiros. Eles eram uma equipe de fazendeiro que tomavam muita terra. Zé Miranda foi prefeito e tomou muita terra. E aí nós falava na cara, nós fomos crescendo, nós falava na cara, e aí tinha aquela suspeita de chegar e matar nós a qualquer momento. Mataram nosso amigo nosso que era Léo. [...] Nós víamos o que eles faziam com o povo, rapaz. Mandava prender, mandava bater em nós, é claro. Nós lá no meio do mato, eles iam mandar fazer a mesma coisa, nós tínhamos que correr. O carro dava carreira em cima de nós, nós corríamos... Oh meu Deus! (Entrevista do autor com Elda dos Santos, Linharinho, Conceição da Barra, 2010)

Em uma segunda entrevista Elda traçou sua relação com o movimento pela Reforma Agrária e mostrou-me as contradições que os quilombolas tiveram que enfrentar por não se enquadrarem no sistema classificatório e na relação entre identidade e territorialidade proposta pelo MST. O contexto era diferente da primeira entrevista. Conversávamos sobre a prisão de vários quilombolas acu-

sados de roubo de madeira da Aracruz Celulose. Novamente o *negro naquele lugar* ganha significado desde o processo de denegação da visão universalista do camponês da Pastoral da Terra ou do “trabalhador rural” do MST.

E a gente, com o negocio da reforma agrária, nós ia entrar ali [uma terra vizinha que havia sido grilada da família, décadas antes], só que não tinha ninguém que tinha família dos irmãos novos, para a reforma agrária. A reforma agrária tinha isso, que dizia assim: “quem tem terra não pode entrar e vocês que não tem família tem que entrar e depois sai e dá lugar pra quem tem família”. Um dia nós ficamos o dia todinho sentado na igreja! Eu coordenei uma equipe de gente pra entrar ali, ficamos o dia todo sentado na igreja esperando chegar gente pra entrar ali não conseguimos achar gente que tinha família pra depois tocar e fica ali. (Entrevista do autor com Elda dos Santos, Linharinho, Conceição da Barra, 2010)

O mal entendido de *não ter família* ou *não ter terra*, transforma o *negócio da Reforma Agrária* em um objeto distante [e distanciado], cujo controle estava bem estabelecido e seu acesso encontrava percalços aos que não cumpriam as exigências definidas pelo MST. Isto os leva a não se enquadrarem na classificação disponível e, portanto, os habilitava à inscreverem-se como Sem Terra era a sua condição familiar anterior, a história da expropriação e o tipo de relação que se estabelecia com a terra. Para muitos senhores quilombolas que entrevistei, era inadmissível *entrar na terra dos outros*, seja porque esta terra *tinha dono* seja porque estes donos estavam associados a um círculo de relações e interações que o distanciamento moral dos Trabalhadores Sem Terra permitia desconsiderar, como por exemplo, as concepções sobre família e propriedade que pudemos acompanhar na trajetória da formação das lutas camponesas na seção anterior. O universo moral daqueles senhores os impedia de romper com os esquemas que legitimaram o acesso à terra senão pelos meios definidos ao longo de uma rede complexa de acordos, mediações e regras de etiqueta que configura para estes uma forma de ocupação.

O Outro era, para o MST o latifundiário, enquanto para aqueles, o Outro era um padrinho, alguém que empregava familiares ou mantinha relações a partir da ocupação da terra. A quebra destes vínculos, significava para a geração de Elda, uma alteração das relações de interação. Para os mais velhos significava a continuidade da vida social sob outro plano, da queixa, mas também da barganha e da expectativa de auferir lucros naquele mercado de relações. Para muitos, a quebra destas relações era considerada um “aborrecimento” e colocava em risco a sua *palavra* naquele sensível mercado de bens simbólicos. O que eles menos queriam era “passar aborrecimento” e, por isso, não colocavam em risco aquilo que mais prezavam em si e nos outros: a palavra. Então, para muitos acessar a rede de parentes e buscar novas terras, parecia mais adequado que enfrentar a violência eminente dos fazendeiros.

O rompimento os colocava na posição daqueles ofendidos e o Outro, na condição de ofensor, pois desequilibravam as relações no plano moral e abriam possibilidades de recusa e abandono da terra. A ofensa circulava na rede afetiva de parentes e situava aquele evento de maneira singular, como a expressão da violência dos fazendeiros, mas também como a inabilidade do parente em negociar. Neste sentido, sempre era possível contornar, pelo esforço pessoal, as condições negativas de acesso à terra até que a produção das condições de enunciação sujeitos políticos quilombola avançou sobre este cenário. A reivindicação de uma *consciência* de si como grupo, a partir da objetivação das condições desfavoráveis de acesso à terra, coloca em cena novos agentes políticos. Para estes agentes, sua experiência familiar, configura muitas vezes um empecilho, e as redes políticas nas quais eles estavam inseridas, reconstrói outro plano de intervenção.

Retorno a Elda dos Santos em sua análise das estratégias que os quilombolas lançavam mão para se manterem na terra, ela recorda como as estratégias familiares eram traçadas em decorrência da sua não adesão ao MST.

Ai nós falamos: “vamos fazer uma roça” só que o meu padrinho, o pai de Manezinho dizia assim: “oh, vocês começam a roça de lá pra cá. Porque quando eles descobrirem a roça, já saiu aqui”. Mas também acho que foi com medo também: “porque vocês não faz roça aqui na frente não porque senão eles vão jogar a justiça de novo e vocês vão preso”. Eles [seus irmãos e primos] já tinham sido preso. [...] Chegou Zé Miranda, pegou gado botou aí, cercou aí, depois plantou eucalipto, ai depois passou tudo pra Aracruz [Aracruz Celulose]. (Entrevista com Elda dos Santos, Linharinho, 2010)

A busca pela *consciência*, por se *conscientizar*, configurou um dos elementos chave para a geração de Miúda. Para muitos desta geração a inquietação levou à perguntas novas. Como colocar o mundo dos antepassados em perspectiva e produzir sobre ele uma visão crítica: enxergar as formas das relação políticas dos antigos como ingenuidade? Como selecionar o que era possível manter daquele espírito familiar, para construir a luta contemporânea em outros termos? Como olhar irmãos e parentes de fora de sua vida cotidiana, refletir da própria vida? Como transformar eventos corriqueiros de violência das elites barrenses em *racismo* e *discriminação*, representa um esforço de um grupo de agentes que, desenvolvido em décadas anteriores, mostra que ainda não está concluído.

O investimento na produção de uma identidade coletiva a partir da violência e da negritude lançou mão de desafios e inovações como repensar o seu lugar no tempo e no espaço. Não por acaso a geração de Miúda chama este processo de produção de identificações de “trabalho”. O trabalho que transforma a agressão aos parentes em racismo, o trabalho que faz a reapropriação de nomes e posições. O trabalho que cria e recria as pessoas. O trabalho é o conjunto de ações, mas também de idéias que coloca em movimento uma identidade coletiva. É a quantidade de trabalho que o situa

dentro do grupo e o faz pensar sobre si e sobre os companheiros. Quem trabalha está do mesmo lado e partilha atitudes e idéias. Esta geração de Miúda investiu em pensar-se de forma reflexiva, ao tomar a geração anterior como espelho e ao mesmo tempo como modelo de organização política a ser superado no plano da ação política. No trabalho novo desta geração, era de certa forma necessário romper com a “inocência que não enxergava o racismo” e a exploração do trabalho como no tempo do cativo. Como todo o trabalho gera seus dividendos materiais e simbólicos, esta geração de agentes políticos também se colocou como credora das forças políticas locais ao instituir a especificidade do seu campo político.

Esta geração apanharia toda a mitologia, as anedotas, os causos e os transformaria em bandeira, emblema, sinal e passaria a considerá-la como a “cultura dos negros”, que pudesse objetivar o olhar sobre as estratégias dos “brancos” e “italianos”. Para ver o Outro era preciso colocar-se um pouco distante da experiência dos pais e como eles resolveram os problemas do cotidiano. Episódios que relacionavam as populações da roça às relações de poder com as elites do cidade de Conceição da Barra passaram a ser descritas como racismo. Este jogo do olhar, que estranha o que era familiar, foi reivindicado para dar outros significados à própria luta. Não ver mais a venda/fuga da terra como uma forma de contornar ou abandonar o poder, mas a permanência nela como símbolo de resistência e liberdade. Enquanto a fuga da terra por alguns trocados “porque a terra não tinha valor”, permanecer nos sonhos acordados dos quilombolas, a geração de Miúda fará a denúncia desta idéia como uma invenção dos brancos para desanimar os negros.

A negritude tornou-se um objeto de interesse e combate. Suas idéias sobre a posse, o desenvolvimento, o racismo, a subordinação tem cada uma um capítulo especial. Miúda é muitas vezes uma estranha entre eles, seus parentes e compadres. Respeitada porque conversa com as autoridades e se impõem publicamente, mas meio “louca”, quando vista desde o cotidiano do quilombo, da farra dos sobrinhos pequenos ou dos irmãos distantes. Quando ela me conta uma história sobre os antigos, é este meio caminho entre admiração e a condenação que paira na sua narrativa. Ela realiza esta memória com afeto, compondo os personagens no ar, acariciando-os com feitos heroicos, revelando suas marcas com anedotas hilárias e passagens cômicas. Talvez ela queira imaginá-los mais negros do que eles se pensaram, mais guerreiros do que eles foram, mais resistentes do que eles gostariam. Mas, este poder de imaginar os mais velhos lhe serve para seu universo de resistência. O combate que se apresenta e as armas que lhe mostram todos os dias requer estes personagens. Rapidamente ela sai da figura narrativa e se coloca em combate, e desenha no ar, com sua voz firme, novos heróis e velhos vilões. O contar de Miúda não tem fim. Com seus olhos de *cansação* vermelhos como o

dendê ela desenha no ar o bom tempo dos mais antigos enquanto zela pela santa aninhada no alguardar.

Me dediquei a mostrar que a singularização das identificações quilombolas é fruto de múltiplos aspectos. Eu incluí Miúda como narradora deste processo complexo para compreender as incertezas, as lacunas e os caminhos que esta geração desenvolveu no processo de produção da identidade quilombola. Neste trabalho de distinção Miúda lançou mão de vários instrumentos desde a inserção nas pastorais religiosas até a inscrição de sua narrativa nos documentos oficiais de identificação das terras de quilombo. Interagir com esta multiplicidade de espaços e assumir as variadas posições decorrentes dos diferentes campos não se mostrou uma tarefa fácil, especialmente se considerarmos a série histórica que ela e sua geração tem em mente quando o assunto está relacionado à terra, à negritude, à violência, etc., e que lhes conferem perspectivas particulares quando se confrontam com novos campos, novas agentes e novas formas de das identificações sociais.

A tomada de posição no campo como mulher negra e quilombola foi para Miúda, romper com o conjunto de relações familiares e do seu grupo. No momento em que ela se anuncia suficientemente fora do grupo, para poder vê-lo na reprodução das relações de dominação, ela tem em suas mãos alguns instrumentos que a ajudaram a pensar-se novamente dentro o suficiente para propor caminhos de transformação na vida dos quilombolas. Esta prerrogativa de trânsito entre universos distintos é uma das características dos porta-vozes aqui descritos. A excentricidade de alguns destes agentes se expandia quanto à definição do pertencimento, sobretudo a tentativa de enquadramento por uma identidade negra. Os lugares então se tornavam mais opacos, mais fluídos e pareciam não se encaixar o suficiente para serem enunciados. Esta foi a impressão de Domingas Dealdina quando, após a formação nas oficinas da pesquisa FASE/Koinonia, teve que rever seus parentes, mas revê-los com outros olhos.

2.2.6. Cor e consciência nas identificações

Domingas Dealdina saiu cedo de casa no centro de São Mateus e foi para uma entrevista com seu tio que mora na roça do Córrego Santana, em Conceição da Barra. Quando sua família tinha roças nas imediações, ela sempre frequentava a casa dos tios e quase foi adotada para morar com este casal que não teve filhos. Levou os questionários e sentou-se com Tio Bibi para a entrevista sobre os aspectos da roça, a vida dos parentes antigos, a memória dos antepassados sobre a escravidão.

vidão, etc.²⁰ Tudo ia bem, até chegar o quesito em que Tio Bibi tinha que relatar sua identificação racial, traduzida no questionário como “cor”. Domingas recorda que as outras pessoas entrevistadas não tinham uma classificação exata de sua cor de pele, nem declaravam seu pertencimento ao grupo censitário “negros”. Pelo contrário, elas evitavam este quesito ao transformarem as respostas em piadas ou em silêncio. Relata ela que

Eles falavam “Burro fugido”, “marrom”, “moreno claro”, “jambo”, “chocolate”, enfim! Eu lembro da entrevista com o tio Bibi. Aí chegou na hora do quesito cor: “Qual é a cor do senhor?” Tio Bibi - “Há é essa que você está vendo aí”. Domingas - “Essa que eu estou vendo aqui eu não posso colocar. Eu tenho que ouvir da boca do senhor”. Tio Bibi - “É! Preto eu não sou! Preto eu não sou, porque.. é, eu não sei que cor eu sou! Porque preto eu não sou! Porque diz que preto é o Anu. Eu não sou Anu!” Sabe assim, aquela dificuldade pra se assumir?! Tio Bibi - “É! põe jambo, acho que era jambo ou roxo, não! põe roxo, põe roxo.” Eu não lembro, não lembro mesmo, das pessoas que eu entrevistei, que foi muito, que se declararam assim, preto ou negro, assim não tinha. Não tinha mesmo! A não ser que eu colocasse, porque aí eles falavam que eu estava vendo: “Há essa cor aí mesmo! Essa cor aí mesmo.” Qual essa cor aí mesmo? Sabe? É muito engraçado essa questão dá cor (Entrevista do autor com Domingas Dealdina. Vitória, outubro de 2010).

O “desconhecimento” de Tio Bibi sobre “sua cor”, o estranhamento de Domingas sobre a imprecisão dos usos da cor da pele e do pertencimentos racial, os mal-entendidos do sistema de classificação que misturavam categorias atribuídas aos animais e espécies vegetais, a evitação da atribuição da cor: preto, pela relação jocosa definida nos apelidos: roxo, são “problemas” que a militância de agentes da geração de Domingas denominam de falta de “consciência”. Para esta geração que veio depois das mobilizações do GRUCON duas década anteriores, era a falta de orgulho da raça, que fazia com as pessoas não se assumissem como negras. Durante à noite, quando os pesquisadores se reuniam para avaliar o trabalho do dia, eles ficavam impressionados e se riam das categorias empregadas durante as entrevistas. Mas, o que eles mais destacavam durante as entrevistas era esta “dificuldade em se assumir como negro”. Como mobilizar uma população que não tinha “consciência” de sua negritude e ainda fazia pouco caso quando interpelada sobre estes temas?²¹

Domingas já conhecia o GRUCON e as suas reuniões antes de integrar a equipe de pesquisa Koinonia/FASE. Nesta época morava no centro de São Mateus. Também conhecia o “trabalho” que Domingos dos Santos [Chapoca] fazia com o Grupo Benedito Meia Légua nas comunidades. Ela recorda que quando a família ia visitar os parentes na localidade Sayonara (Conceição da Barra).

²⁰ Em 2002, uma pesquisa realizada pelas ONG’s Fase e Koinonia recenseou “849 domicílios” das comunidades quilombolas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra. Fase/Koinonia (2005).

²¹ Os dados do censo realizado pelo IBGE em 2000 refletem as preocupações de Domingas, mas não revelam que as categorias de cor podem encobrir outras relações e auto definições. Conceição da Barra, onde mora Tio Bibi, apresentava um número de 63% para os que se declaravam “brancos”, 28% para os que se declaravam “pardos” e 9% para os que se declaravam “pretos”. Em São Mateus temos, respectivamente, 56%, 32% e 12%.

Achava “interessante a forma que ele colocava e tal. Nem era muito essa questão da terra, era mais a questão do negro mesmo ainda, até então era mais focado essa questão do negro, dos espaços e tudo.” Pouco tempo depois ela se “interessa pela questão” e começa a “participar” das reuniões sobre a negritude e a consciência negra. Na perspectiva de Domingas, é uma parcela dos agentes negros que tem que “quebrar o preconceito” e desenvolver ações contra o racismo. Em 2008, já integrada à Comissão Quilombola do Sapê do Norte, ela divulgou uma nota sobre a mobilização dos quilombolas, onde externaliza a mobilização e também a centralidade da organização na definição da agenda quilombola.

Aconteceu neste ultimo dia 13 de maio de 2008 , em Vitória –ES uma mobilização das comunidades quilombolas do Sapê do Norte –ES. Com o tema: Terra Direito dos Quilombolas, o 13 de Maio se tornou um Dia Nacional de Luta das Comunidades Quilombolas. Neste dia as comunidades quilombolas que por sua vez não tenha nada para comemorar, reivindicaram seus direitos. Nós Quilombolas do Sapê do Norte, fomos até o sede Estadual do IDAF [Instituto de Desenvolvimento Agro Florestal] cobrar urgentemente e exigir que o próprio apresente e entregue ao Movimento quilombola os documentos demonstrativos das localizações e quantificações das terras devolutas em todo o território capixaba do ES, sobretudo daquelas onde estão o território Quilombola. (Informativo Quilombola, 13 de maio de 2008).

O GRUCOM recusou boa parte de sua história de 30 anos, o 13 de maio como data da consciência negra. Pelo contrário, como vimos, esta data foi classificada como o elogio da escravidão e da continuidade da subordinação dos negros. O protagonismo dos agentes negros deu-se pela substituição dos símbolos da posição do negro na história, como o da Princesa Isabel, que é retirada da cena como heroína bondosa da nação e substituída por Zumbi como herói da libertação.

Domingas em sua militância neófito no Sapê do Norte, mas com algum respaldo das organizações nacionais, recoloca o 13 de maio como data em que “não tenha nada para comemorar” e conclama “nós os quilombolas” a reivindicar as terras devolutas onde se encontram as comunidades. A escolha da linguagem da mediação com um órgão público, Nós e os Outros, marca também um tom de crítica às demais comunidades que supostamente não entendiam o jogo de forças. A nota expõem que

essa ação era para ser uma ação Estadual, mas não foi possível contar com os representantes das regiões Sul e Serrana do ES, mas mesmo assim, os quilombolas do Norte mantiveram e foram para a luta, com 60 representantes das comunidades do Sapê do Norte e mais alguns parceiros como o movimento hip-hop, Direitos Humanos, Fase e MPA estiveram conosco (Idem).

Boa parte da mobilização da representação quilombola dedica-se à construção e reconstrução do pertencimento racial com diferentes nuances. Mesmo seu desdobramento étnico recente, que associa terra e direito na rotulagem quilombola, evoca a raça como categoria de mobilização. A tensão entre estes dois modos de inscrição é constante, sobretudo entre aqueles que oscilam entre “ser”

e “representar”, que tem “formações” diferentes segundo o capital político e cultural acumulado e reivindicado publicamente. Neste sentido, procurei observar as diferenças geracionais e observar quais práticas, táticas e estratégias permeiam as diferentes agências. Também os contextos destas agências, tanto a inserção no tempo quanto a profundidade de imersão em outros campos sociais disponíveis, mostra-se relevante para os quilombolas comporem seus repertórios. Domingas procura recompor o universo que ela identifica de “lutas do movimento negro” e assinala como o quilombo do Divino Espírito Santo é um dos exemplos desta “luta”. Eu já visitara esta comunidade, que foi o centro de “ressurgimento” quilombola nos anos 1980, quando realizou-se um documentário intitulado “O último Quilombo” (Almeida, 1980). Desde aquela época, o lugar virou uma espécie de símbolo da resistência e projetado vários líderes políticos na cidade.

Oliveira (1998) havia feito uma pesquisa sob encomenda da Fundação Cultural Palmares intitulada: “O Quilombo do Laudêncio: Relatório de Reconhecimento da Comunidade Negra Rural do Espírito Santo, Município de São Mateus – ES”. A pesquisa havia identificado vários remanescentes de quilombos na “região conhecida como Sapê do Norte” e os entrevistados, tanto do movimento negro urbano, quanto os moradores da roça, manuseavam as categorias “negro”, “escravo” e “quilombo” com certa desenvoltura, associando-as à categorias de mobilização política presente e passadas. Eram os anos que sucediam os grandes encontros e marchas de Zumbi dos Palmares e o movimento negro de São Mateus e Conceição da Barra se fazia presente com o Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) nos eventos em São Paulo, Minas Gerais e Brasília. Um dos entrevistados na pesquisa de Oliveira enfatizou um dos temas então correntes dos debates nacionais.

Sei que o quilombo o pessoal falava que era a classe negra, né? E na época que foi, que tem na história, que foi a princesa Isabel quem libertou, né? Libertou os quilombos, mas é tudo mentira, né? O Zumbi que era o descendente dos quilombos, posso dizer o pai dos quilombos. O Zumbi, que era o herói que brigou, no tempo da escravidão a favor do negro. Depois, vieram bonitinho o botaram lá que foi a princesa Isabel e veio aquela história enganando a população, porque não é verdade (Valdemar Antônio dos Santos em entrevista a Oliveira (1998)).

Seu Valdemar participou de outros momentos da organização política na cidade de São Mateus, organizou as lutas sindicais e se consolidou como “liderança” política das Comunidades Eclesiais de Base, assim como o Sr. Silvio dos Santos, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores na cidade. A oscilação entre as categorias “classe” e “raça” não estavam ainda depuradas pelo trabalho da militância do movimento negro, especialmente aquele que se desenvolveu sob uma leitura étnica quilombola, como é o caso de Domingas. No entanto, os quilombos deixavam de ser um tema distante, plano heroico e mitológico das lutas, sob as quais se baseavam as plataformas e discursos da militância negra urbana e passavam à esfera contemporânea da construção de categorias de

mobilização do movimento negro pela via da construção de um campo político fundamentado na diversidade étnica e do direito.

Esta passagem reflete uma transição, socialmente marcada pela mudança na linguagem relativa aos quilombos, mas também a emergência de outros grupos políticos que passariam a disputar a representação sobre o pertencimento e a identificação racial. Dona Rosa, mãe de Domingas, participava das CEB's e recorda que a mãe a levou à muitos “encontros”. No aniversário de morte de um militante “negro Leo”, que levou centenas de pessoas dos movimentos sociais a se reunirem e marcharem pela cidade com a camisa com a qual ele foi morto, repousam suas primeiras recordações daquele universo em conflito. Domingas recorda que, embora as CEB's fizessem “um trabalho de conscientização do povo” estes não percebiam que as transformações no campo os alcançaria em breve.

Segundo ela, em tom de crítica, o “problema da terra” era dos Sem Terra. A “terra” e o “povo”, bandeiras dos movimentos sociais e do emergente MST, era, como relata ela, símbolos da busca da liberdade e não necessariamente os “pretos” participavam da mobilização mais próxima e instrumental de estratégias de ocupação da terra. Domingas usa as memórias dos conflitos entre os vizinhos fazendeiros como latentes nas pessoas – terra, discriminação racial, modos de ser na roça -, mas sua enunciação pública, como uma identidade mobilizada, não se completava. Para ela, esta dissociação entre os enunciados do conflito e a falta de mobilização em torno da negritude, haviam sido a base de todos os problemas dos negros até aquele momento e continuaram entre os quilombolas que ela encontrava pela frente agora, como militante. Segundo ela

Às vezes a luta não consegue dar a continuidade que deveria porque no mesmo momento que você bate no peito falando que o povo se assume, se auto-define, no fundo, no fundo, você não pode contar com aquele povo. Você vai passar vergonha, porque lá na frente se eles forem para uma reunião eles ainda não sabem o que é. Porque isso foi uma coisa que foi perdida, foi tirada e caiu no esquecimento (Entrevista do autor com Domingas Dealdina, Idem).

Sua observação derivou de outros contextos que se apresentavam aos militantes no fim da década de 1980 e foram associados às mobilizações das entidades negras que buscavam as “reparações” e as “ações afirmativas”. Ao lado disso, as agendas dos grupos de mediação em São Mateus dos anos 1980 baseavam sua ação na categoria “conscientizar”.

Os grupos que racializaram as relações sociais passaram a orientar suas ações no campo político a partir de várias outras categorias que ainda não haviam sido colocada em cena, seja porque não faziam parte dos capitais jogados então, seja porque São Mateus e Conceição da Barra estavam distantes do centro de produção simbólica destas categorias de mobilização. Dentre as categorias de

novos agenciamentos, “conhecer” e “identificar” pareciam ganhar destaque nos cenários locais. Domingas participou de uma destas modalidades de pesquisa que teve como objetivo envolver os quilombolas como agentes na construção da pesquisa e dos saberes sobre si mesmos.²²

Afirmar-se como negros, era, naquele momento, fundamental que orientava sua emergente militância e a constituição de um campo político de fluxos entre o “movimento” e o “governo”. Ela define que uma parte dos pesquisadores “estava interessada no salário”, mas eles recebiam por questionário preenchido. A grande parte dos 20 pesquisadores iniciais eram da cidade, então muitos desanimaram e restaram pouco mais de seus pessoas ligadas aos quilombos. A pesquisa colocava em cena também um novo ator: o “território do Sapê do Norte”, que tratei mais detidamente na seção homônima. Mas restava ainda a pergunta: a unidade significava identidade? O “piloto” da pesquisa foi em São Domingos e a equipe de pesquisadores, que a esta altura se definiam como quilombolas, tiveram que “corrigir a linguagem dos questionários” porque “nem eles estavam entendendo o que se perguntava” na proposta inicial. “Chegamos de volta com questionários em branco”, diz ela. Os dias se passaram até que uma versão local, segundo Domingas servisse de base para a ida à campo.

Algumas entrevistas que realizei durante a etnografia foram motivadas por este deslocamento, esta ressignificação dos espaços e dos agentes quilombolas, bem como o lugar central que algumas categorias voltam a ter no interesse da pesquisa, como a cor das pessoas. Os quilombolas que entrevistei se perguntavam como olhar a experiência dos antepassados e ver nelas os quilombolas caracterizados nas palestras e oficinas de formação do Projeto Fase/Koinonia. Como tecer os fios que conduziram às injustiças denunciadas nas oficinas com a população negra e, repisar a própria experiência, para romper o silêncio? Como transformar a indignação de horas de debates em modos de ação? Agir com quem? Contra quem? Estas não eram questões com respostas fáceis e o esforço deste grupo a partir de então estaria centrado neste duplo trabalho de reescrever a própria história, ao desconstruir os passos dados pelos antepassados. A passagem da memória coletiva para a construção de um agente coletivo não era simples e apresentou seus percalços. Ademais, formular estas perguntas se tornaram necessárias àqueles que produziam a centralidade das representações sobre si e sobre os quilombolas. Para apresentarem-se como quilombolas no Sapê do Norte, era necessária

²² O Projeto Egbé Territórios negros, abrigado dentro da ONG Koinonia, se propunha a discutir em forma de palestras os temas relacionados com os quilombos no Brasil e a FASE promovia debates sobre as condições socioambientais locais, especialmente aquelas ligadas à monocultura do eucalipto. O período de atuação (1998 - 2000) era definida naquele momento como “de consolidação de KOINONIA como uma das mais importantes organizações ecumênicas do Brasil. Naquele período a instituição se fez presença ecumênica em diferentes campos de intervenção como na luta por direitos étnicos e ambientais (...)” (www.koinonia.org) Grifei. Os projetos, relatórios e a memória dos “pesquisadores” foram minha fonte de pesquisa aqui.

primeiro a inculcação do repertório socialmente reconhecido em outros planos da representação quilombola.

Nas entrevistas com os outros integrantes desta pesquisa, pude acompanhar como esta geração procura retomar a experiência próxima dos grupos familiares e estranhar sua inserção na sociedade mateense, inscrevendo-a sob a perspectiva das relações raciais. Trata-se de reescrever as próprias biografias, com a eleição de determinados símbolos da vida nas roças e tecer novos fios com as memórias disponíveis. Mas a tessitura desta inserção redundou em investimentos como a participação em redes nacionais como a CONAQ e os fóruns de discussão da mobilização quilombola como a Rede Mocambos. Isto levou os pesquisadores quilombolas à inserirem-se em grupos de discussão cada vez mais distantes das realidades locais do Sapê do Norte, para olhar a história do movimento com os olhos cada vez mais distantes.

Se, por um lado, isso ajudava a compor um repertório para a militância e os habilitava a representar os quilombos, por outro, os distanciava dos saberes locais e provocava um certo estranhamento em relação às contradições inerentes da vida cotidiana e das estratégias locais, definidas pelas lutas ordinárias, miúdas que depunham muitas vezes com a imagem um pouco romantizada dos quilombolas. Um destes investimentos autobiográficos fundamentais, recorda Domingas, foi a “pesquisa do Koinonia”. Quanto mais próximo da militância nacional, mais distantes do pano local e suas contradições pareciam ficar os militantes desta geração. E isso era constantemente lembrado nas reuniões da Comissão Quilombola do Sapê do Norte pelos militantes mais antigos e seus “problemas” urgentes do dia a dia, o que tornava os representantes mais novos e suas formulações parte de uma fronteira social intransponível.

Intitulada “Relatório Sócio Econômico da pesquisa quantitativa sobre as Comunidades Negras Rurais do Sapê do Norte – ES”, a pesquisa FASE/Koinonia tinha por objetivo “realizar um amplo e detalhado levantamento da situação socioeconômica e ambiental das comunidades negras rurais de conceição da Barra e São Mateus.” Propunha-se também oferecer “qualificação a um grupo de jovens negros dessas mesmas comunidades ou ligados a elas e estabelecer bases qualificadas para a elaboração de investigações e intervenções futuras” (Koinonia, 2005: p.08). Domingas foi uma das pesquisadoras “selecionadas pela militância do Movimento Negro urbano” para as oficinas sobre “comunidades quilombolas” e “questões ambientais”. Seu estranhamento reflete um pouco os processos de constituição das identificações relativas à raça e representação no Sapê do Norte, bem como o desenvolvimento e transformação de categorias de mobilização política tais como a “comunidade”.

O processo de incorporação de novos repertórios de mobilização política se dá em torno da racialização das relações sociais em diferentes planos da construção da categoria negro e quilombola. Tal incorporação, sugere um conjunto de sinais, símbolos e falas que autorizam os agentes à posicionarem em relação à mobilização política e são objeto de disputas e estratégias distintas. Do conjunto de mobilizações que foram desenvolvidas em torno da negritude, me interessam aquelas que vão reconstituir o universo temporal e espacial da experiência quilombola, marcado por campos de intervenção complexos, atores heterogêneos e agentes que reconstróem suas inserções segundo estratégias distintas. Estes atores também remodelaram sua atuação no cenário dos movimentos sociais dada a competição no campo político. Como vimos na seção onde discuti a oscilação entre identificação fabril “trabalhador rural”, “carvoeiro” e étnica “quilombola”, a organização mediadora FASE teve um peso expressivo na reorganização dos trabalhadores em torno de projeto “carvoeiro cidadão”, que previa o controle dos meio de produção pelos “carvoeiros negros”.

A Koinonia, por sua vez era um agente das redes da Igreja Católica, antiga conhecida dos quilombolas no Sapê do Norte nos tempos das CEB's e das mobilizações da Pastoral do Negro nos idos dos anos 1980.²³ A presença das CEB's na região norte do estado foi caracterizada por Valadão (1999) como “mediadora”, pela via da criação de “políticas de identidade”, e por “trabalhar com o grupo elementos que o diferenciam de outros grupos sociais, forjar, junto ao mesmo, um conjunto de princípios e objetivos políticos que lhe dão uma auto-referência e, finalmente, atrair para o mesmo legitimidade e reconhecimento público” (Idem: 80). A homogeneização desta “políticas de identidade” não correspondeu à manutenção das bordas bem definidas para as categorias que não se encaixavam neste modelo de mobilização e identificação. Baseadas na necessidade do “reconhecimento público”, elas mantiveram acesas e distantes outras identificações conflitivas e errantes, que não se encaixavam na hegemonia em curso. A pesquisa também teve como consequência destacar um determinado grupo que se empenhou em transformar os planos locais de seus saberes nas condições sociais de enunciação de sua representatividade política, o que os levou a apresentar e disputar sua visão de mundo com os saberes menos bem posicionados na definição da luta.

A pesquisa FASE/Koinonia reintroduz temas na pauta de mobilização política do movimento negro em São Mateus e Conceição da Barra, como os debates e inserções do GRUCON nas redes de militância pela “consciência dos direitos dos negros”. A pesquisa também introduziu instrumen-

²³ Como definida em sua atuação institucional “KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço foi fundada em 1994 como afirmação da vocação diaconal da comunidade ecumênica que constituiu sua Assembléia de Associados, representantes de mais de duas décadas de luta pela democracia e de afirmação dos valores do movimento ecumênico no Brasil. Suas intenções fundantes foram: a continuidade da tradição ecumênica da prestação de serviços a comunidades locais e ao movimento social, bem como às igrejas.” (www.koinonia.org).

talmente o tema dos quilombos pela via do direito à terra, associando-o à discussão que se desenvolvia então em torno do Artigo 68 da Constituição Federal e de uma imagem geral do que eram as “comunidades negras rurais”, os regimes de propriedade e transmissão da terra e, no caso do Sapê do Norte a construção da imagem da “tradicionalidade”. Neste momento a parafernália ligada aos processos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas não estava consolidada no âmbito federal, e vigorava ainda a incipiente “certidão de auto-declaração” dada pela FCP, mas que não era reconhecida nos cartórios locais e não provocavam nenhum efeito sobre os direitos nas comunidades. Mas, um aspecto que me interessa diretamente aqui é que também se consolidam, de certa maneira, uma versão consagrada sobre a “história do Sapê do Norte”, calcada nos “saberes locais” e na organização de determinados conteúdos em torno da reconstrução mnemônica do território. Afinal, qual é o território onde estão as coisas, as memórias, os quilombolas e os seus representantes?

Esta versão consagrada foi construída e compartilhada por vários agentes e teve no espaço institucional da pesquisa, o ponto de convergência de diferentes gerações que militavam pela “questão do negro” em São Mateus e Conceição da Barra. Ao considerar a experiência de representação pela qual havia passado Domingos Firmiano na CPI da Aracruz e as marchas de Zumbi anos antes, podemos considerar em curso a redefinição do campo de atuação de vários agentes para a organização da autonomia do campo quilombola. Estes atores se tornarão parceiros e fonte de recursos para a mobilização política em direção à inclusão na agenda de pleitos pelos direitos, fossem as políticas governamentais de identificação e delimitação ou aquelas ligadas às agências de Estado administradoras de benefícios como Bolsa Família, Crédito agrícola ou Cesta de Alimentos.

Esta conjuntura representou um momento de ascensão de novos atores que produziram novas interações com o processo jurídico relativo à identificação pública dos quilombolas e reconhecimento de seus direitos. Estes encontros os habilitaram a manusear uma série de linguagens em gestação nos quadros das agências de governo e que emergiram com novos emblemas tais como: “terras coletivas”, “terras tradicionalmente ocupadas”, “quilombos”, “território”, “identidade”, “direitos”. Quanto melhor conduzissem suas falas em termos dos direitos quilombolas, mais próximos dos planos de mediação com tais agências. Neste sentido o fluxo da produção do agente envolvia aqueles saberes reconhecidos pelos profissionais das agências. No plano local eles eram utilizados como capital social pelos agentes quilombolas na produção de seus capitais de distinção tanto em relação ao campo político do qual fazem parte, quanto dos Outros dos quilombolas: fazendeiros, a firma, o Ministério Público e o governo estadual.

Esta versão fluía, por exemplo, nas palestras dadas por Domingos dos Santos em ocasiões de “representação” nas reuniões e encontros do GRUCON. Ela é composta de uma perspectiva de sua biografia familiar e que evocava a rede de parentes em torno da expulsão de suas terras e dos percalços na Favela do Pé Sujo, em São Mateus. De narrativa oral, que comporta muitas bordas extras contadas com detalhes em diferentes ocasiões, ela adquiriu a forma escrita como a história incorporada dos porta-vozes que o próprio movimento negro contava sobre si. Por caminhos estratégicos, a versão dos “vencidos”, fora superada por uma “versão própria do movimento”, como me disse Domingos dos Santos. Esta versão consagrada, intitulada no projeto FASE/KOINONIA “contexto e problemática” se consolidou com a seguinte redação

Até a década de 1970, na região do Sapê do Norte, como era conhecida a região nordeste do estado do Espírito Santo – municípios de Conceição da Barra e São Mateus – existiam cerca de 10 mil famílias negras rurais, reunidas em aproximadamente 100 comunidades. Hoje, restam apenas cerca de 1.500 famílias negras rurais, reunidas em 20 comunidades, que vêm resistindo a todo tipo de pressão para manterem suas minúsculas propriedades e sua cultura.

A região do Sapê do norte foi historicamente habitada por negros. Para lá aconteceram negros libertos e fugidos ainda durante o regime de escravidão, formando núcleos de resistência que se assemelhavam ou, de fato, eram considerados como “quilombos” pelas autoridades locais.

Mesmo depois da abolição, em 1888, tais núcleos continuaram significando uma viva resistência à ordem vigente. Rico em recursos naturais, esse trecho da Mata Atlântica é recortado por centenas de córregos e rios que o tornam um terreno de difícil acesso, permanecendo, por isso, à margem do desenvolvimento econômico do estado e mesmo dos municípios. Este estado de coisas permitiu que aqueles agrupamentos de camponeses-pescadores negros, formados no processo de libertação, mantivessem uma autonomia relativa quanto à sociedade dominante, tanto na sua forma de exploração do meio ambiente, no comércio e escambo dos gêneros produzidos, nos seus cultos religiosos, quanto na sua organização social.

A memória desse passado, expressa em narrativas sobre personagens heróicos, como o líder quilombola Benedito Meia Léguas, ou nas formas e cantos rituais de manifestações como o Ticumbi e o Reis de Boi marcam profundamente toda a região. Além disso, no plano da religiosidade popular, ainda que a Cabula e a Mesa de Santa Maria – cultos afro-brasileiros especificamente ligados ao passado escravo daquela região – tenham sofrido forte oposição da Igreja Católica, o culto a São Benedito, santo negro, mantém-se central no calendário festivo oficial, abrigado pela própria Igreja.

O ponto fundamental aqui, porém, é que essa organização social e essa memória dos negros do Sapê do Norte encontram um claro ponto de convergência e tradução material nas suas formas de organização e regulação do acesso à terra. Até meados dos anos de 1960, as posses de cada família e o território de cada comunidade nunca foram formalmente repartidos, nem mercantilizados. Por isso também, não eram regularizados, do ponto de vista da lei. Predominava a posse da terra e não a propriedade, assim como o território era demarcado mais como uma rede de sociabilidades do que como uma sucessão de fronteiras excludentes, segmentando o espaço físico. Essa marca da organização social e fundiária ainda pode ser percebida entre as comunidades remanescentes deste período, assim como por meio dos relatos dos mais velhos.

A expansão da exploração madeireira pela região em fins dos anos 60, representou, porém, uma drástica ruptura com este estado de coisas. Beneficiando-se dos incentivos fiscais que o regime militar prontamente criou para o “setor florestal” (Lei Federal nº 5.106 de 1967) e da vulnerabilidade daquele campesinato negro, que não possuía registros de suas posses, uma empresa em especial – a Aracruz Celulose S/A – tornou-se dona de uma enorme extensão das terras do Sapê do Norte. Há uma clara memória da população regional sobre alguns dos meios utilizados desde então para adquirir – por compra ou por grilagem – tais terras. Alguns deles implicando constrangimentos morais e mesmo violências físicas. O resultado desse processo foi à expulsão de milhares de famílias para as periferias das cidades vizinhas e para a capital do estado, que levou à extinção de comunidades inteiras.

Algumas dessas comunidades, porém, como dissemos, mesmo tendo suas terras reduzidas a minúsculas propriedades isoladas entre si pelos “talhões” de eucalipto, resistiram ao processo de expropriação.

A situação dessas 20 comunidades e cerca de 1.500 famílias é de grave risco social. Além de continuarem sem a devida regularização de suas posses, o que mantém vivo o risco de expropriação, elas sofrem um brutal impacto social e ambiental, por terem sido encerradas no interior do eucaliptal. A produtividade do solo vem sendo reduzida, os lençóis freáticos estão se esgotando, muitos córregos e rios já secaram inteiramente, a exposição ao agrotóxico tem levado à morte, à cegueira e a uma série de problemas de saúde que, por serem crônicos, são de difícil diagnose. Além disso, esses moradores vivem sob o constrangimento diário das milícias particulares da empresa, que regulam seu acesso aos recursos naturais que restam (Koinonia, 2005).

Esta versão condensa um tempo e espaço narrativos e pode ser ouvida em muitas memórias das “vinte comunidades” no Sapê do Norte. Se o objetivo central é a “regularização fundiária”, trata-se também de produzir a história comum que seja a um tempo verificável em cada família, em cada biografia, e permita a objetivação de um agente coletivo, os quilombolas do Sapê do Norte, em face dos demais atores como os Sem-Terra que haviam estruturado sua identificação mediante a constituição do MST. Esta versão também informará uma série de objetivações das agências de Estado sobre o sujeito de direito, tais como o INCRA, o Ministério Público, as ações ministeriais relacionadas ao processo de territorialização, bem como será acionada nos ritos públicos de consagração dos porta-vozes quilombolas. Esta é uma versão *a posteriori*, fruto do trabalho das interações com as agências, mas também o resultado das relações com os mediadores em anos anteriores. Se, para os agentes quilombolas, ela consolida a relação entre identidade e território quilombola, ela também carrega algo de passado. Mas, a relação dos quilombolas com os demais agentes no campo e como estas relações ajudaram a compor o capital militante de parte dos quilombolas em novos contextos, é meu interesse no próximo capítulo.

Capítulo 3

Não basta rezar, é preciso agir

O objetivo deste capítulo é descrever a conjuntura política de produção social dos quilombolas. Faço isto ao descrever a produção das fronteiras sociais entre eles e os demais agentes dispostos no campo social da luta pela terra. Neste trabalho de distinção, interessa compreender como os diferentes agentes tais como a Diocese de São Mateus, o MST e os próprios quilombolas produziram sua posição social.

3.1. A Igreja modernizadora e o novo camponês

Sob a ótica da Diocese de São Mateus, na década de 1970, o norte capixaba estava ameaçado pelo desenvolvimento econômico e o camponês estava na eminência de desaparecer, pois ocupava o lugar de favelado nas periferias inchadas. A reação produzida por este agente sugere que o Povo deveria ser sujeito de sua história, ao tomar para si o controle dos meios de produção. As lutas camponesas que compartilharam esta perspectiva produziram diversos atores e identidades refletidas na formação das concepções dos movimentos sociais. Paralelo a isto, os camponeses que desenvolveram ao longo dos anos uma rede social entre o campo e a cidade como forma de organização e reprodução camponesa, foram vistos como “isolados”, um eminente desastre humano, formado pela desintegração da família e da reedição da imagem dos libertos errantes no pós-abolição.²⁴

Aliado aos intelectuais de Estado, o processo de objetivação de novas identidades na Diocese de São Mateus construiu, com o auxílio da Pastoral da Terra, novas formas de pertencimento e identidades. A imagem da família camponesa foi ancorada na comunidade como unidade política de intervenção e mediação e colocou a liturgia católica da “conscientização” no centro da expressão religiosa e transformação social. Os conflitos, base para a construção da oposição nós/eles, traduzi-

²⁴ A produção intelectual é marcada neste início dos anos 1980 por publicações que são verdadeiros manuais como a “Teologia da Terra” (Souza, & Caravias, 1988), que definem os cenários políticos de transformação do campesinato da América Latina tais como “as culturas populares e a terra”, “a terra na bíblia”. Há, nesta publicação específica, a orientação clara dos sindicatos como “extensões do Estado” e que o MST é um agente “autônomo” de representação dos camponeses sem terra.

ram-se como a expulsão dos camponeses mediante o avanço das monoculturas, e estabeleceu a oposição dualista entre o capitalismo e as formas de produtivas camponesas. Tais conflitos foram disciplinados pela agência pastoral por meio de mediações junto aos demais agentes do governo do estado, ao acomodar os conflitos dos trabalhadores no campo e “trabalhando as identidades dos negros” para reintegrá-los à sua cultura, valorizando assim, sua autoestima.

Para realizar esta análise dos agentes e das categorias de produção das identificações quilombolas, utilizo a pesquisa da professora Vanda Valadão da Universidade Federal do Espírito Santo sobre a constituição do MST (Valadão, 1999). Sua atuação como intelectual e militante pela Reforma Agrária, são, neste sentido pontos de vista privilegiados. Paralelo ao trabalho de Valadão recorro às entrevistas com os quilombolas e agentes do movimento negro em São Mateus em diferentes períodos e perspectivas de atuação. A leitura deste material foi fundamental porque, comparado às entrevistas com os quilombolas, pude desconstruir a imagem centralizada no MST sobre os “conflitos no campo” e perceber as bordas e regiões cinzentas disputadas por aqueles que produziram outras formas de identificação. A leitura deste material favoreceu também compreender a agência dos militantes negros nos contextos de conflito das identidades no campo.

Delimito nesta bibliografia sobre a formação do MST, as estratégias dos atores na organização de suas diferenças sociais, e descrevo o posicionamento, os contextos nos quais eles se inserem, bem como as categorias de identificação por eles acionadas. Enquanto analiso a agência do MST, busco retomar uma biografia militante neste período e compreender como os critérios de pertencimentos são objeto de produção de novos atores e disputas por espaço político. A negritude aparece aí em termos de pertencimento e categoria de mobilização, bem como inscrição de distinção entre grupos. Desta bibliografia, pretendi fazer uma leitura de segunda mão, ao considerar que os temas e as preocupações da bibliografia, partem do princípio de di-visão social presentes no norte capixaba entre os movimentos sociais entre as décadas de 1970 e 1990.

O Sr. Silvio dos Santos, é “nascido e criado” em São Mateus. Ele esteve nas duas frentes de expansão da Pastoral religiosa, e atuou na “organização dos trabalhadores” e dos “negros” em São Mateus. Segundo sua biografia, ele sempre esteve afeito ao “trabalho político”, espaço que tomou sua vida inteira. Após vários desencontros, finalmente pudemos conversar na sede da Prefeitura de São Mateus, onde, no momento da entrevista, era Chefe de Gabinete, resultado da coligação petista que elegeu o prefeito do Partido Socialista Brasileiro [PSB]. Ele estava preocupado com sua recente expulsão do partido, acusado de não favorecer o diretório nas negociações do novo secretariado. O movimento quilombola emitiu vários comentários em que o defende como “liderança negra” do norte capixaba, e deixou um pouco de lado às críticas à sua condução no gabinete como “aparelha-

da”, ao acusar a expulsão como manifestação racista. A entrevista finalmente não versou sobre esta expulsão, mas sobre como ele “construiu seu nome” na cidade a partir das décadas de militância nos movimentos sociais.

Ele recorda que a criação do Partido dos Trabalhadores esteve associada a este clima de “participação” de novas elites políticas na cidade que buscavam competir com aquelas elites, definida por ele como “famílias tradicionais” de São Mateus. Em matéria publicada em 1985 a Central Única dos Trabalhadores e Sindicato dos trabalhadores Rurais de São Mateus [STRSM] fizeram uma greve que mobilizou dois mil trabalhadores das empreiteiras do eucalipto e cana. Segundo a matéria eles buscam direitos trabalhistas como plano de saúde e 40h semanais (TC, 24/05/1985). O STRSM considerou a greve na Aracruz Florestal vitoriosa e o Sr. Silvio dos Santos, o presidente à esta época, argumenta que

Começamos a trabalhar articulando com todo mundo, tanto fazia quem trabalhava nas roças ou nas empresas. Não tinha equipamento de segurança, o pessoal andava nos carros cheios de ferramentas, veneno embolado com aquilo tudo. Nós soltamos um boletim que se chamava “O facão”. Havia muita cana porque ela estava chegando também [...] eu coloquei no jornal A Gazeta: “escravidão branca em São Mateus” (Entrevista do autor com Sr. Silvio Manoel dos Santos, São Mateus, 2011) .

A emergência destas lideranças reconhecidas e que se auto-identificavam como negros foi marcada pelo debate sobre a gestão política da cidade e do campo e se acirrou ao ponto do prefeito Amocim Leite pronunciar-se publicamente na década de 1980 sobre os ataques que sofrera “por ser negro” e “trabalhar pelos pobres”. Ao inaugurar o teatro do município, um casarão ainda por ser reformado no Porto, Amocim declara “Vou reformar o teatro para uso democrático porque sou prefeito dos pobres e não de elite.. muita gente não gosta do prefeito porque ele é preto”(TC, 24/05/1985). O jornal procura demonstrar que o prefeito aproveitou o clima da noite cultural: “A presença do negro”, para exortar suas qualidades. Segundo a matéria, ele conclamou o fim da discriminação ao indicar que a procuradoria pública, por ele criada, já havia atendido mais de cem casos em apenas um mês e rematou: “é por isso que o prefeito não presta, porque ajuda o pequeno a se defender do grande”(Idem).

A matéria transcreve outra fala do prefeito ao dizer que “até bem pouco tempo atrás prevaleciam em São Mateus o regime escravocrata, onde o trabalhador e seus filhos só tinham um direito: trabalhar e mais nada”. Segundo outra matéria ele mencionou o Departamento Municipal de Agricultura que procura ajudar “os mini e pequenos proprietários rurais”, especialmente aqueles que “estavam ameaçados de perderem suas terras. Como foi declarado pelo ‘pequeno proprietário Domingos dos Santos’ em 1984. Para o prefeito a prefeitura teria beneficiado com 250 alqueires, pequenos

produtores “emancipando-os economicamente” para evitar a venda de terras para o grande fazendeiro (TC, 31/05/1985).

Ao lado da solução do “problema dos sem-terra” preocupava-se a Diocese de São Mateus em acomodar as relações de propriedade da emergente elite rural composta por descendentes dos imigrantes italianos que foram instalados pelos governos provinciais entre o fim do século XIX e início do XX em São Mateus, no que viria a ser o município emancipado de Nova Venécia.²⁵

Nos idos da década de 1970, a Pastoral da Terra dedicava-se a criticar o cenário de esvaziamento do meio rural através de instrumentos como as Visitas Pastorais.²⁶ Nela, já havia a preocupação em direcionar o conflito no campo como um problema humanitário universal. O foco de preocupação do bispado foi criticar o grande latifúndio do gado, do eucalipto e da cana. Os grupos classificados como “proprietários” foram exortados nas pastorais diocesanas a não venderem suas terras para não aumentar ainda mais a pobreza e a violência na cidade. Diante das transformações econômicas, era preciso resistir ao latifúndio, voltando-se para a comunidade. Mas, as transformações já estavam em curso.

Rogério Medeiros (1999), um repórter atuante na região norte do estado mostra, por exemplo, como a atividade extrativista de madeira ao longo do primeiro quartel do século XX trouxe consigo um contingente significativo de “mineiros” e “baianos” para o norte capixaba em busca de trabalho. Ferreira (2009) igualmente sugere que a migração corresponde à expropriação fundiária em torno de processos extrativistas e posteriormente, empreendimentos agroindustriais. Estas concessões estaduais ampliaram a exploração de madeira e mantiveram o controle da terra nas mãos das “famílias tradicionais”. As entrevistas com os quilombolas mais velhos mostram como à esta atividade se sobrepôs, em uma década, o reflorestamento com eucalipto e cana-de-açúcar, empregando, em sua etapa de implantação, a mão de obra disponível. Na segunda etapa, marcada pela mecanização da produção, o decréscimo de trabalhadores nas plantações de eucalipto levou à demissões maciças por parte das empreiteiras.

²⁵ O censo do governo realizado em 1920 mostra, em São Mateus, o grande número de proprietários com sobrenome italiano.

²⁶ As Visitações não eram fenômeno novo na região e vários relatos de padres mostram esta disseminada prática que visa, dentre outras coisas tomar conhecimento dos negócios da empresa religiosa e controlar, via censo familiar, a adesão à família monogâmica e os sacramentos (Coutinho, D. José Caetano da Silva. O Espírito Santo em princípios do século XIX; D. Pedro Maria de Lacerda. Diários das Visitas Pastorais de 1880 e 1886 à Província do Espírito Santo. Disponíveis em www.estacaocapixaba.com.br/ acessado em maio de 2010. O foco da Visitação feita pelo padre Aldo retomou alguns significados classificados como a desordem social na qual se encontravam os camponeses desamparados e que precisavam do concurso dos responsáveis.

Duas explicações se combinam para justificar a mudança demográfica da relação entre campo e cidade em São Mateus neste momento. A primeira delas considera que aumentou a entrada de trabalhadores de Minas Gerais e Bahia e a outra que a população rural de São Mateus mudou-se para o centro urbano porque foi expulsa de suas posses ou vendeu sua propriedade. Ao lado da segunda explicação sobre o decréscimo demográfico como evento histórico que os levou à mobilização política, estão as narrativas dos quilombolas que identificam a perda de suas terras em face da instalação do eucalipto e da cana. Foi o “tempo em que chegou tudo aqui em São Mateus”, diz o Sr. Silvio.

Chegou a comunidade [CEB's], chegou o asfalto [BR101], chegou o reflorestamento com o eucalipto, chegou a favela [Pé-Sujo], chegou tudo naquele ano. O que aconteceu? A reflorestadora chegou dizendo que tinham que reflorestar quinze quilômetros de um lado e do outro da BR. Você já pensou? Naquela região não ia ficar ninguém! Não expulsaram nós, mas do ponto de vista psicológico. Colocaram aqueles tratorzão para arrebentar tudo aquilo de maneira. Ou você vendia ou perdia a terra, esse era o dizer (Entrevista do autor com o Sr. Silvio dos Santos. São Mateus, 2011).

Embora seja necessário fazer uma comparação entre São Mateus e Conceição da Barra, para distinguir as duas realidades, os quilombolas, quando olham, para o Sapê do Norte veem uma realidade geográfica unificada por outros critérios de pertencimento, como estes eventos citados acima. O cenário de mobilização das identificações quilombolas construiu o Sapê do Norte como um território de singularização e pertencimento que procurou reorientar a hegemonia das explicações que sobre as populações negras no campo. É preciso lembrar que até os trabalhos de Oliveira (1998) a imagem geral encontrada na literatura sobre a população negra associava-a aos escravos, sem deter-se na transposição dos conflitos para o período pós-abolição, senão como sobrevivência de práticas exóticas e míticas. Aguiar (1995), quem mais escreveu sobre a região sob este viés, mantém uma prosa romântica dos quilombos, vistos como um evento conflituoso do passado colonial. Outros autores se dedicavam à uma escrita que definiu a presença negra na região como um sinal do atraso colonial enquanto apontavam a imigração italiana como a saída ao desenvolvimento da região (Nardoto e Lima, 1999).

Se olharmos para o conteúdo destas duas explicações, perceberemos que há de um lado a construção do Outro pela via da migração e, de outro lado, o Outro é aquele que não conseguiu se adaptar às novas condições do capital e encontrou o caminho mais curto para a cidade vendendo suas posses de terra. Nos dois casos, com as diferenças que lhe são próprias, a figura do trabalhador pobre e sem esperança, é central na produção da justificativa da alteração das relações no campo. Central também são aqueles responsáveis pela apresentação desta condição como espaço do exercí-

cio intervenção pastoral. Contra esta condição serão erguidas novas explicações e práticas de assistencialismo que procuraram reintegrá-los à vida social pela via da ação política e de práticas de integração no mundo camponês.

Estas práticas consolidaram a crença no papel da Diocese de São Mateus para os movimentos sociais, observável em várias análises sobre o meio rural capixaba e nas mediações exercidas pelos quilombolas. O camponês, agente histórico unificado, foi inventado e compartilhado por diferentes atores e tratados em diferentes campos de intervenção como um problema geral.

A Diocese de São Mateus procurou acomodar-se ao jogo de tensões dos novos atores políticos que se apresentavam, mantendo o equilíbrio entre a mensagem religiosa e o controle das relações sociais no bispado da Diocese de São Mateus. O governo do estado procurou, por outro lado, uma solução que coubesse na manutenção das elites agrárias mateenses, ao acomodar os conflitos por terra alojando-os no erário público pela via da compra de terras. De 1984 a 1989 quinze assentamentos em terras compradas pelo governo do estado, assentaram pouco mais de 350 famílias em lotes com em média 200 hectares (Valadão, 1999), o que levou a várias críticas à esta forma de resolver o problema.

Em abril de 1985, durante a visita do Governador Gerson Camata aos municípios do interior capixaba, Dom Aldo, Bispo de São Mateus, elogiou o programa de assentamento de lavradores que deu a terra à 52 famílias na região a partir de compra de terras por parte do governo. Este era o caminho escolhido pela pastoral diocesana para contornar os inúmeros conflitos violentos por terra, pois criticava abertamente as “invasões de propriedades” dos seus “legítimos donos”.

No mesmo ano, durante a pregação do “senhor morto” na Sexta Feira da Paixão, outras opiniões entravam em choque com o Bispo. Na pregação, o conteúdo empregado por um padre de São Mateus provocou a comoção de pequenos empresários presentes, o que levou à reclamações públicas. Segundo uma das dezenas de cartas enviadas à redação da Tribuna do Cricaré, o padre estaria “provocando o desentendimento entre as classes sociais”. Um “empresário rural”, por exemplo, questiona a pregação que culpa os empresários por terem “tomado as terras dos colonos”. Na carta que enviou à Tribuna do Cricaré disse que as pessoas venderam suas terras por espontânea vontade para irem para a cidade educarem seus filhos, que o eucalipto e a cana dão muitos empregos e que uma pesquisa deveria ser feita para saber quantos daqueles que reclamam terra tem uma “horta de cheiro verde no fundo de casa” (TC, 20/04/1985).

Uma igreja dividida por grupos de interesse demonstra que sua capilaridade também comportava tensões e movimentos para fora do centro de controle do bispado. De um lado, a pastoral

religiosa buscava mais membros pela via da implantação de “comunidades” nos sítios dos quilombolas ou nas favelas ocupadas por eles com o “êxodo rural”. Por outro lado, estas comunidades abrigaram as Comunidades Eclesiais de Base, espaço no qual as relações de força encontraram outros caminhos de expressão dos conflitos identificados pelos quilombolas como “raciais”, o que reequilibrou o jogo de forças naquele momento. O Sr. Silvio narra como o antigo “córrego preto” se transformou em “comunidade Divino Espírito Santo”.

Eu não posso deixar de dizer que minha formação foi dentro da Igreja. Eu venho de Igreja, trabalho em Igreja, mas quando precisa eu critico a Igreja. Em 1970 nós não tínhamos comunidade, nós não tínhamos nada e apareceu esta questão da CEB's. Então, os padres foram na comunidade e tentaram fazer uma reunião, empolgaram e fizeram uma missa. Eles estavam atrás da folia de Reis porque não conheciam e a Folia de Reis de nossa comunidade é muito boa.²⁷[...] O padre foi nesta escolinha neste dia e deu muita gente. Ele resolveu então rezar uma missa. E este era dia de Pentecostes. Depois da missa o padre deu uma de cima para baixo e ditou umas regras, como criar uma comunidade. Nós não estávamos entendendo nada. Ele criou uma liderança, colocou minha irmã como coordenadora e eu como coordenador de jovens, mas eu não estava entendendo nada! Eu não queria, mas ele forçou a barra até.. E agora, como vai ser o nome da comunidade? E ele: “Já que é Pentecostes, coloca o nome de Espírito Santo.” – Vai, deixa cair este troço mesmo! Daí, a gente começou a fazer uns cursos por aqui. E, moral da história, não paramos mais! (Entrevista do autor com Sr. Silvio, Idem).

Houtzager (2004), avalia o papel modernizador da Igreja Católica diante da Ditadura Militar e considera que a ela serviu de “incubadora institucional para a ala popular”. Entre 1975 e 1984 ela é vista como “setor democrático” e uma oposição ao regime autoritário tanto no meio rural quanto urbano. Segundo o autor, a inserção da Igreja como ator neste momento foi marcada pela ruptura da relação entre “patrão e cliente e por meio do qual ativistas locais católicos e o clero podiam mobilizar um significativo número de pessoas.” (Idem, p.194). Estas análises tendem a ver a Igreja como um agente modernizador e uma saída às situações de autoritarismo político, que conduziram forças tímidas para Democracia.

Contudo, como os agentes, objeto da intervenção desta modernização, se posicionavam neste contexto? Quais identidades eram produzidas e ou esquecidas pelo poder da enunciação do conflito? Havia margens não tocadas por esta agência? Supor que havia em jogo apenas um caminho à estes atores, a modernização, seria um equívoco. Supor que todos os envolvidos identificaram-se com o projeto comunitário da igreja também pode ser questionado. A adesão ao horizonte de mobi-

²⁷ Na seção onde apresento o GRUCON, discuto como o “trabalho de conscientização” imaginado pela pastoral do negro se propunha a “resgatar as tradições culturais dos negros de São Mateus elegendo-os como fonte de mediação com a liturgia católica. Foi criado pouco depois destes eventos o Grupo Afrocultural de São Benedito que ensaiava bandas de Congos antigas na cidade.

lização da igreja poderia significar abrir mão de outras conquistas no cenário de São Mateus e Conceição da Barra, dadas antes da intervenção pastoral.

Para os quilombolas, a manutenção de suas posses em meio à expropriação fundiária é vista ainda hoje como uma vitória. Em meio à resistência e a definição de estratégias de manutenção das propriedades, vários espaços foram negociados, para criar rotinas, percursos e trajetos que foram compartilhados em espaços rituais como os “encontros” promovidos pelas pastorais da terra e pelo GRUCON, como vimos. Trata-se agora de compreender por meio de quais categorias o projeto da pastoral religiosa foi parte das condições sociais que definiu novos agentes, situações de mobilização e ao mesmo tempo, como produziram novas fronteiras sociais.

O sucesso desta presença da pastoral religiosa se deveu à capacidade de criar categorias que englobavam experiências distintas do campesinato na linguagem dos direitos. As categorias de “pequenos proprietários” e “meeiros”, que são produzidas ao longo de um processo de pastoral religiosa que demonstra habilidade em “adicionar novo conteúdo a identidades preexistentes em comunidades rurais”, e expandir o conceito de classe em categorias mais abrangentes como “pobres, oprimidos, e o povo trabalhador” (Houtzager, 2004:196). Trata-se aqui de retomar este processo, e proceder a releitura da produção das fronteiras sociais e étnicas, para desnaturalizar a unidade na luta e perceber nela diferentes planos de conflituosidade.

Este trabalho faz convergir, ainda que de maneira não evidente, a perspectiva econômica estrito senso das agências de Estado e o que vou chamar aqui de visão humanista da pastoral religiosa. A idéia de um mundo tradicional, povoado por famílias de camponeses vivendo do suor de seu trabalho, é corrente na construção do agente universal camponês que, no norte do estado, será classificado como “trabalhador rural” e, depois, “sem-terra”.

O responsável pela construção deste agente coletivo pode ser visto com a reunião de grupos interessados em reverter os danos causados pelos projetos modernizadores, mas também correspondem à transformações de agentes e seus discursos sobre o meio rural. Veremos que o trabalho de Valadão se dedica a identificar a Igreja Católica como um “mediador” central no processo de singularização das lutas camponesas e promoção de um campo de intervenção de outros agentes, mas não percebemos, no trabalho de mobilização, a própria objetivação deste mediador e suas diferenças, visto como um agente sem historicidade própria e unificado. A Igreja tem uma posição diante dos conflitos e dos agentes, muitas vezes desconsideradas como um dos elementos necessários à construção das condições de possibilidade de existência do agente Sem-Terra. Para os “trabalhadores rurais” das campanhas pela terra, suas agências como as CEB’s e a CPT aparecem como agentes

modernos que incorporam à luta pela terra sua visão de mundo do camponês e produzem uma afinidade eletiva entre a mensagem religiosa e ação política. Valadão destaca este momento em seu trabalho classificando-o como um “encontro de subjetividades” e uma forma de “tomada de consciência” por parte de agentes à esmo, e vagavam após a expulsão do campo.

Esta imagem do camponês é uma produção política e identitária poderosa que tem dois aspectos não explicitados. Em primeiro lugar, se por um lado levou um contingente expressivo de pessoas à “conquistarem sua terra”, por outros, foi também um instrumento de produção de fronteiras culturais à projetos de outros grupos que, embora passassem pelas mesmas situações no campo, permaneceram fora do projeto de Reforma Agrária pois não eram aliados às categorias de mobilização dos mediadores. Em segundo lugar, o crescimento da Igreja Católica a partir de sua hegemonia política e religiosa guarda relação com a ampliação da atuação de suas agências nas esferas de organização das lutas camponesas e mediação com as agência do Estado que desenvolveram programas de assistencialismo ao mesmo tempo que, em outras esferas, ampliavam o disciplinamento do acesso à terra.²⁸

Ou seja, ao lado da produção do agente político trabalhador rural e posteriormente sem-terra produziu-se também um perspectiva particular da organização social deste camponês, centrado nos “valores da família”, na definição da “comunidade” como centro político da vida social. A definição destas unidades de intervenção e singularização da vida camponesa parece ser o caminho que levou do “trabalhador rural” excluído e marginalizado por sua incapacidade de “ler” os novos códigos da agricultura moderna, ao camponês apto à integrar-se ao associativismo e a inserção na moderna agricultura. A proposta de reconstruir o mundo camponês destruído requereu um trabalho político e pastoral que produziu um novo horizonte para o camponês, sua família e sua comunidade.

3.2. O norte negro

Mas este projeto de reorganização do mundo camponês e da pastoral das consciências, não conseguiu as mesmas adesões em todo o lugar. Talvez, se lembrarmos o argumento central de Valadão, “porque as subjetividades não se encontraram”? Haviam outras práticas permeadas por outras formas de consciência, mais fugidias, menos disciplinadas? Em algumas situações ela encontra um tipo de espelho que acusa e relembra constantemente o papel da Igreja em outros momentos e em relação a outros grupos como os quilombolas. As visitas pastorais, a descaracterização pública dos

²⁸ Na edição comemorativa da Diocese de São Mateus, que abrangia naquele momento todos os 15 municípios do norte capixaba perfazendo um total de 16 paróquias e 610 Comunidades Eclesiais de Base. São Mateus, a maior em números, aparece com 82 CEB's (TC, 31/07/1993).

cultos de possessão e a atribuição de uma identidade social “desorganizada”, perpassam as memórias dos quilombolas e mesmo hoje são observadas nos discursos contrários à titulação quilombola, e os acusam de promoverem a segregação racial, onde reina a paz no campo.

A presença da população negra e sua inscrição no rol de mobilização política em diferentes momentos da história de São Mateus suscita a construção de imagens de destruição da comunidade imaginada pela pastoral religiosa. A trajetória de aquilombamentos relatados ao longo do século XIX, as ameaças de fugas em massa durante as comemorações católicas, e um sem número de eventos ligados à resistência cotidiana, os pequenos golpes nos poderes locais, ficam relegados como a história superada do município. Ou seja, eram parte do processo de degradação das condições de constituição da comunidade rural que deveria ser esquecido. As declarações públicas da Diocese refletem esta posição quando querem sublinhar o papel modernizador do modelo camponês que se disputava, seja pela defesa da “integração radical e urgente entre brancos e pretos” (A Gazeta, 5/12/1986), ou manifestando-se contra a titulação quilombola por entender que isto representaria a volta ao passado escravista.

Desde a perseguição das Cabulas e dos Cabuleiros ao longo da primeira metade do século XX, da caracterização do “povo do norte” como um “povo perigoso” - referência ao feitiço -, ou a imagem do “sertão” despovoado e perigoso, as narrativas retomam sempre um mundo em desordem que se deve temer e ao mesmo tempo combater pelo disciplinamento.²⁹ Estes combates saem muitas vezes do plano do relato histórico e ressurgem na vida pública cotidiana, como por exemplo os eventos que se tornaram comuns nos quinhentos anos do descobrimento do Brasil. É singular a expressão da Diocese de São Mateus diante dos negros. Na edição paga da Tribuna do Cricaré podemos ler o apelo do bispo Aldo Gerna.

Pesam sobre nós a multidão de crimes que acompanharam a história da escravidão dos negros trazidos da África até nossas terras brasileiras e mateenses (...).Vós, que de tantos males e tragédias, carregais ainda os fardos e conseqüências, saibais nos entender. Somos conscientes de não sermos responsáveis diretos dos erros de nossos antepassados. Nós somos descendentes da raça que escravizou a sua raça (...) que este lugar de dor e lágrimas seja a praça da liberdade e do convívio por nos termos descobertos irmãos..” (Porto de São Mateus, 13 de maio de 2000. In: TC, 16/05/2000).

Publicado no dia 13 de maio, o texto teve algum efeito paliativo, como uma forma de assunção da culpa, como lembram os quilombolas católicos. Mas, para os demais atores, como o GRUCON, que também disputavam a memória da escravização, a data escolhida foi um afronto à luta política dos movimentos negros de São Mateus que haviam aderido desde os anos 1980 ao 20

²⁹ Autorizações para realização de “ladainhas africanas” são solicitadas até fins dos anos 1980, como aquele em Gonzaga faria, delegada de Conceição da Barra, autoriza a Sra. Aurora Deolinda da Conceição abril de 1955 a rezar suas ladainhas no horário permitido pela lei.

de novembro como data correspondente às memórias e às lutas contra o racismo e a discriminação (TC, 31/3/1985). O pedido de perdão público da Igreja Católica, uma prática que se espalhou pelas igrejas em todo o mundo, mantinha a visão racializada da sociedade. Ela também desobrigava a sociedade contemporânea de iniciativas concretas de reparação, bem como, do reconhecimento dos conflitos em decorrência da escravização.³⁰

A insurgência de memórias concorrentes dos que carregavam “ainda os fardos e consequências” transbordavam dos espaços centrais da Diocese de São Mateus. Enquanto a favela do Pé-Sujo foi o palco de emergência da negritude em termos da reconstrução de vínculos entre as gerações e a cultura negra do Jongo, os esforços de mobilização da CPT definiam outros rumos e significados para a mobilização dos “trabalhadores sem-terra”. Neste sentido, o conflito pode ser visto como uma expressão dos diferentes projetos em disputa na cidade e que organizava as diferenças em fronteiras sociais. Estes projetos produziram cenários diferentes e agentes diferentes segundo a perspectiva adotada. Enquanto a cena “cultural afro” fluiu pelas mãos dos movimentos sociais negros como o GRUCON, Associação Afro-Cultural Benedito Meia Léguas e o CECUNES, a luta dos sem-terra fluiu pelas mãos da CPT, MST, CEB’s. Ambos desenvolviam suas intervenções com base na categoria “conscientizar”, embora pretendessem objetivos distintos, ainda que a “conscientização” fosse parte do projeto de práxis da leitura política de setores marxistas da igreja (Houtzager, 2005:197). O conjunto de mediadores ligados à Igreja considerava a “conscientização” como um plano divino/humano ligado à realização plena do ser humano, fase necessária à superação da desigualdade e ascensão espiritual.

Do que se pode apreender da “conscientização” proposta e desenvolvida entre os agentes negros, eles procurarão compreendê-la em um primeiro momento como uma reescritura do negro na história social da igreja. Ou seja, em meio à mitologia bíblica e a estrutura organizacional da igreja, procurava-se determinar qual a “inserção do negro” no conjunto de imagens e símbolos usados na pastoral religiosa. O afrocentrismo dos agentes negros dedicavam-se a criar “liturgias africanas” e afirmarem as diferenças em relação ao modo de vida camponês dos descendentes de italianos que dominavam a Diocese de São Mateus.

Esta primeira objetivação do conflito será repostas anos depois com a definição da centralidade da cultura negra no processo de “conscientização”. Neste sentido, a nova militância procurou se separar do pensamento católico da universalidade humana e se concentrar no processo de exclusão do negro na sociedade. Tratava-se de uma semântica de reconstrução do passado, projetando-o

³⁰ Intitulado “Memória e Reconciliação: a Igreja e as Culpas do Passado”, o documento, publicado no ano de 2000, relaciona uma longa lista de povos prejudicados pela ação religiosa da Igreja Católica.

como arma ideológica no presente. Tratava-se de retomar, singularizar e recriar uma estética própria da presença negra na cidade. Este processo teve como um de seus pilares o “retorno às roças” com o duplo objetivo de “voltar às origens” e dela produzir um novo lugar no plano dos conflitos existentes. Neste sentido, os quilombolas ligados a este empreendimento se converteram em agentes mediadores que se encontravam no meio do caminho entre representar e apresentar-se como negros. Seu trabalho foi a um tempo de traduzir e imaginar a cultura negra do Sapê do Norte pela reorganização do seu pertencimento ao conjunto de mediações, conflitos e soluções da história quilombola. Se a ruptura entre os trabalhadores rurais e a terra serviu aos mediadores religiosos como justificativa de mobilização dos Sem-Terra, para os mediadores negros, a luta quilombola seria objeto de recomposição e continuidade no tempo e no espaço, ao denunciar outras condições de exclusão. Mas, havia pouco ou nenhum consenso neste assunto.

Tratava-se de imaginar os contextos da luta na linha de continuidade com episódios distintos em cada momento da história. Enquanto o Outro dos “sem-terra” era definido pelas agências de mediação como o processo modernizador no campo e a consolidação do latifúndio que expropriou os trabalhadores dos meios de produção econômica, para os agentes negros, o Outro era e é composto pela sociedade mateense que os expropriou dos meios de produção econômica e cultural dada sua condição racial em diferentes momentos da história: em primeiro lugar a sociedade colonial portuguesa, baseada na distinção pelos títulos e em segundo lugar a emergência de uma nova elite no pós-abolição, descendente dos imigrantes italianos, beneficiados pelas políticas de assentamento e financiamento público.

A busca pela “consciência” aproximou, afastou, singularizou e em alguns casos opôs os agentes mediadores. Para os Sem-Terra a busca da conscientização representou o seu reposicionamento no jogo de forças do capital que os levou da situação de expropriação à integração no mercado. Para os negros, a primeira etapa “cultural” da conscientização apontava na direção da valorização da religiosidade afrodescendente ao ponto de ela ser incorporada na liturgia católica através daquilo que esta classificava como “inculturação”.

O fato de muitos quilombolas manterem suas posses e propriedades na família foi um dos fatores que segmentaram as agendas de mobilização no Sapê do Norte. Os quilombolas não se consideram Sem-Terra. Pelo contrário, eles reivindicam as terras ancestrais que foram expropriadas pelo latifúndio e o agronegócio ou pelas elites locais. Em muitos casos, a posse é comprovada com as memórias da ocupação e, em outros casos, com a memória do processo de expropriação. No caso da propriedade dos negros, muitos conflitos foram verificados com vizinhos que “não sabiam conviver em comunidade”.

3.3. Novos contextos, velhos agentes

Como princípio de di-visão de mundo político da mobilização camponesa capixaba, Valadão compara as “regiões” sul, norte e central e mostra que o maior ou menos nível de conflituosidade no campo deveu-se ao projeto de ocupação promovido pelo estado em consonância com as “estratégias das elites”. A leitura que associa os “vazios demográficos” e as “terras incultas” às iniciativas dos desbravadores é descrita tanto em relação ao sul, que conheceu o café e a propriedade privada mais cedo, quanto o norte, onde vigoraram conflitos entre indígenas até finais do século XIX. A tese do isolamento do norte, que apenas em 1928 foi devidamente povoado pela crise do sul deveu-se, segundo a autora: a) crescimento populacional do sul: b) baixa produtividade da empresa familiar e c) construção da ponte sobre o Rio Doce (Idem, 40).

Ao apontar as “estratégias das elites” como a erradicação dos cafezais que impulsionaram a indústria, a autora denuncia que estas elites eram “pouco organizadas” e que “coube ao estado a iniciativa de ser o ator principal desse projeto e dessas aspirações” que levou a erradicação de 235 milhões de pés de café, que equivaleram a liberar 293 mil hectares de terras (Idem, 48-9). Em “a produção do sobranter”, a autora mostra como a mecanização do campo produziu expansão do assalariamento, a expropriação do trabalhador e a desruralização do trabalhador agrícola e o êxodo rural. Esta população formou uma “superpopulação relativa para as necessidades do capital – industrial e agrário” (Idem: 70).

Ao discutir a definição da “luta pela terra” através da mediação e do conflito, Valadão mostra que os debates constituintes de 1988 serviram de marco para a construção de uma “percepção de si mesmo”, mas também de desencanto do recém criado MST com relação às políticas de Reforma Agrária. Ela busca compreender como se forjou “um coletivo de pessoas que se identifique pela soma de características comuns de vida e de trabalho, pela igual situação de expropriação e subordinação econômica e política, parece ter sido o ponto de partida da maioria dos movimentos sociais que surgiram nas duas últimas décadas” (Idem, p. 70-80). A autora também busca compreender como determinados “agentes mediadores da luta pela terra souberam valorizar, articular e implementar uma pedagogia própria para a formação e transformação do trabalhador rural em agente coletivo portador de direitos” (Idem, p. 79). Dentre estes mediadores estão a Comissão Pastoral da terra [CPT] as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s), os Sindicatos Rurais e o Movimento dos Trabalhadores Sem-terra [MST].

Nestes relatos, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus, serviu de fonte para a um cisma de categorias de trabalhadores a partir de identificações políticas distintas. Embora as experiências “comuns” dos trabalhadores informassem as suas trajetórias, como nota a autora, trata-se de considerar a manutenção das diferenças sociais na definição de ações e identificações. Embora todos fossem considerados pelos “mediadores” como expropriados da terra, restou-lhes ainda alguma margem de manobra de suas agências que serviu de rótulo – mais cedo ou mais tarde – de “traidores” do MST. Dentre estes traidores, os “pequenos proprietários”, organizados em torno do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus se destacam.

Para Valadão três fatores foram fundamentais para a unificação desta identidade do sem-terra: “trabalhar” a diferença entre os grupos sociais, “forjar princípios e objetivos políticos como auto-referência” e atrair a “legitimidade e o reconhecimento público do estado” para a “construção de uma política de identidade”. Sobre a identidade, a autora descreve como “a soma das histórias partilhadas, a descoberta de valores comuns e os símbolos utilizados nas reuniões, foram utilizados para identificar um tipo de pertença específica do grupo frente ao todos, criando para seus membros uma auto-referência” (Idem: 81). Esta auto-referência estava baseada nas “formas de sentir e perceber” as relações “concretas de existência das pessoas”, o que leva ao tema da “formação da consciência”. Esta definição é importante porque, por meio dela, o “sobrante”, “camponês pobre, expropriado de sua terra e entregue a própria sorte” vai se transformar no sem-terra, agente político capaz de perceber a si mesmo como agente da história. Esta abordagem marxista e humanista, sugere que a identidade é o resultado da soma de características semelhantes dos agentes e que esta condição é fundamental para a sua mobilização em direção à ação.

Os inúmeros rituais, produção de espaços de mobilização, mediações, concretizam a identificação dos agentes se veem como produto de uma identidade coletiva, mas que na verdade, respondem ao discurso de produção de um agente coletivo. Por exemplo, a CEB’s definem um calendário de reuniões para “trabalho e reflexão” com as “famílias”, onde são tratados temas como “miséria e desemprego”, “condições comuns de necessidade” (Idem: 83).

A autora argumenta que após o “trabalho” da CEB’s, o ingresso da CPT e do STRSM entre 1983-5 foi fundamental na estruturação do “agente político” sem-terra, que eram chamados à “reflexão crítica da realidade” fornecendo aos agentes “elementos que permitiram a percepção de seu comum processo cumulativo de carências”(Idem: 83). Como também me lembrou Tio Silvio, eles iniciaram as atividade na favela do Pé-Sujo (periferia de São Mateus), local considerado “reservatório de mão de obra barata”, e o ponto de partida “natural” para “reestabelecer os vínculos daqueles trabalhadores com a terra, por meio do incentivo à luta para sua conquista.” Estes trabalhadores per-

deram as “condições originais” e foram empurrados “para a condição não desejada de assalariados e/ou desempregados” (Idem: 83). Esta experiência eram reunidas nos encontros das pastorais com os trabalhadores.

Valadão argumenta que, “dessas reuniões em que caminhavam juntos a oração, a reflexão sobre a vida, o apoio mútuo, a solidariedade com o semelhante e a busca de alternativas para superar o desemprego e iminente miséria, nasceu o primeiro grupo organizado de trabalhadores rurais, cuja reivindicação, dirigida ao governo estadual, expressava como bandeira de luta: ‘terra para morar e trabalhar’” (Idem: 85).

Uma parcela do movimento ameaçava iniciar as ocupação de terra porque o governador Gerson Camata atendia apenas por intermediários, até que ele foi pessoalmente à São Mateus ouvir os favelados. De condição “negativa” os Sem-Terra viram nesta identidade a forma de “encontro de subjetividades” e uma forma de “tomada de consciência”. A autora sugere que a emergência do MST não se deve apenas aos indicadores econômicos negativos de pobreza e miséria e nem à luta de classe, mas também a construção de “um processo que atingiu a razão subjetiva dos trabalhadores rurais e não só a sua razão objetiva”. Segundo ela ainda, “arrisco-me a afirmar que um grupo social só se coloca a possibilidade efetiva de modificar a sua realidade e condição social opressiva se, antes, a compreender ao nível cognitivo e afetivo” (Idem: 87).

Este processo “cognitivo e afetivo”, mas também de unificação da identidade Sem-Terra requereu a construção de símbolos coletivos, mas também, no nível organizacional, a definição da agência responsável por produzir este novo agente. Dá-se então a especialização da categoria trabalhador Sem-Terra pela agência do MST que conduzirá a um processo contínuo de experimentação em torno da vida no campo.

3.4. Uma Pastoral da Terra

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) formou-se em 1975 no estado e teve sua primeira atuação junto aos sindicatos no Movimento de Oposição Sindical. Segundo a autora a CPT “cumpriu um papel do tipo organizacional junto aos trabalhadores rurais, por sua capacidade de articular, reunir informar e formar aquele segmento social em torno de questões que os envolve direta ou indiretamente [...] tendo como principal recurso de convencimento a história do povo na bíblia.” Segundo autora a busca da “justiça entre os homens” a CPT procurou “fazer suas as reivindicações dos trabalhadores” tendo como “princípio pedagógico” a “práxis refletida e na ação concreta pensada, programada e avaliada coletivamente”.

No seu “trabalho pastoral”, procurava estabelecer a relação “simétrica entre agentes religiosos, trabalhadores e camponeses sem terra, respeitando os interesses do grupo, sua autonomia e forma de organização”. Conforme informa a autora, a CPT tinha um “jornal” onde as principais diretrizes deste mediador eram expostas. Em uma destas edições, sublinha-se que “a Igreja tinha que ser o fermento da massa, mas não pode dirigir os movimentos” (Idem: 89). Ao partirem do “terreno da fé, da religiosidade e dos valores cristãos”, a CPT organizou os trabalhadores do Pé-Sujo, adaptados à “silenciosa pobreza”, e procurou romper o isolamento social e político que os “atrofiava”. Em uma das entrevistas apresentadas pela autora um assentado se recorda que eles liam o Livro de êxodo e analisavam como “os antepassados, o que eles sofreram de repressão antigamente” e considerou que eles eram “cristãos” quando ajudavam os companheiros a saírem da miséria e partirem “para uma luta de igualdade e transformação”(Idem: 90). Eles se reuniam em torno dos “círculos bíblicos” como espaços nos quais se compartilhavam valores coletivos. Estes espaços, sempre lembrados nas entrevistas com os quilombolas com empolgação, eram indicados como canais de ingresso e “reflexões”, “até que eles assumiram a luta” (Idem: 92). Os círculos bíblicos eram acompanhados dos “Encontros” com trabalhadores sem-terra de vários municípios do estado e com alguns assentados para mostrar o exemplo de sucesso e para que “ambos partilhassem o mesmo projeto de ‘conquistar a terra prometida’ e sobre ela realizar a presença de deus” (Idem: 93).

Para a autora, “a articulação do discurso religioso ao lado de elementos do discurso político, a CPT deu uma contribuição significativa à descoberta do grupo sobre sua própria realidade de ‘sem-terra’, sobre sua posição na sociedade, sobre seus próprios interesses e sobre qual deveria ser sua autêntica e legítima luta.” Isto levou os trabalhadores rurais a uma “convicção política afetiva necessária para a ação organizada e organizadora de luta pela terra” especialmente porque a CPT acreditava que “a religiosidade é uma parte integrante e muito importante da vida do campesinato. Ela é uma parte viva porque está no sangue e na alma dele. É ela que vai vitalizar e nortear todas as suas decisões e ações”(Idem: 96-7).

Quando trata do papel dos Sindicatos na organização dos conflitos, a autora mostra um mundo menos idílico. Aqui emergem os conflitos, as acusações de traições e as identidades são mais fluídas, abertas à negociação e o poder centralizador do exame que é constatada na pastoral, cede espaço para outras formas de inscrição. O Sr. Silvio dos Santos e Miúda, como a análise de Valadão, mostram que sua chegada ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais deu-se no processo de constituição da “oposição sindical” que, baseada na idéia de renovação do sindicalismo brasileiro procurou conquistar as diretorias sindicais “das mãos dos pelegos” que haviam transformado os sindicatos em postos de assistencialismo do estado capixaba (Idem, 97).

Trata-se, como mostra a autora, de “resgatar o papel do sindicato”, por exemplo, definido pelo seu estatuto de “luta pela terra e a Reforma Agrária”, bem como das respostas às transformações que o “setor agrícola” sofrera no período da Ditadura Militar. A autora localiza em 1977 o início da “formação de grupos de trabalhadores rurais dispostos a fazer oposição sindical e ‘ganhar os sindicatos das mãos dos pelegos’” para “organizar o trabalhador do campo” (Idem, 98-9). Este trabalhador era, como me descreveu o Sr. Silvio dos Santos, o Bóia-fria das empresas reflorestadoras e de cana de açúcar que não tinham nenhuma “política sindical específica para eles” o que os tornavam “órfãos de representação” naquele momento de transformação das relações no campo, na avaliação da CPT. Uma entrevista não identificada pela autora, mas que adota um ponto de vista de “dentro”, assinala o que é possível ouvir nos argumentos de muitos quilombolas na minha etnografia

Toda aquela propaganda de ir para Rondônia, toda aquela motivação que os bancos faziam de que a caderneta de poupança dava dinheiro, e o pessoal vendia a terra que tinham e botava dinheiro na poupança. Muitos se destruíram por causa disso. Outro tema que se colocava era a importância dos trabalhadores terem consciência de um trabalho de formação política com o pessoal (Idem: 100-1).

Esta mesma iniciativa não logrou resultados no sul do estado onde não se conseguiu formar um único grupo de oposição sindical, enquanto no norte, oito sindicatos foram “ganhados”. Assim como identificado pelos quilombolas, a organização de Encontros foi o elemento central de organização dos trabalhadores. Como recorda o Sr. Silvio dos Santos: a Festa do Lavrador, e Domingos dos Santos: a Articulação nacional de Movimentos Populares e Sindical (ANAMPOS) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), foram espaços importantes naquele momento visto por eles como de transição.

Em meio às novas gramáticas da participação, a CPT fomenta a inserção do trabalhadores sem-terra promovendo o intercâmbio entre a região sul do país e os trabalhadores do norte capixaba. As políticas de assentamento previstas no Estatuto da Terra são o alvo das críticas do emergente MST, que se opunha, por exemplo, à “política de colonização, verdadeira transferência de trabalhadores sem terra para áreas distantes [Rondônia], onde ficavam entregues à própria sorte”(Idem: 103).

O Sr. Silvio dos Santos recorda que este período foi marcado pelas ocupações de terras no sul do país e que no norte o MST queria também implantar o que ele definiu como “comunitarismo”. Ele havia passado pelo “período de formação” e visitou, junto com integrantes do MST, oito países da América Latina tais como Cuba e Nicarágua, com modelos de Reforma Agrária próprios a serem discutidos e realocados para o Brasil. Em 1985 ele participa do I Congresso Nacional dos

Trabalhadores Sem-Terra que definiram a “ocupação” como forma de pressionar os governos a assestarem os sem-terra. No plano local de São Mateus, no entanto, tanto o Sr. Silvio, quanto as análises de Valadão, mostram que haviam diferenças em relação à condução da Reforma Agrária. Enquanto a “formação” é um momento fundamental para Tio Silvio, ele demonstra que sua opção difere com relação aos planos discutidos nos encontros nacionais do MST.

Ele já era na época um “pequeno proprietário” como gosta de afirmar. Criou os filhos e netos com o trabalho na terra e estes obtiveram seus “pedaços” após o casamento e a formação de uma nova família. A história do lugar em que mora é atravessada pela presença da igreja, mas ele não se considerava um sem-terra. Antes, era visto como um quadro de sucesso de resistência em meio ao avanço da cana e do eucalipto, tendo incorporado esta perspectiva à sua biografia. Por isso, aponta ele, se deu bem com aquela conversa dos padres que mobilizavam o povo quando visitavam as comunidades, pois sempre foi um lutador que dedicou-se ao trabalho. Em entrevista ele lembra que

Da minha comunidade, eu saí para fora. Não sei se é o meu jeito de ser, mas os padres gostavam muito de mim. Eles me botaram em tudo quanto foi conselho da Diocese porque a Diocese de São Mateus é muito grande. Em 1975 eu fui trabalhar com a família Bordoni como voluntário. Eu sempre trabalhei como voluntário. E em 1977 eles assinaram minha carteira. Eu já fui funcionário federal da LBA. Quando eu fui ver dinheiro foi ali, eu ganhava dez salários mínimos! [risos] Meu trabalho era fazer assistência na região pois eu já conhecia. Minha chefe era a Terezinha Vilaschi. A gente comprava muita coisa para doar na comunidade. Ela falava: “Oh gente, aqui a gente tem que ter quantidade e não qualidade”. Distribuía cobertor e eu doído para incentivar a comunidades, mas eles achavam que estava bom o que o governo fazia. Eu fui indo, fui indo, fui indo, fui indo com aquilo até que eu desanimei. Eu falei: “não é por aqui que eu vou conscientizar o povo não! Isso aqui aliena demais!” Na década de 1980 aparece a necessidade de alguém que fosse orientar os trabalhadores, porque as empresas reflorestadoras estavam massacrando muito o povo, não dava os direitos do pessoal e a gente estudava muito isto na Igreja. Eu gostava muita da Igreja naquela época porque ela dizia que não bastava rezar, era preciso rezar e agir, para ter uma visão crítica do que estava acontecendo. Nesta época aparece a oposição sindical e eu fui o mais cotado para ir para a linha de frente. Eu pedi conta! O pessoal não entende até hoje, com dez salários mínimos eu pedi conta da LBA. Todos me perguntam porque eu pedi conta porque hoje eu estaria aposentado com dez salários mínimos! Sei lá, eu fui trabalhar seis anos sem receber um tostão (Entrevista do autor com o Sr. Silvio dos Santos, São Mateus. Novembro de 2011).

Em 1979, o “III Terceiro Congresso Nacional de Trabalhadores Rurais” define que deveria haver “distribuição de terras já desapropriadas e ainda, a discriminação e titulação de terras públicas e sua destinação aos trabalhadores rurais” (Valadão, 1999: 105). Os sindicatos rurais foram conclamados a integrarem estes esforços de mobilização na medida em que as ações deveriam privilegiar a “iniciativa dos trabalhadores organizados sindicalmente.” (Idem). Na perspectiva de Valadão, há, nesta iniciativa, a reavaliação do papel do Estado como mediador das demandas e lutas dos trabalhadores e sua transformação em “ator e componente ativo da própria situação aflitiva vivida por

eles” o que levou os sindicatos à definição da “pressão direta, da ocupação de terras, da criação de um fato capaz de conduzir o governo à ação” (Idem:106) e a ocupação de terras “como instrumento legítimo de pressão e luta”. Motivados pelas transformações na administração do Estado, os sindicalistas viram a emergência de novos cenários políticos com “compromisso histórico”, dentre as quais se destacava a reestruturação fundiária. Na análise do período

a preocupação com a integração nacional foi impelida pelo pesadelo dos oficiais – induzido pela Guerra Fria – de uma revolução ao estilo da cubana no escuro, vasto e desconhecido interior do Brasil. [...] O movimento sindical de trabalhadores rurais regulado pelo Estado incorporaria o trabalho rural à sociedade nacional e institucionalizaria um novo relacionamento entre Estado e o trabalho rural. Esse novo relacionamento foi formado sobre o controle do Estado e a despolitização do trabalho (Houtzager, 2004, p. 43).

O governo Gerson Camata (1893-1986) representou esta abertura conservadora à Reforma Agrária. Ele elaborou críticas os sindicatos que organizaram os trabalhadores para reivindicar suas terras e não trabalharem mais como meeiros. Ele evoca a relação de companheirismo entre o proprietário e o meeiro, que às vezes casa com a filha daquele e se torna também proprietário: “os que trabalham a terra como empregados não vão tratar os pés de café com o amor que o meeiro trata, porque o meeiro quer que ele produza cada vez mais, porque a metade da produção é dele” (24/05/1985).

Valadão aponta que ao lado da visão conservadora do cotidiano, definiu-se a reestruturação de órgãos de regularização fundiária com quadros “dispostos ao diálogo e à construção de uma ponte entre os representantes dos trabalhadores e o governador” e, por outro lado, contou com o “voto de confiança dos representantes sindicais”, o que definiu, segundo ela um “encontro de vontades” (Idem: 108-9). Este encontro resultou da aproximação entre Federação dos Trabalhadores Agrícolas do Espírito Santo [FETAES], sindicatos rurais, entidades do campo religioso e popular que enviaram ao governador uma carta “demonstrando o desconforto diante do aumento do êxodo rural, sobretudo da região norte do estado, do empobrecimento, favelização e desemprego de parcelas significativas da população rural” e por outro lado, denunciavam as facilidades para empreendimentos agroindustriais como o Proálcool e a Aracruz Celulose (Idem: 109).

Ao lado da organização dos fóruns e mediações com o governo de estado, está em jogo a construção de um agente político central nestas iniciativas. O Trabalhador rural passa a figurar como argumento preponderante para a intervenção nas ações do estado, bem como dos agentes mobilizadores. Em torno do dano provocado pelo estado “como ator”, que incentivava a empresa agrícola que expulsava os trabalhadores rurais, a multiplicidade de experiências sociais no campo, se encaminha para a unificação das identificações em torno do trabalhador rural. No entanto as particulari-

dades oriundas das trajetórias dos sindicalistas faziam-nos ver efeitos diferentes das lutas. O Sindicato dos Trabalhadores de São Mateus, presidido por seis anos por Tio Silvio, passa a ser considerado com desconfiança por parte de outros sindicatos porque prioriza o diálogo e mediação com o governo nas ações da Reforma Agrária. A acusação de traição não custou a ser formulada no interior dos sindicatos mais aliados aos segmentos que deram origem ao MST. Valadão argumenta que formou-se um processo de “desencantamento” dos trabalhadores rurais com suas próprias lideranças e os instrumentos de governo, propostos pelas secretarias ligadas à agricultura como o PRODA-TERRA. Eles não alcançaram seus objetivos, “desestabilizando a representatividade” dos trabalhadores o que aumentou o controle de setores contrários à reforma agrária.

O governo criou uma série de instrumentos jurídicos para realizar a Reforma Agrária. Ao lado da definição de assentamentos com terras devolutas do estado, surgiu o projeto de compra das terras “improdutivas”, resultado de desapropriações. Em meio à estas diretrizes, formou-se a imagem tutelar de governo sobre o trabalhador rural que transformava as pretensões à autonomia declaradas nos encontros dos trabalhadores rurais. A figura do comodato se impôs como condição de acesso à terra que foi regulada por agências de governo e fórmulas de maximização da produtividade para criar condições de competitividade no mercado de produtos agrícolas. O trabalhador teria acesso parcelar à terra, obrigando-se a produzir ininterruptamente até sua morte, ocasião na qual sua gleba seria reincorporada à terra coletiva. Seus herdeiros poderiam requerer esta gleba e continuar a produzir na terra. O Sindicato Rural de Nova Venécia formula neste momento muitas críticas ao SRSRM, presidido pelo Tio Silvio, pela relação de “negociação” com o governo, o que levou ao aumento de iniciativas fora das diretrizes da negociação, e conduziu os pequenos grupos e famílias às iniciativas de ocupação de terras devolutas do estado (Valadão, 1999: 112).

Neste intervalo, a Pastoral do Negro era organizada para “conscientizar o negro de sua história” e a favela do Pé-Sujo, já mencionada anteriormente, era também o ponto de partida privilegiado para o “trabalho pastoral”. O Sr. Silvio dos Santos envolveu-se com o GRUCON e as iniciativas de “conscientização” que enredavam sua atuação. Em meio aos trabalhadores rurais, os negros representavam uma proposta menos homogênea, que oscilava entre o ingresso na luta camponesa e na promoção do acesso às políticas na cidade. A construção do “trabalhador rural” representava para muitos a reconstrução do caminho de volta às roças, deixadas, em muitos casos pela geração anterior.

A interpretação dos agentes sindicais em São Mateus era que havia uma unidade socioeconômica e política responsável pela existência do “trabalhador rural” e, quanto mais afinado com este agente histórico, maior a possibilidade de sucesso dos projetos disponíveis de volta à terra. O que

aconteceu é que esta centralidade estava colocada sempre à prova pelas agências mediadoras. Embora Valadão considere que estes mediadores fossem entidades monolíticas, é possível pensar, a parti do ponto de vista dos quilombolas, na multiplicidade de projetos em curso, bem como a diversidade de redes que se criaram entre os mediadores. No limite não é possível pensar a CPT apenas como religiosa, nem o Sindicato apenas como representante da classe trabalhadora. Os campos se entrecruzavam e produziam significados múltiplos, margens, brechas e bordas tão elásticas quanto perigosas a quem as percorresse de forma incauta.

Embora o Sr. Silvio dos Santos fundamentasse sua ação sindicalista na “conscientização dos trabalhadores”, isto parece não ter sido suficiente para a emergência de novas formas de “consciência” diante da oferta de outras agências. Sua trajetória assegurada até então pela Pastoral da Terra e pelo projeto de “oposição Sindical” é ameaçado pelas novas diretrizes das agências ligadas ao MST. Para Valadão é este processo descontentamento que leva os dissidentes a criarem o MST no norte capixaba, “articulando as forças” de “lideranças emergentes” e sindicalistas descontentes”. Para o Sr. Silvio dos Santos, isso foi o resultado de visões antagônicas sobre o que era a terra, o que era a família e o que queriam os camponeses que remanesceram do processo de expropriação do latifúndio da cana e do eucalipto.

Valadão captou o debate sobre a formação dos “trabalhadores sem terra” e demonstrou que uma ampla rede de atores via com desconfiança uma luta de camponeses que não se enquadram na definição de trabalhadores rurais por eles unificada no passado recente e as liderança quilombolas que se apresentam nos fóruns ligados à reivindicação pela terra permanecem marginais e mesmo estigmatizados, como pude acompanhar algumas vezes. Ela sugere que haviam tensões recorrentes entre o modelo “socialista” - preconizado pelo MST e composto pela ocupação coletiva da terra e o trabalho coletivo -, e o modelo “individualista” com o qual os trabalhadores estavam acostumados quando não possuíam a terra e trabalhavam de peões e sob a perspectiva do “isolamento” econômico e político. A própria resistência entre alguns camponeses às políticas de titulação coletiva é vista como um sinal da presença do passado colonial das relações de trabalho/terra redesenhadas no meio rural e como um fator de limitação do avanço da Reforma Agrária.

3.5. A institucionalização dos Sem-Terra

O MST emerge como a expressão de organização máxima dentre os “trabalhadores desorganizados” que se apresentam no campo em meados da década de 1980. Valadão chama a atenção, no entanto para o papel que os mediadores, como a Secretaria Estadual de Agricultura (SEAG) do

governo Gerson Camata, tiveram neste processo de constituição do agente Sem-Terra. Ela classifica de “brechas na institucionalidade”, por exemplo, o empenho dos técnicos da SEAG no favorecimento do reconhecimento público dos Sem-Terra, na legitimidade da luta pela terra e apoio aos demais mediadores como a igreja. Esta, por sua vez conseguiu com que técnicos ligados aos seus quadros e inseridos na SEAG conseguissem interferir no encaminhamento da política pública para os assentamentos e na própria definição dos estatutos da política fundiária na transição para a Nova República.

A Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Vitória e a Associação Brasileira de Reforma Agrária, por exemplo, conseguiram viabilizar sua agenda e “assumir posições importantes” de maneira a influir os rumos das políticas públicas na conjuntura dos assentamentos. Eles promoveram debates que reconduziram a Lei estadual (3.412 de 1971) de destinação das terras públicas, que não era muito exigente com os critérios de concessão como “moradia habitual” ou “limite à área a ser legitimada” e que excluía parcelas significativas dos camponeses e posseiros. A presença destes mediadores interferirá na remodelação de uma nova lei de terras estaduais. Valadão relata que diante de uma proposta de renovação deste estatuto, representantes da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no estado do Espírito Santo (FETAES), o bispo diocesano de São Mateus e agentes pastorais compareceram à Assembléia Legislativa para pressionar pela aprovação no novo código (Valadão, 1999: 120).

O veto ao novo Estatuto levou os Sem-Terra para a “condução negociada” mediada pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais para forçar a criação do Programa Estadual de Assentamentos de Trabalhadores Sem-Terra. Na prática, tal programa representou a criação de um regime de tutela governamental compartilhada em alguns momentos pelos “mediadores”. Como mostra Valadão, o Programa definia a “existência legítima” dos Sem-Terra no âmbito dos ritos burocráticos, o que os colocava como “sujeitos” nos pareceres, nas reuniões, comissões e na adjetivação de uma identidade coletiva. Esta “existência”, de fato criou o Sem-Terra, a partir da imagem universalista do camponês e sua família, a ser tutelada pelas ações de governo, uma vez que o “Programa estabeleceu que a seleção dos beneficiários seria feita entre aquelas famílias mobilizadas pelo movimento de luta pela terra entendendo como tais os assalariados temporários e os trabalhadores rurais classificados como parceiros, meeiros ou arrendatários.” (Valadão, 1999: 123).

À estas formas de inscrição do agente beneficiário, juntava-se no novo estatuto, a “aptidão para o trabalho agrícola e obrigatoriamente a experiência na atividade rural”(Idem). Embora a autora trate destes “mediadores” como universos institucionais distintos, é fato que o interesse do MST concorre com as políticas governamentais que definem a tutela por parte da equipe da SEAG. Por

exemplo, definiu-se que haveriam mecanismos de controle e proibição sobre a “venda da terra sob qualquer pretexto ou negócio”, fixados em documentos de posse coletiva da área.

O regime de comodato foi estipulado em contrato assinado pelos Sem-Terra, a partir do qual eles tinham o usufruto, mas não a propriedade da terra, que se mantinha nas mãos do estado e que poderia a qualquer momento rescindir os contratos. Para mediar a relação entre os contratantes e o governo foi criada uma “comissão permanente” que, eleita em assembléia, representaria os grupos junto ao governo, e ficaria responsável por reportar as infrações dos contratantes.

Na avaliação de Valadão, esta organização se transformou em um “corpo político” que agia em conjunto com o “corpo técnico” representado pelo estado e teve como uma de suas consequências o “obstáculo à chamada emancipação social, política e econômica do grupo”, especialmente quando as forças contrárias ao Programa se colocaram com maior evidência. Chegava ao fim a “condução negociada” preconizada por segmentos dos Sindicatos Rurais, especialmente o de São Mateus, presidido pelo Tio Silvio (Idem:126-7).

Com o afastamento de Gerson Camata “que era católico e apoiava os padres”, como salientou o Sr. Silvio dos Santos, José Moraes, seu vice, recrudescer as conquistas dos trabalhadores rurais e desmonta a máquina que havia sido estruturada para atender os sem-terra. Estes eventos ocorridos entre 1985 e 1987, levaram ao reposicionamento do MST no estado e a recondução dos esforços pela Reforma Agrária, ao afastar o sindicalismo rural e estruturar ações e organizações próprias que culminaram com a centralização do MST como representante dos Sem-Terra. Dentre as reivindicações do MST havia a superação da visão administrativa do conflito, a entrega imediata de 300 mil hectares de terras devolutas do estado, a desapropriação de empresas agrícolas estatais, o fim do regime de comodato e supressão de investimentos públicos de empresas latifundiárias, como as sucroalcooleiras (Valadão, Idem: 128).

Paralelo à estas iniciativas, estava em curso o trabalho social de filiação às novas premissas do MST para consolidar simbolicamente a nova orientação. Todos os traços considerados “personalismo” dos antigos dirigentes como as relações com a Diocese e com as agências de governo, foram afastados do plano de interação do MST no novo processo de centralização identitária. A formação de algumas lideranças em países como Nicarágua e Cuba lhe conferiu um status de diferenciação em relação à lógica do poder pessoal que vigorava na definição das ações dos sem-terra, o que levou à tentativa de exclusão dos símbolos religiosos.

O Sr. Silvio dos Santos classifica este período como de “tensão entre a posição revolucionária”, adotada nestes países, e o caráter central que a família e a religião tinham no Brasil e que in-

formavam as práticas e os valores dos camponeses na sua concepção de mobilização política. Para ele, ainda hoje, o coletivo, defendido nos quadros do MST para como uma espécie de ameaça às conquistas individuais dos camponeses, especialmente a propriedade privada e a família.

O processo contínuo de conflitos remodelou o espaço rural, os objetos do conflito e os atores em disputa. Embora Valadão deixe a entender que o MST passa a incorporar o lugar institucionalizado do destino final das organizações camponesas, prefiro adotar a perspectiva que havia e há multiplicidade de atores que disputam a representação de si como “trabalhadores rurais”, por exemplo, o que originou outras classificações como “pequenos produtores” e “quilombolas”, segundo as fronteiras sociais por eles percebidas. A persistência de outras fronteiras modelou pertencimentos distintos, mas não produziu os mesmos efeitos da Reforma Agrária preconizada pelos Sem-Terra e os “mediadores”. O MST não é o ponto de chegada das lutas no campo, mas representa o esforço de um grupo em construir a centralidade de um projeto que, necessariamente passa pela exclusão simbólica de outras formas de identificação não aliadas ao conteúdo e às práticas discursivas definidos por ele e pelos demais “mediadores”. Os quilombolas da geração mais recente [especialmente aqueles organizados na Comissão Quilombola do Sapê do Norte] recordam que sua inserção nos movimentos sociais encontrou a resistência do MST à idéia dos quilombos como um agente de direito na disputa por terras. Para os quilombolas,

o nosso grande problema eu acho que ainda não é com os grandes proprietários, e sim com pequenos agricultores que são dos grupos e a base desse movimento, e que no seu discurso a ancestralidade com a terra, não é levada em conta. O lema é ter para produzir e alimentar, os outros fatores que nós os quilombola defendemos não são colocado em sua formação como a religiosidade a sobrevivência tirada da mata. Enfim, o que defendemos está longe desses movimentos (Entrevista do autor com Kátia Penha. Vitória, 2011).

Eles se veem em uma situação de ruptura com os quadros sociais da Diocese ligados às concepções vistas acima, ainda que considerem-na um “mal necessário” ou algo que “não sai de dentro deles”. Muitos imaginam hoje que a realização dos “círculos bíblicos”, como espaços de conscientização, os ajudaria a retomar o fio da meada perdido com a centralidade do avanço do MST, mas outros percebem que estas técnicas de organização foram as responsáveis por eles não terem conseguido espaço nas políticas da Reforma Agrária naquele momento.

Por outro lado, os militantes mais antigos do GRUCON identificam outra alianças institucionais da Diocese com aqueles classificados pelo Sr. Silvio como “pessoal de origem”. Este grupo corresponde a geração de imigrantes italianos que buscou as políticas de modernização do campo,

especialmente pela inserção político-partidária e ingresso nas mobilizações pela Reforma Agrária. Formados nesta perspectiva, as lideranças destes grupos se originaram nas famílias “de origem”, a alimentaram o sistema com visões de mundo, mas também como quadros eclesiais e políticos. Como mostra os estudos de Nardoto e Lima (1999) a partir de 1955 a ordem Comboniana, de origem italiana, nomeia a maioria dos padres do norte capixaba e consagra o primeiro bispo da Diocese em 1959.

A centralidade destes grupos na organização das visões de mundo sobre o campo e o camponês não eram as únicas observáveis no norte capixaba. Como pretendo descrever no próximo capítulo, outros agentes disputavam os significados do ser camponês e recolocavam significados específicos neste processo. A segmentação social corresponde à produção contínua de fronteiras que pode ser compreendidas como a reposição das diferenças sociais percebidas pelos agentes. Ainda que o camponês produzido nas narrativas eclesiais e nas práticas políticas de suas agências, como as observadas na CPT, levassem a crer na unidade entre identidade e prática, o fato é que a diferença insurgiu-se em outras formas de identificação, estendendo-se à práticas de territorialização como pode ser acompanhado na comparação dos mapas quatro, cinco e seis, bem como nas Certidões expedidas pela FCP, como na tabela um, como será visto. Como a diferença insurgiu-se e quais os seus efeitos no campo político são meu interesse no próximo capítulo.

Capítulo 4

A consagração pública dos porta-vozes quilombolas

Este capítulo tem por objetivo descrever a consagração da identidade quilombola no espaço público. Isto será feito pela descrição de um ritual público com foco na construção das posições sociais dos porta-vozes dos quilombolas, seus contextos de interação com outros agentes e a acusação pública das condições sociais de sua discriminação racial, como a condição de possibilidade da produção da identidade quilombola.

4.1. Rito e exame

Durante cinco meses uma Comissão Parlamentar e Inquérito (CPI), criada pela Assembleia Legislativa do Espírito Santo pela portaria 2028/2003, tornou público a aquisição ilegal de terras para plantio de eucalipto por parte da Aracruz Celulose no norte do Espírito Santo e tentou julgá-la por crimes ambientais, violação dos Direitos Humanos. A “CPI da Aracruz”, como ficou conhecida pelo público, teve como um dos objetivos consolidar as denúncias feitas por uma rede de ambientalistas e para isso se valeu de vários recursos como arrolar depoimentos de ex-funcionários e das populações afetadas diretamente pela monocultura do eucalipto. Ao fazer isso, a CPI da Aracruz, criou um espaço socialmente reconhecido para camponeses, indígenas e quilombolas que reclamavam a perda de suas terras.

O rito jurídico da CPI será tratado aqui como um processo de disciplinamento na produção de uma verdade. Ao elaborarem estas acusações, os quilombolas produziam um pouco de suas identidades e fronteiras sociais. Neste sentido, o rito jurídico, pode ser compreendido como um espaço social que envolveu a construção e legitimação das identificações dos acusadores e dos acusados. Neste sentido, ele não é um evento com um único significado, mas repleto de interpretações, tensões e soluções desenvolvidas no processo de interação. Interessa-me percorrer os usos que os quilombolas fizeram deste rito ao apresentarem e disputarem as concepções sobre a constituição de suas identidades.

4.2. Os contextos e os agentes da CPI da Aracruz

A CPI da Aracruz arrolou várias testemunhas, ouviu os indígenas do município de Aracruz, os quilombolas de Conceição da Barra e São Mateus, o Movimento dos Pequenos agricultores e o movimento de trabalhadores mutilados pela atividade na empresa, para sublinhar os danos provocados pela empresa. Descrevo a seção realizada no dia 20/08/2002, quando os quilombolas tiveram a oportunidade de falar das relações entre identificação e racialização do direito à terra. As discussões normativas traçadas pelos parlamentares, os fóruns específicos para a inclusão de temas correlatos, acabaram por inscrever, neste espaço, certas formas de compreender e associar raça e território, deixando-nos pistas importantes sobre a concretização de dispositivos mais amplos com a Constituição Federal, a compreensão de atores locais e os diferentes recursos mobilizados por estes na produção de sua identificação.

Uma Comissão Parlamentar de Inquérito tem seu funcionamento regulamentado pela própria Assembléia Legislativa, através de seus deputados e registrado no Regimento Interno, Resolução nº 2.700. Segundo as regras da casa, uma CPI é uma “Comissão Transitória” (Art. 56 da Seção III) e, dentre as suas atribuições cabe-lhe a “investigação sumária de fato predeterminado, de interesse público” (Art. 57, item IV). As CPI’s são compostas por três deputados de partidos distintos, sendo um deles o presidente e estes “terão poderes de investigação próprios das autoridades judiciais, além de outros previstos neste Regimento Interno, serão criadas mediante requerimento de um terço dos membros da Assembleia Legislativa, com o fim específico de apurar fato determinado, sendo sua conclusão, se for o caso, encaminhada ao Ministério Público, para que este promova a responsabilidade civil ou criminal do infrator (Art. 59).

Estes “poderes de investigação próprios das autoridades judiciais” devem ser exercidos durante os 90 dias de vigência da CPI, prorrogáveis por mais 90 dias para concluir seus trabalhos. Quero destacar aqui o item II da Seção 60, que define as prerrogativas da CPI tais como “determinar diligências, ouvir indiciados, inquirir testemunhas sob compromisso: requisitar de órgãos e entidades da administração pública informações e documentos: requerer a audiência de Deputado, de Secretário de Estado e de autoridade equivalente: tomar depoimentos de autoridades estaduais e municipais e requisitar os serviços de quaisquer autoridades, inclusive policiais (...)” Após a conclusão dos trabalhos da CPI o seu presidente pode, em resumo, “I. criar projeto de resolução ou de decreto legislativo: II. arquivar a matéria: III. Encaminhar ao Ministério Público para que se promova a responsabilidade civil ou criminal ou IV. encaminhamento ao Poder Executivo para adoção de providências saneadoras.”

Assinalar as atribuições é importante porque, como veremos, o presidente da CPI Nasser Youssef (PSDB) havia aprovado um projeto de Lei que proibia novos plantio de eucalipto até que o Zoneamento Agroecológico no estado, uma bandeira de lutas camponesas construída desde os anos 1990, fosse determinada. A decisão parecia se sobrepor às conclusões que a CPI deveria tomar, o que provocou as reações do agronegócio do eucalipto. Assim, a CPI tinha como componentes dois deputados Nasser Youssef e Luiz Pereira que se mostraram francamente contrários aos plantios pois representavam uma ameaça à “natureza” e ao “homem do campo” e um deputado Gil Furieri que defendia os plantios de eucalipto como recurso para desenvolver o estado e acreditava na figura do “proprietário” como legítimo personagem com o qual se deveria dialogar. Outros deputados também se manifestaram no plenário durante a CPI da Aracruz, e aproveitaram o clima de animosidade para testar suas teses, ora voltando-se para os “coletivos” – meeiros, camponeses, indígenas e quilombolas – ora voltando-se para a necessidade de manter a monocultura e garantir o desenvolvimento do estado. Estas duas teses permaneceram por toda a CPI da Aracruz, e foram permeadas de atos públicos, mobilizações e depoimentos extra-seções, nas quais os quilombolas tomaram parte.

Descrevo como os parlamentares inscrevem, no plano de suas falas, as identificações quilombolas situando-as a partir de determinadas características raciais, temporais e espaciais, bem como sublinho que, no ato de evocar os quilombolas como agentes de direitos no rito público, estes discursos deixam margens para que tais agentes incorporem tais procedimentos e os transformem em estratégias socialmente reconhecidas na construção de suas falas e pertencimentos. As concepções forjadas sobre os quilombolas pelos deputados e por eles próprios no interior da CPI da Aracruz, a incorporação de novos repertórios e, sobretudo, a posição de autoridade de porta-vozes é, para mim, o objeto de interesse, pelo fato de, como afirma Bourdieu (2003a, p.185), no campo político dizer é, também, fazer.

Coube a Nasser Youssef (PMDB-PPS) o “único deputado ambientalista da Assembléia”, como era conhecido entre seus pares, a proposição de algumas destas agendas que questionaram a monocultura no estado.³¹ Deputado por Cachoeiro de Itapemirim, ele denunciou a “máfia dos agrotóxicos” e depois se envolveu no questionamento público das plantações de eucalipto pois considerava que as terras férteis não deveriam servir ao plantio de eucalipto e julgava que uma “empresa que não respeita a sociedade e as instituições, dá a entender que quer o retorno do colonialismo” (Século Diário, 2002).

³¹ Nasser Youssef publicou com outros autores o livro “A agricultura ecológica e a máfia dos agrotóxicos no Brasil”, em 1998.

Entre 2001 e 2002 houve um cerco institucional e político dos movimentos sociais ao tema do monocultivo dos eucaliptos no estado até que se instaurasse a CPI da Aracruz. O processo teve início quando, em 2001, houve um pedido de Informação à Secretaria de Estado para Assuntos do Meio Ambiente, questionando-a sobre a recusa da empresa em mencionar o plantio de eucalipto nas audiências públicas e o estado de fornecer informações sobre os licenciamentos ambientais. Mais tarde, no mesmo ano, o deputado fez um Pedido de Informação à Casa Civil, para que o IDAF fornecesse informações sobre o processo de licenciamento para plantio de 30 mil ha de eucalipto em 75 municípios do Estado. Ainda em 2001 o Nasser Yussef propõem projeto de lei que dispunha sobre “plantios silviculturais de espécies exóticas” [Projeto de Lei de Nº 252/2001]. O projeto instituiu um zoneamento agroecológico e proibia o plantio de eucaliptos no estado, considerando-o uma ameaça ao meio ambiente e à agricultura capixaba. Embora os deputados tenham aprovado o Projeto de Lei e derrubado o veto do governador, o Supremo Tribunal Federal, suspendeu os efeitos do Projeto após mobilização das empresas de celulose. Um relatório da Câmara dos Deputados concluiu que “Os ministros concordaram que a lei discriminou os plantadores rurais de eucalipto para a fabricação de celulose em relação aos que o cultivam para outras finalidades, entendendo também que houve restrição ao direito de propriedade sem nenhuma justificação.” (Viana, 2004:24. grifei).

Enquanto tramitava a lei que proibia o plantio de eucalipto, a Assembléia autorizou a realização de um Seminário Internacional na capital para ouvir especialistas do eucalipto no Brasil e agentes políticos de outros estados envolvidos na defesa do meio ambiente contra as “espécies exóticas”. Enquanto no Seminário se realizavam as reuniões, do lado de fora do evento era publicada a Carta de Vitória, cujo conteúdo evocava uma série de agentes políticos prejudicados pelos monocultivo de eucalipto - o Movimento Alerta Contra o Deserto Verde (do qual participavam indígenas e quilombolas), o Fórum de Agricultura Familiar, o Fórum de Lutas do Campo e da Cidade e outros signatários, nacionais e internacionais. Estes atores encaminharam as reivindicações pela aprovação da lei que limita o plantio de eucaliptos, pela suspensão de compra de novas terras pela empresa, que os profissionais ligados ao licenciamento ambiental “realizem debates mais profundos sobre os impactos sociais, ambientais e econômicos da monocultura do eucalipto, sobretudo envolvendo as comunidades locais”, que “a Aracruz Celulose pague suas dívidas fundiárias com índios tupiniquins e guaranis, negros remanescentes de quilombos e outras comunidades rurais, devolvendo de forma definitiva suas terras que ela continua ocupando”, que a empresa reconheça o desmatamento que ela praticou e ajude a recuperar os recursos naturais bem como as reivindicações dos trabalhadores terceirizados e dos carvoeiros e, por fim, “coragem” para participar do seminário. A carta se encerra

com a mensagem que, “para construirmos o futuro, precisamos recuperar o passado, resgatando direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais”(Carta de Vitória, 2001. grifei).

A empresa compareceu ao evento mas alegou em carta ao deputado Nasser que discordava “do momento para a realização dessa audiência pública” e que o deputado usava um “tom emocional”, assim como discordava da “programação claramente destinada a justificar o Projeto de Lei, em que pessoas previamente escolhidas pelos organizadores.” A carta da empresa ataca ainda as motivações e a condução do seminário não reconhecendo a colaboração da empresa no desenvolvimento do estado e pede “que os processos de discussão sejam democráticos, abertos e isentos, dentro de uma agenda consistente, com ampla participação de todos os setores interessados, e não manipulados para justificar resultados previamente definidos.”³²

Após a realização do Seminário foi aprovada a criação da CPI da Aracruz com seção de instalação em 21/03/2002. Na ocasião o deputado Nasser voltou a sublinhar que “Se o eucalipto entra, o trabalhador rural tem de sair do campo: tem de vir para a cidade (...) eles [empresa e governo do estado] querem nos colonizar de novo.” (CPI, 2002a).

À primeira reunião foi bastante concorrida e teve presença de representantes de “69 entidades e organizações não governamentais, integrantes da rede Alerta Contra o Deserto Verde, além de aproximadamente 500 pequenos produtores, do Movimento dos Pequenos Agricultores”³³. Entre loas à proposta do deputado de livrar o estado do “colonialismo” outros sugeriram: “não podemos deixar que as nossas terras sejam escravizadas com o plantio de eucalipto [uma vez que] vemos agricultores, homens simples se amontoando nas periferias das cidades, da Grande Vitória e outras cidades do interior, em situação difícil, gerando um problema social gravíssimo” (Luiz Pereira, CPI, 2002a).

Cabia aos deputados da CPI ouvir agora aqueles que eles consideravam essenciais no desenvolvimentos dos trabalhos, mas a metodologia da CPI dividiu a mesa pois enquanto Luiz pereira e Nasser Yussef (presidente) queriam declarações daqueles afetados pela atividade da Aracruz Celulose, o deputado Gil Furiere considerava que ao agir assim eles iriam “começar pelo meio” e recusar os embasamentos técnicos dos relatórios já produzidos inclusive pela casa. O presidente dispensou esta metodologia e queria ir logo às denúncias e saber como a empresa e os órgãos ambientais do

³² Carta da Aracruz Celulose - Seminário Vitoria Aracruz, 20 de agosto de 2001. <http://www.wrm.org.uy/paises/Brasil/carta.html>

³³ http://www.seculodiario.com/arquivo/2002/mes_03/21/noticiario/21_03_ultimas07.htm

governo estadual se defenderiam mediante as acusações que a sociedade fazia a eles.³⁴

4.3. Terras férteis e camponeses pobres

Os temas que orientaram a CPI confrontam o uso da terra par atividade familiar e os usos para o monocultivo em escala industrial para exportação. No limite da formulação das acusações dos deputados esteve o direito dos camponeses a terem suas terras plantadas com comida e não eucalipto. A aquisição de novas “terras férteis” seja pela compra direta seja pelo fomento florestal era vista pelos depoentes arrolados, e contra o monocultivo, como uma violação dos direitos econômicos dos camponeses, especialmente pela transformação do campo em um grande “deserto verde”. Ao venderem as terras, os camponeses abriram mão do futuro de seus familiares e ao lugar a terra para o eucalipto, eles se tornariam meros expectadores do crescimento das árvores por sete anos.

A empresa, por sua vez, tentou demonstrar, por campanhas publicitárias e pelo seu departamento de relações comunitárias, entre os camponeses que plantar eucalipto era economicamente mais viável que as incertezas das lavouras, com baixo índice de financiamento e incerteza na definição dos preços. Ademais o eucalipto não secava o solo e aumentava a produtividade da terra. Mas, os movimentos sociais no campo reagiram contra estes argumentos, ao afirmarem que não é a árvore que eles combatiam, mas a escala industrial e o fato de substituir plantas que se comem com as que não se comem. Nesta perspectiva, os camponeses se tornavam um problema, pois eles não podiam competir com os financiamentos ao agronegócio, a não ser que passassem a arrendadores da terra. Um dos representantes do Movimento dos Pequenos Agricultores chamado a depor na CPI denuncia que a empresa se aproveitou da crise no campo para comprar as terras. Eles argumentavam também que a escala industrial remodelava o “uso tradicional do solo”, composto por períodos de plantio e pousio, conservação de nascentes e diversidade biológica, ao passo que o monocultivo do eucalipto exige quantidades significativas de agrotóxicos, fertilizantes artificiais e produtos para a capina química que comprometiam os ecossistemas.

Uma relação “tradicional” com o solo era o argumento socialmente aceito pela disputa que se originou na CPI. Em torno dele se posicionaram aqueles contra e aqueles favoráveis. No entanto era um argumento com duas implicações que foram singularizadas pelos quilombolas na CPI. Entre

³⁴ O capítulo II do Art.60 do regimento interno da Assembléia Legislativa capixaba atribui à CPI “determinar diligências, ouvir indiciados, inquirir testemunhas sob compromisso: requisitar de órgãos e entidades da administração pública informações e documentos: requerer a audiência de Deputado, de Secretário de Estado e de autoridade equivalente: tomar depoimentos de autoridades estaduais e municipais e requisitar os serviços de quaisquer autoridades, inclusive policiais [...] (Assembléia Legislativa. Regimento interno).

eles, os quilombolas produziam sua própria posição, ao deixarem margens para serem incluídos como atores relevantes no processo. Eles poderiam estar errados, mas formulavam a sua representação oficial a partir daquele momento.³⁵

João Batista Marré, assessor do deputado federal João Coser do PT e presidente do Movimento dos Pequenos Agricultores, tenta mudar o rumo da arguição dos deputados, ao inserir outros critérios de pertencimento que apenas a “fertilidade da terra”, pois ela não podia se impor isolada no argumento final da CPI. Esta foi uma “virada” estratégica nos argumentos dentro da CPI da Araçuaçu, que vai propiciar um lugar de destaque aos depoimentos dos quilombolas, como vimos. Voltando-se para o Deputado Luiz Pereira, que insistia na “fertilidade do solo” como ponto de apoio à condenação do monocultivo, ele argumenta que “ainda que consideremos a região de Sapé do Norte com baixa ou média fertilidade, gostaríamos de dizer que historicamente viveram naquelas áreas da agricultura centenas e milhares de famílias por muitos anos, algumas delas ainda permanecem lá. Temos nessas áreas famílias de Quilombolas que ainda moram nessas propriedades, algumas delas cercadas já por eucaliptos” (João Batista Marré, CPI, 2002a. grifei).

Desenharam-se na CPI duas perspectivas de pertencimento dos camponeses em relação às visões específicas de tempo e espaço. A primeira, ligada à visão da agricultura familiar próspera e moderna e a segunda, fruto da história da escravização e da continuidade da servidão por outros meios. Os municípios de Nova Venécia, Jaguaré, São Gabriel da Palha, por exemplo, tem histórias diferentes de ocupação do solo em relação a São Mateus e Conceição da Barra. Não apenas a ocupação do solo é diferente, mas a ocupação política deste, uma concepção de territorialização que foi afirmada pelos quilombolas na CPI como diferente.³⁶

Em primeiro lugar haviam os proprietários do primeiro grupo de municípios que usavam ou arrendavam suas terras devidamente documentadas para outros trabalhadores, especialmente para o plantio de café em regime de parceria – onde se divide a terra e o resultado trabalho – ou à meia –

³⁵ As reportagens mostram que após a CPI, há uma série de iniciativas como a criação da Comissão Quilombola do Sapê do Norte e a definição de uma agenda com o INCRA para a inclusão dos quilombolas nos processos de reconhecimento e titulação de suas terras. Pretendo retomar estas observações no final deste capítulo (ver especialmente seculodiario.com.br).

³⁶ Nos dados do INCRA/ES, com relação aos assentamentos oficiais na região Norte do estado, identifiquei 13 assentamentos do MST nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, com 590 famílias e 6.500 hectares e uma relação de 11 hectares por família e 500 hectares por assentamento em média. Nos 16 municípios vizinhos identifiquei 2.647 famílias com 28.840 hectares, em uma média de 11 hectares por família e 565 hectares por assentamento. Destes, nove assentamentos são no município de Nova Venécia, a única ex-colônia de imigração italiana, totalizando 3.234,7569 hectares, divididos entre 270 famílias, com uma média de 11 hectares por família e 369 hectares por assentamento em média. As datas de mobilização do MST e FETAES para a reforma agrária e a consolidação dos assentamentos vão desde 1984 até 2010, tendo sua maior concentração na década de 1990, com 29 assentamentos oficiais no norte capixaba.

onde se divide a terra, o local de moradia e o resultado trabalho. Esta região é intensamente ocupada com áreas plantadas com café e outras “lavouras brancas”. A política de incentivo de erradicação dos cafezais na década de 1960 e o fomento florestal para plantio de eucaliptos ao longo dos anos 1990, reorganizaram a paisagem no campo nestes municípios. Ao venderem estas propriedades, os donos colocavam para fora das propriedades várias famílias de uma vez, deixando-as sem emprego e quebrando os contratos de meeiros e dos trabalhadores sazonais. Este cenário ocorreu nos municípios de Nova Venécia, cuja história fundiária envolve assentamentos de imigrantes italianos no século XIX e reforma agrária em diferentes épocas de 1987 a 2003, com maior parcelamento da terra, como podemos ver na nota nove.

O segundo cenário é aquele das famílias quilombolas que se localizavam em São Mateus e Conceição da Barra, em uma região classificada na CPI como Sapê do Norte, termo copiado dos usos feitos pelos quilombolas. Aqui, a posse da terra sem documentação cartorial prevalece, e muitas famílias ocupam o que chamam de “terra do estado”. Em relação ao cenário anterior, há mais terras que foram consideradas disponíveis enquanto se desenvolveram em menor quantidade a institucionalização de movimentos sociais ligados ao campo. Os arrendamentos eram feitos “à terça”, onde os quilombolas entravam com a mão de obra e a terra e o arrendador com as sementes e insumos.

Sindicato de trabalhadores Rurais e Igreja Católica eram as únicas mediações de organização destes dois cenários e o Instituto Capixaba de Pesquisa e Extensão Rural (INCAPER) era visto como um “mal necessário” pelos agricultores. Os quilombolas de Conceição da Barra me disseram que sua filiação sindical tinha como sede o município de Pedro Canário, porque eles não tinham um sindicato em seu município. Em entrevista com alguns sindicalistas da época e agentes das pastorais e CEB’s, eles não deixaram de transparecer que o Sapê do Norte era mais desorganizado. Uma freira da cebista, referindo-se à década de 1980, chega a classificar os moradores das “comunidades italianas mais organizados”. Ela faz referencia ao fato da CEB’s ser mais atuante nos municípios de Nova Venécia, São Gabriel da Palha e Jaguaré do que nas comunidades no Sapê do Norte. Um dos responsáveis pelo Movimento de Pequenos Agricultores afirma na CPI, por exemplo, que “os esforços que fazemos no sentido de conseguir os créditos para os agricultores familiares é a nossa bandeira. O Pronaf é uma coisa que buscamos constantemente. Para se ter uma idéia, em São Gabriel da Palha e Vila Valério realizamos mais ou menos dois mil contratos com meeiros e pequenos agricultores. Dinheiro que buscamos junto ao Pronaf é uma delas”(CPI da Aracruz, 2002. grifei).

João Batista Marré desenha dois cenários de ocupação do solo a partir de duas experiências um pouco generalizantes, mas que servem de modelo da interpretação dos quilombolas igualmente.

Neste modelo há uma região mais geral no norte capixaba cuja história é de intensos conflitos pela terra. Logo após a abolição com colônias de imigração italianas, seguida de um processo de extração de madeiras nobres que vai até a década de 1960 e depois o monocultivo de cana e eucalipto até o presente. As lutas camponesas pela terra a partir da década de 1980 combinam duas categorias fundamentais “mobilização” e “conscientização”. Aqui há uma bifurcação no perfil dos agentes. Enquanto municípios que tiveram políticas de assentamento de imigrantes italianos e financiamento de plantios de café e “lavoura branca” por parte das agências de estado como o INCAPER e o EMATER, o Sapê do Norte, cuja “vocaçãõ” [e porque não fracasso anunciado] que remonta à escravização era o plantio de mandioca para fabricação de farinha, fica sem tais políticas e sofre mais com o esbulho possessório.

Como já foi frisado anteriormente, a imagem que se tem do Sapê do Norte é o da “desorganização” institucional marcado por baixo índice de organizações formais, sindicais, associativismo civil. Enquanto o móvel de “mobilização” pela terra eram as iniciativas do MST e FETAES, nas quais os quilombolas do Sapê do Norte não participavam porque eles “não se consideravam sem terra”, as ações de “conscientização” promovidas pela CEB’s alcançava os municípios que não faziam parte do Sapê do Norte e tinham como conteúdo a “resistência na terra” frente ao latifúndio. Para os quilombolas, a “conscientização” era o objetivo do GRUCON cujo conteúdo racializava as relações sociais, ao reivindicar o orgulho negro frente ao que consideravam racismo em relação ao seu esbulho territorial e moral.

A CPI mostrou a eles que não apenas o eucalipto os colocava para fora da terra, mas que as diferentes visões do campo e do camponês que circulavam nos movimentos sociais, promoviam o empobrecimento da população negra do Sapê do Norte. Em primeiro lugar, ficou evidente na CPI que, embora a terra fosse um objetivo comum em jogo, as lutas que organizavam o seu pleito diferiam bastante. Em segundo lugar, os programas de assistência rural não atingiam os quilombolas pois eles não eram proprietários. Os poucos com título da terra, para terem acesso a algum recurso, arrendavam suas terras e acionavam recursos públicos em seu nome para financiar plantações de terceiros. Em caso de quebra da safra ou eventuais calotes, os quilombolas ficavam inadimplentes. Esta era uma história que se ocultava debaixo das lutas que uniam “pequenos proprietários”, Sem-Terra, quilombolas, “pequenos agricultores”. Era preciso repensar como cada ator aparecia na CPI e evitar que uns servissem de escada para as lutas dos outros, como temia Domingos, quando lembrava dos embates na década de 1980.

4.4. Os quilombolas e as fronteiras dos conflitos

Dentre estes quilombolas que foram indicados como porta-vozes, Domingos Firmiano dos Santos é uma pessoa que se tornou chave nos depoimentos à CPI. Ele era visto como articulador de várias inserções no campo de intervenção quilombola que desenhava, além de ser militante do Partido dos Trabalhadores. Não é meu objetivo traçar aqui sua biografia e sua trajetória no movimento quilombola, objetivo que pretendi alcançar quando me dediquei a compreender o movimento negro que se organizou nas décadas de 1970-90 em São Mateus e Conceição da Barra. A seguir procuro compreender os debates que o colocaram novamente em destaque no cenário das identidades negras, agora como “Líder do Movimento dos Quilombolas, Conceição da Barra, Espírito Santo”, como se referiu o presidente da CPI, Nasser Yuseff.

Este lugar assumido por Domingos se mantém em relação com temas específicos, cuja eficácia simbólica na CPI pode ser medida por seu comparecimento por duas vezes, e com aqueles que detinham um conhecimento bastante especializado do processo de aquisição de terras por parte da empresa.³⁷ As relações pessoais de Domingos com Benedito Braulino e com os outros depoentes – Jorge Brandino, seu futuro sogro, e Manoel Valentim, que morreu após a CPI -, são arroladas como fundamentais na construção do argumento desejável por parte dos deputados da CPI. Enquanto estes dois últimos caracterizavam-se por uma inserção local em suas comunidades seja pelo viés dos grupos folclóricos ou por uma tradicionalidade indicada pelas agências que promoviam os depoimentos, Domingos era a figura da denúncia aberta, da fala em tom alto de voz, um representante legítimo e legitimado para falar em público, haja vista o seu treinamento como estamos acompanhando.

Uma breve análise do surgimento de categorias de identificação dos agentes durante os depoimentos da CPI nos revelam como elas estavam até certo ponto indefinidas, eram usadas às vezes de forma equivalente e abertas à interpretações. “Escravo”, “Quilombola” e “Negro” figuram repetidas vezes com objetivos diversos: falar de si, falar da experiência histórica e das fronteiras e falar de direitos, figuram como alguns destes usos. Comparadas com a seção anterior percebemos a prevalência de algumas categorias sobre as outras e as formas de inserir novos significados à categorias que haviam sido consolidadas em outros contextos. A história da escravização se manteve quase intacta, mas os agentes que a desafiavam, os quilombolas, ganhavam novo lugar e nova agência. Eles não estavam lá em Palmares, mas haviam sido trazidos à tona.

³⁷ Domingos foi funcionário de uma das empreiteiras da empresa e conhecia os processos de agenciamento para a venda das terras e para a transformação do camponês em trabalhador.

Em primeiro lugar a terra, que deveriam estar na posse dos agricultores mas onde estão plantados os eucaliptos, é classificada por um dos parlamentares de “escravizadas”. O deputado Luiz Pereira assim se expressa: “Realmente estamos ao lado do agricultor do Espírito Santo. Não podemos deixar que as nossas terras sejam escravizadas com o plantio de eucalipto. Temos certeza de que não veremos essas terras libertas nos próximos cinquenta ou cem anos, quem sabe mais do que isso” (CPI, 21/03/2002)

Simone Ferreira, geógrafa e que já havia escrito uma dissertação de mestrado sobre a expropriação camponesa na região de Conceição da Barra, foi a próxima a mencionar o tema da escravidão, mas agora apontou os agentes (Ferreira, 2002). Diz ela:

Temos cerca de trinta e cinco núcleos de comunidades, remanescentes de quilombos que vivem desde a época da escravidão, entre Conceição da Barra e São Mateus que viviam da floresta. A destruição da água, como da floresta, representou a inviabilização da sobrevivência dessas comunidades. Hoje elas se queixam porque não podem tirar um pau para fazer lenha, que quando são pegas pescando nos córregos a Aracruz denuncia, vem a polícia ambiental (CPI. 30/04/02).

Sua fala desperta o interesse do presidente da comissão que quer mais detalhes sobre este grupo social que ainda não havia sido mencionado. Ele se volta para ela e pergunta: “por que são chamados de quilombos ou quilombolos [sic] os povos que residem ali? Por que essa denominação?” (CPI. 30.04.02).

Ela responde que

O extremo Norte do Estado foi palco, refúgio de comunidades de escravos, de famílias de escravos que fugiam de fazendas e se escondiam no meio da floresta, que era o que tinha ali na época. É relato deles. E estamos fazendo um trabalho de campo, de levantamento das comunidades, um recenseamento das famílias. E quando se vai na árvore genealógica as famílias vão relatando: ‘O meu avô, o meu bisavô era escravo. Ele que começou isso aqui. Ele era dono de toda essa terra, e agora parte dela está com eucalipto. Estamos meio imprensados’ [...] consideramos quilombos porque eles estão lá, muitos desde à época da escravidão, quando fugiam de um sistema escravocrata, e continuam resistindo até hoje, por várias gerações (CPI. 30.04.02).

A partir daqui o tema dos escravos e os quilombolas entram no conjunto de agentes coletivos instituídos pelos rituais da CPI e um dos parlamentares, ao resumir as seções anteriores de depoimentos, sentencia “Depoimentos feitos nesta CPI, relataram que em Conceição da Barra, na área do Rio Angelim, haviam quilombolas, descendentes de escravos, ocupando a área, na década de 1970” (Idem).

O debate sobre as terras de quilombo ainda não haviam chegado à formulação do Decreto Presidencial 4887 de 2003, mas haviam acenos dos movimentos sociais quanto à titularidade coletiva das terras e as injustiças do período escravista brasileiro e o pós-abolição sem políticas públicas

para ex-escravizados, o que recuperava as agendas do movimento negro de décadas anteriores. Nesse sentido, a racialização da pesquisa FASE/Koinonia serviu para colocar em foco a discriminação que os quilombolas já denunciavam na década de 1980, com os grupos de formação que discutiam o racismo no Brasil. A CPI lançava outras luzes na construção identitária entre os quilombolas, via fórmula baseada não apenas na denúncia do racismo, mas na forma jurídica de condená-lo. Ao funcionar como um inquérito, a CPI se colocou no lugar da produção da verdade como uma corte e, neste sentido, os quilombolas elaboraram estratégias de inserção na produção desta verdade, ao interagirem com a ritualização e a produção do poder, com a disposição dos jogos de força e com a busca por melhores posições na distribuição dos agentes.

O segundo passo no rito foi ouvir dos próprios quilombolas sua relação com a empresa Aracruz Celulose. Isto foi feito no dia 25 de junho de 2002. Foram arrolados pelos movimentos sociais naquele momento os nomes Domingos Firmino dos Santos, “Líder do Movimento dos Quilombolas”, Conceição da Barra: Manoel José Valentim, “Comunidade de São Jorge”, Conceição da Barra: Sr. Jorge Brandino da “Comunidade de São Domingos”, Conceição da Barra.³⁸ O primeiro a falar, Sr. Manoel, fala do conflito e de como foi obrigado a sair das terras de sua família. Domingos foi o segundo a falar, e procurou construir uma genealogia histórica que reunia a relação dos quilombolas com a escravização, o período colonial, os regimes autoritários e a implantação da Aracruz Celulose como parte de um mesmo processo de discriminação do negro que ele chamou de “impactos” (CPI. 25/06/2002).

Os quilombolas formularam uma série de denúncias sobre a aquisição ilegal de terras por parte da empresa, bem como apontaram aqueles que teriam facilitado, devido à sua proximidade com as famílias quilombolas, o acesso para que estas vendessem sem maiores problemas. Me interessa aqui a linha de argumentação que traz os quilombolas para dentro da CPI da Aracruz como agente coletivo. O investimento no desenho desta argumentação, e como ela será compartilhada em outros espaços pode, creio, me ajudar a compreender como a identificação quilombola foi produzida coletivamente, ao considerar que uma das estratégias de singularização era sua apresentação pública. Domingos combina a memória familiar e os anos de militância no GRUCON.

Sou nascido naquela região. Meus pais são famílias de ex-quilombolas. Meu avô era escravo. Depois da assinatura da Lei Áurea, dez anos depois ainda continuava chegando negros naquela região. Naquele tempo tinham algumas manifestações

³⁸ Simone Ferreira indicou durante seu depoimento aquelas pessoas consideradas “emblemáticas para a CPI” e que já tinham algum envolvimento político. Sobre Domingos ela afirmou “Ele conhece muito bem a região, conhece todas as comunidades que vivem ali, e relata muito bem os impactos que elas sofreram. Sugiro como depoente também o “Chapoca”, de Conceição da Barra.” Como vimos acima, eles já mantinham contato na pesquisa FASE/Koinonia (CPI, 30/04/2002).

importantes na região, por exemplo, a Cabula, que era um culto africano que existia naquela região. Sou católico e a igreja naquela época teve uma repressão muito grande para acabar com a cabula (...). Mas era uma manifestação africana importante. A igreja falou: ‘quem quiser converter em Deus tem que vir para o sul [do Rio Cricaré] e quem não quiser tem de ir para o norte’. Então, para o sul veio cinco por cento mais ou menos da negrada e oitenta e cinco a noventa por cento foram para o norte (CPI. 25/06/2002).

(...) Dez anos depois da Lei Áurea continuou chegando escravos naquela região. Depois veio a questão da guerra, inclusive, alguns negros foram combatentes na Itália. Logo em seguida veio a questão da Aracruz, chegando naquela região nos anos 70. Com a chegada da Aracruz, nem todas as terras eram legalizadas. Os negros piquetavam vinte alqueires a trinta alqueires. O próprio negro respeitava, se a terra estava piquetada, então era dele. Estava demarcada. Grande parte das terras não eram legalizadas (CPI. 25/06/2002).

A partir daquela época, a Aracruz entrou naquela região, e pergunto: Por que só nas comunidades de Quilombola, onde havia um acervo, onde havia uma cultura, onde há uma manifestação importante? Foi naquela região de Quilombolas que implantou o projeto de eucalipto contínuo, não teve separações, devastou tudo. E, grande parte daquelas áreas de trinta, quarenta por cento era sapê. Mas as terras de sapê não foram devastadas pelos negros, foram pelos barões que exploravam também a mandioca exportando-a para a Europa (CPI. 25/06/2002).

Das referências históricas, Domingos passa àquelas que inscrevem os quilombolas no plano dos direitos, e delimita temporalidades distintas que recolocam os quilombolas na linha do tempo: um bem antes [o tempo dos barões], um antes [a organização dos quilombos] e um depois [Aracruz Celulose]. Perguntado sobre a quantidade de terras que os quilombolas possuíam, ele responde que não sabe ao certo, mas

sei dizer que no começo era uma verdadeira vida em fraternidade. As pessoas não se preocupavam em legalizar as propriedades. Por quê? Porque na realidade era uma comunidade negra que sofreu muito, que veio da escravidão e não tinha preocupação em legalizar as terras da comunidade. Além do mais naquela época as pessoas plantavam, caçavam, faziam artesanato e tinha a terra boa para produzir a farinha, para plantar o dendê, para fazer o beiju, tinha a lenha que era vendida em Conceição da Barra para gerar renda para sustento, tinha peixe e a terra era boa. Além do mais eles não tinham a preocupação em se tornarem grandes capitalistas: naquela época a preocupação dos negros era em adquirir o bastante para a sobrevivência. A ganância não era tão grande em adquirir grandes pedaços de terra e suas propriedades não passavam de trinta, quarenta alqueires (...). A vida era fraterna, todo final de semana tinha forró, tinham muitos bailes, as manifestações culturais como o Ticumbi, que ainda existe, o Reis de Boi, o Alardo, a Ladainha, o Jongu e outras manifestações. Havia um acervo cultural inimaginável e de grande importância para nós e para o Estado do Espírito Santo. A partir da chegada da Aracruz começou a grande destruição, o massacre desse povo aqui no Estado do Espírito Santo (Idem).

Para Domingos dos Santos, Benedito Braulino, conhecido como Pelé, “era a referência do povo negro no Norte do Estado do Espírito Santo e que supõe-se que o Senhor foi usado pela Aracruz Celulose para ter acesso às comunidades negras, porque se o branco fosse, não teria acesso”(Deputado Gil Furieri, CPI, 06/08/2002.). Domingos atribuía a legitimidade da presença quilombola à contraposição dos depoimentos de Pelé na CPI. Ele chega a sugerir aos deputados que “acho

que V.Ex^{as} têm que fazer algum levantamento cartoriais, inclusive ouvir mais algumas comunidades, alguns líderes mais velhos daquela região, para que possam levantar maior sustentabilidade dentro da CPI, visto que esta Comissão é importante para esse levantamento.” (CPI. 25/06/2002).

Na mesma seção do dia seis de agosto de 2002, Benedito Braulino, foi ouvido. Segundo o parlamentar que o interrogou ele “foi apontado em alguns depoimentos nesta CPI como uma pessoa que intermediava a venda de terras no Norte do Estado, que foram destinadas ao plantio de eucalipto da empresa Aracruz Celulose. Essas pessoas naturalmente, foram pessoas de cor, de São Mateus, que moravam em terras centenárias, os quilombos, que tinham um conhecimento maior, um entendimento maior com o senhor na cidade.” (Luiz Pereira, CPI, 06/08/2002. grifei). O mesmo deputado frisa novamente que “essas pessoas de cor, vivendo nos quilombos, fora da cidade, (...) eram avexados, viviam mais em suas regiões (...). E o senhor sabia perfeitamente que eles vivendo como viviam, tendo pouca orientação no que se refere ao comércio, inclusive o de terras, naquela região: eles depositaram no senhor, segundo consta aqui, uma boa fé. E tiveram suas terras diminuídas no que se refere a área, o tamanho de suas propriedades, assustadoramente.” (Idem).

Benedito Braulino deu então seu depoimento e provocou comoção nos presentes com uma visão diferente do que ocorreu naqueles idos de 1960 até 1980. Segundo ele, “todo final de semana eles se deslocavam de onde moravam para fazer alguma compra para o sustento da família, e naquela conversa que eles chegavam na cidade, logicamente eles sabiam que a empresa estava com um escritório no centro e se interessara em adquirir terras. Por isso eles saíam e vinham oferecer as terras para a empresa”(Benedito Braulino, CPI, Idem). E, perguntado pela mesa diretora se ao realizar as transações com as terras não sabia que ali haviam quilombola, ele responde que “Comunidade dos Quilombolas na região não existe. No meu conhecimento não existe. E nunca ouvi falar naquela época que existiam as comunidades Quilombolas.” (Idem).

Os quilombolas recusavam este jogo de ser ou não ser, ao exibirem as biografias familiares como o testemunho sobre o que havia ocorrido no Sapê do Norte. As perguntas dos parlamentares só aprofundavam as contradições entre os depoentes, mas isto não prejudicou os quilombolas. Do ambiente de contradições e ambivalências brotou com maior eloquência a história dos quilombolas que se tornaria verossímil à definição política destas identificações. Também constituiu espaços de construção da alteridade onde um “nós” e um “eles” sugeria unidades relacionais específicas.

A este respeito Domingos mantém a dualidade das confrontações ao lembrar os enredos específicos do conflito, ao garantir mais argumentos desde a história do Sapê do Norte à produção da verdade por parte dos quilombolas. Para ele “as perseguições que sempre acontecem na região

(...). Às vezes, quando se precisa queimar, se fazer uma farinha, se cozinhar uma comida por falta do fogão a gás, ou fazer outros deveres da família que dependem da lenha, como construir uma barraca, não tem madeira: às vezes as pessoas vão lá e pegam um pau seco na Aracruz, umas cinco ou dez varas para poder construir, o que acontece? Várias famílias já foram presas em Conceição da Barra devido a esse tipo de ação. O último aconteceu com um rapaz da comunidade de Linharinho, uma comunidade negra. Ele ficou três dias preso por ter sido suspeito de ter pegado umas varas de eucalipto na Aracruz.” (CPI. 25/06/2002).

4.5. Qualificar o conflito

A seleção dos depoentes quilombolas na CPI foi definida por eles próprios e pelos integrantes da Rede Alerta Contra o Deserto Verde, a partir de experiências anteriores como aquelas no censo da FASE e Koinonia e também do Movimento de Pequenos Agricultores. O olhar destes agentes era organizar as falas para elas caberem nas denúncias contra a empresa, o que muitas vezes não acontecia. Embora, os depoimentos relatassem as situações de violência por que passaram os quilombolas, eles deixavam margem para compreendermos que parte dos conflitos que eles reclamavam na CPI tinham a ver com dinâmicas próprias das relações de herança e transmissão das terras, interrompidas pelas monoculturas. O depoimento do Sr. Manoel José Valentin, por exemplo, é marcado por esta dupla percepção dos conflitos em torno da organização do patrimônio familiar e da pressão exercida pela empresa na busca de terras para o monocultivo. Segundo ele narrou

Eu tinha um terreno, não era meu, era de um tio meu. Eu não podia requerer o terreno, então meu tio passou o terreno para outra pessoa. Ele foi e requereu o terreno. Tinha vinte anos que eu morava no terreno. Tinha coqueiral, tinha tudo plantado lá. Então, ele vendeu a terra para a Aracruz e me tirou de lá. Aí mudei para outro terreno lá fora onde tinha um pedaço de terra. O tenente Merçon me tirou de lá. Eu disse a ele que não saia, que só saia se ele tirasse a minha casa de onde estava e botasse no meu terreno. Porque eu tinha dois alqueires de terra fora. Ele disse que eu sabia que a terra não era minha e por que eu estava morando lá? Ele falou que se eu não sáísse, que mandaria o tratorista passar em cima da minha casa. Disse a ele que não, que não queria que ele mandasse. Queria que ele mesmo fosse. É a palavra que tenho para dizer (Depoimento de José Manoel Valentin. CPI, 25/04/2002).

No interior das seções da CPI da Aracruz organizou-se, de forma paralela à denúncia contra a empresa, um conjunto de denúncias e embates entre atores que já se conheciam em São Mateus e Conceição da Barra de outras ocasiões. Nas margens dos depoimentos passamos a ler as concepções sobre liberdade dos contratantes e sobre as possibilidades de viver na cidade longe do “carrancismo” das roças. O exercício de liberdade que um posseiro podia, naquele contexto, se contrapôs à expropriação que violava o direito dos quilombolas, e recolocava a disputa entre a “consciência” e a “li-

berdade” vistas na constituição do GRUCON. Na única acareação da CPI este debate se desenvolve de maneira que novas oposições se construam.

É preciso sublinhar que ao longo das seções da CPI, somente entre os quilombolas é que foi realizado uma acareação a pedido dos deputados que consideraram que somente assim poderiam trazer “a verdade de uma vez por todas. Uns dizem uma coisa e outros dizem outra. Então, para o público que está assistindo a esta CPI, que está acompanhando os trabalhos da CPI fica muito confuso. Se não fizermos essa acareação entre uma parte e outra, esta CPI perde a sua finalidade.” (Nasser Yussef, CPI, Idem).

Outros deputado acreditava que “A verdade precisa ser descortinada para o povo do Estado do Espírito Santo ver, entender que estamos defendendo os interesses das pessoas humildes, mais simples, da comunidade negra das regiões de São Mateus e de Conceição da Barra, da nossa gente do interior.” (Luiz Pereira, Idem). No entanto, a empresa ficou de fora da acareação ou qualquer outro depoimento e cada vez mais distante da CPI.

Em vinte de agosto de 2002 compareçam para serem acareados o Sr. Domingos Firmiano, o Sr. Jorge Brandino e o Sr. Benedito Braulino. O Sr. José Manoel Valentim, também foi convidado, mas alegou doença e não compareceu. O presidente da CPI Nasser Youssef leu e aprovou a ata da seção anterior e disse aos presentes que “o objetivo desta CPI é apurar possíveis irregularidades nos licenciamentos das atividades da empresa Aracruz Celulose SA.” O presidente passa a palavra para um dos deputados fazerem suas arguições, uma vez que os acareados não tinham nada a acrescentar.

O Deputado Luiz Pereira (PFL), se dirigiu a Domingos Firmino e Jorge Brandino e argumentou que “foi perguntado ao Sr. Benedito Braulino se ele se recordava como eram as comunidades Quilombolas de São Mateus e Conceição da Barra, quando do início dos plantios de eucalipto da Aracruz Celulose. Quantas comunidades haviam? Ele afirmou o seguinte: ‘olha, nunca ouvi falar em comunidades de Quilombolas, até os meus antepassados nunca falaram para mim essa situação..’ A CPI então insistiu em questionar o Sr. Benedito sobre a existência dessas comunidades de Quilombolas, descendentes de escravos e ele insistiu em dizer o seguinte: ‘.eu repito: nunca ouvi falar em relação às comunidades dos quilombos naquela região e que antes da Aracruz plantar eucalipto nunca ouvi falar que existia Quilombolas..’ Perguntado se nunca existiu comunidade de Quilombola na região, o Sr. Benedito Braulino afirmou que nunca existiu.” (CPI, 20/08/2002).

Sob os avisos do deputado, membro da comissão, novamente ele é advertido: “Gostaríamos de perguntar primeiro ao Sr. Benedito Braulino e lembrando que o Sr. está sob juramento e que se faltar com a verdade perante esta Comissão comete crime de perjúrio. O Sr. insiste em informar que

nunca existiu nenhuma comunidade de Quilombolas, descendência de escravos e que hoje também não existe nenhuma dessas comunidades?” Benedito Braulino responde então que “antes da Aracruz adquirir terras na região não existia nenhuma senzala de Quilombolas. Após as aquisições de terra, recentemente, existem algumas comunidades, mas não de Quilombolas.”

Neste ponto o deputado evoca o parecer dos dois depoentes que se definem como quilombolas. Domingos dos Santos considera que Benedito Braulino, “sendo negro” e “nascido naquela região” não podia dizer que “não existe comunidade negra naquela região”. Domingos dos Santos passa então a fazer a contraposição do argumento, ao evocar sua definição de quilombos. “Não é verdade. Está faltando com a verdade, companheiro. Existiram, sim, várias comunidades negras naquela região. Não sei o que ele está entendendo de Quilombola. Quilombola, hoje, na linguagem moderna é comunidade negra. Quilombo é onde os negros se refugiavam das senzalas e formavam as suas comunidades. Então, existia!” (CPI, Idem).

Domingos dos Santos evoca em primeiro plano os resultados da pesquisa censitária da FASE e Koinonia. Ele elenca os quilombos, dizendo o número de famílias e a sua localização, e chega à conclusão que “a prova está aí, um monte de navios negreiros que chegaram da África trazendo pelos europeus no Porto de São Mateus. Estão aqui as provas [resultados da pesquisa] e queria deixar com vocês esses dados. Mas Benedito Braulino, que também é conhecido como Pelé, voltou a contestar a perspectiva dos deputados ao ser perguntado se reconhecia a foto que retratava o quilombo de São Jorge. “Eu, disse ele, conheço como comunidade e não como quilombo.” O deputado Luiz Pereira não se deu por satisfeito e perguntou:

-“essa não é uma comunidade de negros cujos antepassados foram escravos?”

-“Essa comunidade de São Jorge é nova e não tenho com precisão a data que foi criada, mas é uma comunidade nova, após a aquisição de terras da Aracruz.”

-Mas o Senhor entende que é uma comunidade de negros, cujos antepassados foram escravos?” (Idem).

O deputado volta ainda a perguntar a Benedito Braulino se ele realmente “insiste em negar que existem comunidades quilombolas como essa em São Mateus e em Conceição da Barra”. Os relatos ficam estagnados nestes argumentos sobre “antepassados escravos” e na definição de quilombo e comunidade, e o deputado ainda insiste em mostrar outras fotos dos quilombos de Linharinho e São Domingos, e demonstra que “há diversas famílias que moram no local de um lado e de outro da estrada. Afinal, essa é ou não é uma comunidade onde vivem negros que tiveram avós que foram escravos?” Linharinho ele não se lembrava, mas São Domingos ele diz que “Ela não é uma comunidade de quilombolas. Essa comunidade de São Domingos foi criada por uma pessoa branca

e não por quilombola e o nome até de Paraíso. Foi uma comunidade que deu o nome de Paraíso e foi criada por uma pessoa branca, não foi criada por quilombola.” (Idem).

Neste ponto Domingos dos Santos responde à solicitação do deputado para pronunciar-se e argumenta que fica “impressionado como que pode uma coisa dessas. É uma loucura. Ali existiram as comunidades negras, são remanescentes de quilombos. Vai lá e busca a família que têm pessoas na região que os pais, que os avós foram escravos. Levo vocês no Córrego do Angelim agora e mostro uma família que foi escravo, sempre morou naquela região. Aquela comunidade de Angelim, por exemplo, tem mais de duzentos e cinquenta anos que foi fundada. A comunidade de São Domingos, a mesma coisa. A comunidade de São Jorge é antiquíssima que se chamava Sítio. Depois da entrada da Aracruz para cá mudaram a comunidade para São Jorge. Lembro que meu irmão saia, que é mais velho que eu, do Córrego do Cearense, do Angelim e andava duas, três horas a cavalo para ir em festas nessa comunidade de quilombolas, todos negros. As provas, vocês podem ir lá fazer um levantamento e verão que as pessoas mais velhas, os avós deles foram escravos e sempre moraram ali. Então, são famílias quilombolas, sim. O Benedito está faltando com a verdade.” (Idem). O Paraíso, a que se referiu Benedito Braulino, era o apelido jocoso para um prostíbulo que se instalou às margens da BR101 reduto dos trabalhadores das empresas de produção de carvão vegetal, corte de madeira e cana na região e que deixa os moradores de São Domingos muito consternados por o associarem-no com o quilombo.

A acareação é deslocada para o tema da aquisição de terras pela empresa e as estratégias de agenciamento dos intermediários que faziam a compra das terras por preços irrisórios ou simplesmente ocupar terras sem roças e moradias. Benedito Braulino afirmou na CPI que a empresa mantinha um escritório em São Mateus onde os próprios “posseiros negros iam até o escritório oferecer suas terras. Quando isso acontecia, ele disse que tinha a incumbência de ir ao campo, ao local verificar se tinha algum conflito de vizinhos ou se tinha vegetação, como que era a área para poder tentar fazer a negociação.” (Idem).

Aqui a acareação chega em um momento chave. A acusação sobre a forma de aquisição da terra era recíproca: uns acusavam os outros de mentir sobre a permanência nas terras e as formas de aquisição das mesmas. Mas, havia também uma acusação subjacente pelo fato de os quilombolas comporem “comunidade” ou não, apenas indivíduos livres. O foco das perguntas dos deputados passam a se concentrar na idéia que os quilombos eram “comunidades”, viviam juntos e compartilhavam a mesma cultura, hábitos e modos de vida, que afastava os argumentos do Sr. Braulino que eles dispunham livremente do direito de vender, sem os constrangimentos de parentes. Isso permitiria à formulação do argumento de forma que os quilombolas se encaixassem nas duas representa-

ções que fundamentavam a CPI, ou seja, a vida social em um ambiente equilibrado, diversificado e livre da perspectiva civilizatória degradante, mas também aprofundar a idéia que as violações poderiam ser estendidas ao código de terras que impedia que terras da União fossem adquiridas por empresas privadas.

Os quilombolas seriam percebidos como os “guardiães” deste lugar? Talvez sim, uma vez que o presidente da CPI era um agrônomo defensor da vida natural, sem agrotóxicos e de uma natureza equilibrada, componentes da representação do “meio ambiente” recorrente entre seus pares profissionais. O eucalipto em si não era um problema para estes. O problema é que um conjunto deles não formam florestas. Ademais o eucalipto era tratado ali como “exógeno”, uma “espécie exótica”, que foi adaptada às condições brasileiras portanto, uma ofensa à biologia da conservação. De outro lado, a expressão comunidade foi forjada na década de 1970-80 pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s), especialmente pela agência pastoral na região norte do Espírito Santo, marcada por conflitos agrários. Usado por agentes pastorais este conceito pretendia imaginar uma forma de organização que ultrapassasse as formas locais de organização centradas na família. Pela participação na comunidade o isolamento da família seria superado e a agência política para aquele momento do país, que vivia sob uma ditadura, seria uma contraposição sólida, de base.

Então, ao se dizerem pertencentes à comunidade quilombola, isto implicava representarem-se para os inquiridores de forma singular e demonstrar uma relação válida com a terra, a cultura negra e com um grupo. Mas como? Pela relação com o tempo? Com o espaço? Pela relação dos quilombolas com a natureza? Qual a categoria seria arrolada para caber a produção da verdade naquele momento de tantas ameaças mentirosas do mundo exterior que tomavam forma? Os agentes que trabalharam para a empresa se defendiam na CPI dizendo que cumpriam sua função. Benedito Braulino argumentava que os quilombolas venderam as terras porque quiseram, porque não podiam ver dinheiro.

Os quilombolas, por sua vez, definiam sua presença nas comunidades ao recorrerem à memória da expulsão e das situações de violência – tanto pela evocação da Ditadura Militar, quanto da implantação da empresa -, uma vez que muitos afirmaram sempre que não tinham documentos das terras na posse ou haviam recebido de herança. A escravização parecia ser o argumento plausível compartilhado pela CPI, mas que precisava ser reformulada e reconstruída à luz nas novas ameaças. Os membros da CPI que interrogavam então os quilombolas tinham visões distintas, mas que consideravam os quilombolas “vítimas da multinacional”. Por outro lado aqueles evocavam a lei de terras para justificar a presença dos quilombolas e não do monocultivo, uma vez que apenas “lavrador ou criador”, ou aquele que se “dedicar a atividades agropecuárias” poderia requerer terras ao estado, e

legitimar a posse com “a existência de cultura efetiva, moradia habitual do posseiro no prazo mínimo de 3 (três) anos e manter, pelo menos uma 5ª parte de terreno em exploração.” (Lei Delegada Estadual 16/1967).

Neste ponto, era fundamental para os que prestavam os depoimentos, voltar às denúncias e se pensar como quilombolas dentro delas. O objetivo da CPI era descobrir as mentiras da administração pública capixaba e aquelas da Aracruz Celulose relativas aos licenciamentos ambientais, dentre outras. E isso se fazia com as denúncias daqueles que se colocavam do lado da verdade, do “bem público”. Para isso era preciso qualificar o responsável pelos danos e identificar onde ele atingiu o país ao atingir as comunidades. Isso era um exercício de imaginação, mas também de confronto. A fronteira entre os dois se definiu na produção desta verdade do conflito, que escapava da singularização do agente coletivo quilombola e resvalava nas relações parentais e pessoais. O lugar das coisas, dos agentes e das histórias em jogo mostrava aos quilombolas uma oportunidade de ingressar como agente no rol de denúncias em curso. Mas era preciso ainda imaginar-se “naquele tempo”.

O deputado Luiz Pereira, que se concentrou na existência de comunidades negras rurais, teve-se agora no desejo e na liberdade deste agente dispor de suas terras. Em primeiro lugar, os indígenas são classificados como “relativamente incapazes”, o que agravava os indícios e coerção para ocupação da terra com eucalipto. Se os indígenas demonstraram que foram expulsos pela violência e que a tutela do Estado havia sido ineficaz em protegê-los em seus direitos territoriais, como os quilombolas produziram seu direito mediante as acusações do deputado que “os próprios posseiros procuravam a empresa para vender suas terras”? Domingos dos Santos pede então a palavra e argumenta que “pelo que entendo e pelo que meus pais e as pessoas mais aproximadas da gente, pelo que ouvi na época, o que houve foi uma verdadeira invasão nas terras das comunidades negras, porque naquela época existia um índice muito alto de analfabetismo naquelas comunidades. E elas não possuíam uma grande relação com a comunidade branca (...). Quando chegava uma pessoa branca, realmente, o pessoal ficava cismado porque naquela época, (...) a discriminação ainda era muito grande. O negro não tinha o costume com o capital, com a espécie, com o dinheiro. Eles colocaram um tenente para comprar as terras. Imagine, nos anos sessenta, nos anos setenta um tenente comprando terras na região a repressão que não seria, a manipulação, a influência.” (CPI, Idem).

Domingos lembra que o próprio Benedito Braulino foi à sua “casa com esse tenente perguntar à minha mãe se ela queria vender sua terra. Ela respondeu que não vendia a terra.” Ele recorda que a “maioria das terras naquela região, são terras livres” e que elas pertenciam ao Estado e as pessoas que a ocupavam não tinham documentação pois “as pessoas usavam as terras para se mante-

rem, criar seus animais. Na realidade, as pessoas realmente foram forçadas a vender. Muitas vezes por um preço simbólico, porque eles não estavam acostumados com o capitalismo.” (Idem).

A acareação, que foi definida para saber quem falava a verdade ou quem mentia no caso da legitimação indevida de terras do estado, se desenrolou na direção da produção da confissão sobre as condições sociais e econômicas dos sitiantes. Isto evidenciou menos a garantia de direitos, e mais a produção da verdade a partir da posição dos agentes. As arguições em forma de depoimentos, tocaram em um tema controverso da região de São Mateus e Conceição da Barra. Evocar a liberdade como argumento para vender as posses levava a dois caminhos: ou as pessoas eram livres e não se podia voltar atrás, ou foram seduzidas por falsas promessas da empresa e, portanto poderiam voltar atrás. Mas, assumir que foram enganadas representou um desafio moral e político no contexto em que “dar a palavra” em uma transação representa muita coisa. Ademais, recusar o argumento da “liberdade” era, de certa maneira, assumir sua incapacidade de agência na mediação com outros agentes, o que no Sapê do Norte era rotulado como “ser bobo” ou ser “fraco”. Exemplo disso é a resposta que Domingos dá em termos das promessas de uma vida melhor, uma vez que “a influência de tirar o negro da terra e dizer que ele tinha que ir para a cidade estudar, isso aconteceu (...). A influência de dizer que era bom vender a terra e ir para a cidade estudar e pôr dinheiro na Caixa, isso existiu.” (CPI, idem). A liberdade associada à venda as terras colocava uma pergunta sobre a autonomia dos agentes.

Benedito Braulino respondeu às perguntas do deputado Luiz Pereira, ao atribuir aos sitiantes a “liberdade” e a “vontade” em vender as posses pois o “próprio proprietário de posse ou de terras legítimas devido a região ser arenosa e para poder plantar alguma coisa para o sustento da família, eles não tinham recurso suficiente e por livre e espontânea vontade interessavam-se em vender suas propriedades” (CPI, Idem). Dinheiro, liberdade, e vontade se tornaram os argumentos da acareação, e evocaram os temas das pastorais da terra que preconizavam a “pobreza” como uma forma honrada de viver uma vida autêntica dos camponeses. Os depoimentos de Jorge Brandino, por exemplo, evocam um tempo no qual a relação com a apropriação e recursos naturais não tinham o controle da empresa. Ele recorda à CPI que “na nossa região tinha muita gente que trabalhava lá e podia chegar a um local pegar um pedaço de pau para cozinhar uma panela de feijão (...) nenhum de nós pode pegar um pedaço de pau para fazer uma farinha, um beiju, eles [empresa] não deixa. No passado todos moravam ali e tinha lenha, podia pegar a lenha em qualquer lugar que não tinha problema. Hoje não existe isso mais, não podemos pegar um ramo de eucalipto para fazer uma farinha.” (CPI, Idem).

O apelo à “pobreza” e a afetação do domínio moral das relações de trabalho joga aqui um papel central que emerge nas situações mais agudas dos conflitos assinalados pelos quilombolas. A subordinação da atividade madeireira aos favores da empresa colocaram o uso de áreas em comum no centro dos debates dos direitos quilombolas, a partir da definição deles como identidades coletivas, como agentes singularizados. Áreas plantadas com jaqueiras, dendezeiros e outras espécies “criadas livres” para alimentar os animais “livres”, nas terras “sem dono” foram extintas para a produção de celulose do eucalipto. As relações econômicas oriundas deste tipo de atividade entram em um colapso também porque o uso de mão de obra das populações locais para derrubar a Mata Atlântica e plantar eucalipto absorvia boa parte dos trabalhadores locais, como vimos na seção um. Entre suas roças e trabalhos esporádicos nas empreiteiras, esta população desenvolveu uma economia que combinava dinheiro em espécie com as trocas nas redes locais que já praticavam. A inauguração da segunda fábrica da empresa leva à mecanização intensiva da atividade de corte de madeira, antes feita pelos trabalhadores nas empreiteiras, o que leva à muitas demissões, a partir de 1994. O setor que reunia estes trabalhadores organizou greves e em torno da relação de trabalho surgiram identificações agonísticas que levaram, por exemplo, a criação de um torneio anual de serragem de eucaliptos, onde as “equipes”, representada por trabalhadores das empreiteiras se enfrentavam com os “fichados” diretamente na Aracruz Celulose (TC, 20/11/1993).

A demissão em massa no setor de serragem de madeira, coloca em cena a atividades “marginais” como a carvoeira, mas também uma nova “classe” para disputar os recursos naturais no Sapê do Norte. Esta não era uma atividade desconhecida, uma vez que já era praticada por duas empresas em Conceição da Barra, na localidade “Paraíso”, próxima ao quilombo de São Domingos, pelo emprego de mão de obra de toda a região norte do estado. Como em outras atividades, como a serragem, surgem os “especialistas” na produção de carvão responsáveis pela construção dos fornos, corte da madeira, transporte, enchimento dos fornos e cozimento da lenha. Um grupo de trabalhadores dos quilombos de Conceição da Barra decide fazer carvão “por si só” e passa a fazer pressão junto à Aracruz Celulose para a “liberação” de resíduos dos talhões de madeira.

Entre 1997 e 2002 vários conflitos se apresentam exatamente porque os quilombolas mantiveram o acesso “livre” aos resíduos de madeira, e inflacionaram o número de trabalhadores e as áreas a serem “liberadas”. Após cinco anos de atividades, a empresa volta a reduzir a quantidade de madeira dispensada no corte por haver desenvolvido um nova máquina que deixa o resíduo com três centímetros de diâmetro, que não atende às siderúrgicas que queimam o carvão para a produção de aço. Menos áreas disponíveis para a coleta de resíduos leva à muitos protestos.

Uma onda sucessiva de prisões leva ao que os “apoiadores” e os quilombolas classificam como “criminalização” da atividade especialmente porque o argumento central dos trabalhadores se desdobrava entre “garantir o sustento da família” e pegar os recursos naturais “sobre as terras dos seus parentes” e, portanto, eram suas. A Comissão Quilombola do Sapê do Norte é convocada por parte destes trabalhadores para representá-los nas mediações com as agências que os puniam, e realocaram as lutas por recursos no interior das representações sobre os direitos dos quilombolas. Os quilombolas que não se mudaram de suas roças, mantiveram-se nas atividades econômicas diversificadas como as roças e trabalhos assalariados esporádicos, mas enfrentavam agora outras relações econômicas que os fazia sentir, como me narrou uma senhora que apanhava resíduos de madeira, “ainda no tempo da escravidão”.

Os dois quilombolas protestaram contra a visão que queria ser sublinhada na CPI que insinuava que os quilombolas queriam apenas o dinheiro da empresa e não se importavam mais com as roças. Eles abandonavam a roça e o seu direito? Jorge Brandino pretextou que “na realidade o que acontecia naquela época não era a ambição de se ganhar dinheiro, o que existia era a vontade de viver. A pessoa produzia o bastante para sobreviver. Falo, porque passei por isso, inclusive dormi em cima de rede, àquela redinha de pano, as camas eram forradas com esteiras. Passamos todo esse sistema que para nossa vida foi importante. Houve realmente uma repressão ao povo negro no norte do estado do Espírito Santo para a tomada das propriedades. Grande parte dessas terras foram apanhadas sem compra. Deve ficar claro que tem muita gente no norte que sabe disso.” (CPI, Idem).

A liberdade, no entanto, não era uma definição tão evidente assim e estava em disputa como podemos acompanhar na acareação. Em muitas entrevistas que realizei no Sapê do Norte, a liberdade contrapunha duas perspectivas distintas mas que se tocavam. De um lado, a liberdade em vender as posses equivalia a deixar um tipo de vida na roça, classificada por muitos como penosa, pobre e sem futuro. A liberdade equivalia à fase etária adquirida pelo agente diante de seu grupo. As narrativas mostram que uma parte significativa daqueles que venderam suas posses eram homens herdeiros de terras da família que não tinham inventário, mas que “venderam o seu direito” como argumentou várias vezes Benedito Braulino na CPI. A terra era de todos e de ninguém, mas esta concepção deixava margens de interpretação e ação para a reivindicação de um direito adquirido pela condição de herdeiro, que veremos a seguir que era definida como “dono do lugar”. Vender ou não dependia de sua habilidade pessoal em se colocar em pé de igualdade com um eventual comprador, o que o tornava uma pessoa livre para negociar e dispor do que “era seu”. Por exemplo, esta categoria foi apontada como um dos limites morais dos quilombolas ocuparem terras alheias ou, como vere-

mos mais à frente, resistir à inclusão na categoria propriedade coletiva, que o INCRA começava a definir no Sapê do Norte para regularizar as terras de quilombo.

Por outro lado a liberdade equivalia a viver segundo o costume da família naquele mundo no qual, segundo marcam os relatos, os antepassados conseguiram construir fora do cativo e do qual não se queria sair. O acesso “livre” aos recursos “naturais” – terra, madeira, espécies animais e vegetais -, é um dos argumentos mais evidenciados nestas narrativas sobre o direito, inclusive a madeira plantada pela empresa sobre as terras consideradas dos familiares. Nestes caso, a pressão da empresa sobre a terra e sobre a possibilidade dos fluxos das redes de parentes e dos bens que nele circulavam, equivalia a destruir este mundo moral camponês e contra ele ergueram-se memórias específicas como as de Jorge Brandino. “Naquele tempo, era menino e tinha duas irmãs pequenas e tinha meus primos. Vínhamos do colégio, chegava em casa e apanhava aqueles balaios e ia para o córrego e pegava moqueca de peixe para comer no outro dia. Naquele tempo era farturoso, hoje em dia acabou tudo, entrou a plantação de eucalipto e acabou com tudo, com os peixes, com a caça, com tudo. Não existe mais isso lá (CPI, 25/04/2002).

Este mundo moral “frutuoso” serviu de argumento forte e foi colocado contra a voracidade e ganância do capitalismo, como argumentou Domingos, mas também foi endossado pelos agentes políticos na construção da perspectiva dos direitos territoriais na disputa dos quilombolas. Não era um argumento novo, pois a Igreja Católica, pela via das pastorais das décadas de 1970-80, havia defendido a “conscientização do povo” como arma para evitar o avanço do capitalismo e seus feitos entre os camponeses. No entanto, era visto agora de um outro ponto de vista e com atores que ainda não tinham colocado sua voz neste espaço.

Neste sentido, veremos na seção três que os levantamentos feitos pelo INCRA para os processos de identificação e legalização das “terras de quilombos”, dois anos depois da CPI, estão repletos destas inscrições que são o misto de testemunho e denúncia. Neles figuram as abordagens técnicas, as enredos históricos e jurídicos, mas há a força e as tensões da intertextualidade entre os autores e os atores. Não é meu objetivo analisar agora o conteúdo dos trabalhos do INCRA, mas em resumo, há uma conexão direta entre o “tempo do cativo” e o estabelecimento do “espaço” de um tipo de “campesinato negro”, quebrado apenas pelo monocultivo do eucalipto e da cana. Nesta narrativa a história biográfica dos grupos e parentelas conectou diretamente sociedade e natureza seja como argumento socialmente válido naquele momento – proteger o patrimônio capixaba, protegendo a sua gente de uma ameaça vista como externa ao país -, seja pela eficácia simbólica de inserção destas lutas particulares em lutas mais ampliadas – as redes ambientalistas e a mobilização nacional das organizações quilombolas que queriam a regulamentação do Artigo 68 da Constituição Fede-

ral.³⁹ As conjunturas desenharam um campo de possibilidades e parte dos quilombolas passaram a interagir com elas. A CPI da Aracruz foi um destes momento decisivos.

Uma das acusações mais evidentes feitas na CPI foi a forma violenta com que os camponeses, indígenas e quilombos foram expulsos de suas terras. Arrolaram-se testemunhas para demonstrar que, além das inúmeras irregularidades nos licenciamentos ambientais, nas fraudes cartoriais, no aliciamento de funcionários públicos, a empresa teria utilizado intermediários para coagir as pessoas a saírem de suas casas com ameaças armadas. A violência denunciada pelos quilombolas que foram à CPI dizia respeito à manutenção das relações racistas que perduravam no Sapê do Norte. Embora, os resultados da CPI não apontem o racismo como causa da violência contra os quilombolas, estes se viam coagidos e sob “os impactos” destas relações. Uma das categorias que se evidenciou nos depoimentos se relacionam com a capacidade de “argumentar” daqueles que eram procurados para vender suas terras.

Domingos foi perguntado pelo deputado do PFL se a empresa pagava ao menos o preço de mercado pelas posses e ele respondeu surpreso que “Mercado? Que preço de mercado, Sr. Deputado? V.Exa. acha que na ditadura tinha preço de mercado? Ai, ai. Os caras davam qualquer migalha: não tinha esse negócio de preço de mercado não. Nunca existiu esse negócio de preço de mercado (...). Ali prevalecia a argumentação. Se o cara fosse bom de derrubar na idéia era um preço: quando o cara era mais difícil usava outra argumentação e quando ainda era mais difícil usava a repressão.” (CPI, idem). A argumentação do parlamentar coloca os agentes em lados supostamente iguais para negociar livremente, mas que na verdade, já trazem os sinais da discrepância que os “níveis de argumentação” podiam alcançar. Domingos já havia denunciado o “despreparo dos negros” com relação ao dinheiro e Jorge com relação à ambição, ambos ancorados na condição social dos negros naquela região, marcada pela escravização. Havia nos argumentos, especialmente de Domingos, a evocação deste momento da história como estruturador das relações de desapossamento e esbulho. Mas esta não era uma tarefa fácil, pois assumir a sua história era assumi-los como parte destes episódios de violência e racismo.

No caso dos quilombolas, os relatos se estendem aos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, onde a atuação de um Tenente Merçon, assombrava os moradores. Mas, Benedito Braulino, que foi visto muitas vezes na companhia deste nas visitas às comunidades, argumenta no seu depoimento que “Aracruz Celulose nunca requereu terras com pessoas que morando para poste-

³⁹ Art. 68 (ADCT). “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (Constituição Federal, 1988)

riormente pedir a elas que saíssem. Ela sempre teve o cuidado de comprar terra legitimada, o próprio posseiro é quem vendia essas terras: assinava documentos transferindo os seus direitos para a Aracruz Celulose.” (CPI, idem). Domingos e Jorge retomaram os exemplos relatados na CPI e informaram que “se trouxerem a esta Comissão mais vinte pessoas das comunidades diferentes elas vão falar a mesma coisa que estou falando. E a prova disso é V.Exas. Também fazerem um levantamento cartorial, aí vão em cima de cada família para saberem realmente o que aconteceu” (Idem).

4.6. Um horizonte de Navios negreiros

Um dos argumentos fortes nos depoimentos da CPI foi a existência de escravidão na região norte do estado, especialmente em São Mateus e Conceição da Barra, destacadas por Domingos. Seu envolvimento com os movimentos sociais começou com a militância na pastoral social e no sindicato rural e depois foi para os movimentos de defesa dos negros e contra o racismo tanto no GRUCON, do grupo afro-cultura Benedito Meia Légua, quando depois na Prefeitura de Conceição da Barra. A CPI não estava interessada nisto, mas na produção da verdade sobre os agentes em relação à Aracruz Celulose com o argumento que ela era estrangeira e queria burlar a autonomia do estado e dos cidadão capixabas.

Tratava-se agora de colocar à prova a inserção de cada um dos depoentes tendo que em vista que, ambos eram negros e com origem similares, mas produziam visões tão antagônicas sobre a história local, especialmente com relação às identificações locais. O deputado do PFL se concentrou em apontar as contradições da “cultura negra local” pois sublinhou que benedito Braulino afirmava haver “um negro que nem é nascido no Espírito Santo, ele veio do sul da Bahia, mais precisamente do Prado. É uma pessoa negra que trouxe para as comunidades a cultura negra de rede boi e Ticumbi. Chama-se Bernardo Cantador que se juntou a alguns negros da região e criaram essa cultura, não existia uma comunidade específica daquela cultura” (CPI, Idem).

Colocou-se novamente a perspectiva que o “exótico” não tem validade nos contextos locais. A xenofobia da CPI se introduziu na construção do pertencimento quilombola? Só que agora, ao invés de acusar o eucalipto como “espécie exótica”, acusava-se a cultura negra da região como manifestação exterior, portanto, não pertencente ao local, portanto sem direito à qualquer reivindicação que fosse. A resposta de domingos combina elementos importantes no plano de identificação daquele momento e que se consolidou posteriormente. Segundo ele

Ao Município de São Mateus chegaram vários navios negreiros e naquela época da procura: de 1700 a aproximadamente 1800, houve no Brasil um grande movimento em torno da liberdade, principalmente dos quilombolas. Existiram naquela

região vários quilombos: quilombo do Espírito Santo, quilombo de Santana e o quilombo do Angelim porque lá morreu Benedito Melego [Meia légua], que foi um grande revolucionário naquela região.”

Os negros tinham várias maneiras de se manifestar que era através da religião que prevalecia na região que era denominada Acabula [Cabula], culto africano. Tiveram vários cultos africanos naquela região, várias mesas como a Mesa de Santa Bárbara e Mesa de Santa Maria, que era um culto africano mesmo e manifestavam a sua religião dentro do mato. E nos quilombos nasceram essas manifestações culturais. O Ticumbi tem mais de duzentos anos de existência. O Sr. Bernardo Cantador tem noventa e poucos anos. Quando o Bernardo Cantador chegou aqui já existiam essas manifestações culturais aqui, como interligado também ao sul da Bahia que era uma região só. Mas grande parte dos negros desceram no porto de São Mateus e não de Porto Seguro. Então, desciam aqui e lá. O Rede Boi [Reis de Bois] tem mais ou menos de cento e cinquenta a duzentos anos, também nascido nessa região. Por que na Bahia não tem rede boi e só tem no Espírito Santo? Como se traz uma coisa de um Estado para outro se na Bahia não existe Rede Boi? Só existe Rede Boi no Espírito Santo. Na Bahia existe reizado. Como se relaciona com a cultura e depois muda para outra diferente? Isso não existe. O Rede Boi é uma cultura capixaba. Existe uma outra cultura importante na região chamada Jongo que também é uma manifestação antiga – tem de cento e cinquenta a duzentos anos - que era o Jongo de Santa Bárbara, hoje é de origem Nagô que também é dos negros (CPI. 20/04/2002).

A prova de que realmente essas manifestações existem aqui há muito tempo é a descida que faz todo ano das barreiras para São Mateus. Então Ticumbi existia em várias regiões aqui mas com nome diferente que era a manifestação em protesto à situação de repressão, à situação de escravidão e à situação de miséria em que o povo vivia naquela época. Então, era uma maneira de se manifestar através de suas coreografias e cantos (...) Essa manifestação existiu aqui e é do Espírito Santo. Não tem nada da Bahia, na Bahia não tem nada disso. Pode levantar no Sul da Bahia para ver se tem alguma coisa de Rede Boi, Ticumbí. Não existe nada lá não (CPI. 20/04/2002).

A solução encontrada para responder ao deputado foi bastante auspiciosa a ponto de o calar. Ao dizer que no momento em que se consolidaram as posses dos negros, mesmo durante o cativeiro em “uma região só”, Domingos inverteu o apelo recorrente aos argumentos do exotismo da cultura negra local pois, ao invés de pensar as pessoas e as culturas [como estrangeiros] se deslocando, ele imaginou as fronteiras estaduais e nacionais se movendo para se adequarem à outras relações políticas e jurídicas. Assim, ao se moverem, as fronteiras da nação não poderiam mover a cultura negra que era anterior aos novos desenhos capixabas e a ultrapassavam, se consideradas em maior profundidade.⁴⁰ Do ponto de vista da “cultura negra” a que se refere Domingos, o que fez Bernardo Canta-

⁴⁰ As entrevistas que fiz mostram que os negros do norte capixaba se imaginam também na Bahia porque, segundo alguns deles, eles compartilham os mesmos tipos de comida como farinha e dendê ou como para outros, as manifestações religiosas ligadas aos cultos de possessão. Para outros ainda as danças e os santos cultuados, como São Benedito e as folias de Reis são responsáveis pela produção de “uma terra só”. Do ponto de vista da constituição das fronteiras estaduais, muitos quilombolas envolvidos na construção da agência política preferem lembrar que as insurreições para libertar os negros deram-se entre escravizados trazidos da Bahia ou que para lá fugiram, pois “a escravidão era uma só”. A atual fronteira entre Espírito Santo e Bahia foram definidas em 1810 quando a região deixou de ser parte da Bahia.

dor foi vagar pelo mesmo lugar e não por lugares distintos, pois tudo era um lugar só do ponto de vista da emergência de um discurso sobre o território quilombola. Seu argumento desloca o sentido que o deputado queria estabelecer, que era o de mostrar que os grupos que se sentiam violados pela Aracruz, na verdade não eram do estado, mas de fora, e se aproveitavam da ocasião para conseguir terras da empresa.⁴¹

4.7. A trama da acusação e a produção das identidades

A mentira foi a matéria prima das narrativas da CPI da Aracruz. E os deputados queriam combater-na com depoimentos de pessoas que pudessem relatar suas experiências. E isto foi feito de várias maneiras. Os relatos se converteram em uma produção de inscrições identitárias e familiares que expunham as genealogias de parentesco, mas também políticas do Sapê do Norte. Em seu depoimento, Jorge Brandino do quilombo de São Domingos, estava ali “para falar a verdade” e continuou.

Quando não existia a Aracruz, tinha muitas coisas, tinha peixes nos córregos, os córregos não secavam. Depois que existiu, ela acabou com tudo. Não existe mais córrego, peixe também não existe mais nos córregos, as águas não prestam mais, não admitem a gente beber mais aquelas águas. E, o outro motivo, se a gente for apanhar uma madeira para poder cozinhar um feijão, fazer uma farinha, eles não aceitam a gente apanhar. É por isso que a gente sempre anda falando. Eles não aceitam e botam a turma da reserva atrás da gente, atormentando a gente.” (CPI. 20/04/2002).

Seu José Manoel Valentim fez sua narrativa um pouco mais intrincada pelos meandros das relações de parentesco que o levaram a perder sua terra, mas foi igualmente expulso de suas posses pois “o tenente Merçon me tirou de lá. Eu disse a ele que não saia, que só saia se ele tirasse a minha casa de onde estava e botasse no meu terreno. Ele falou que se eu não saísse, que mandaria o tratrista passar em cima da minha casa.” (CPI. 20/04/2002). Domingos dos Santos fez suas considerações com outros componentes. A verdade, segundo ele, estava no fato de ser

nascido naquela região. Meus pais são famílias de ex-quilombolas. Meu avô era escravo. Depois da assinatura da Lei Áurea, dez anos depois ainda continuava chegando negros naquela região. Naquele tempo tinham algumas manifestações importantes na região, por exemplo, a Cabula, que era um culto africano que existia naquela região. Sou católico e a igreja naquela época teve uma repressão muito grande para acabar com a cabula, porque a cabula tinha muitos santos da igreja e

⁴¹ Este aliás foi um dos argumentos usados pela empresa para acusar os deputados de usarem sua influência política para prejudicá-la. A decisão da justiça que suspendeu a CPI, teve como um de seus argumentos o fato de a CPI ter constrangido a imagem pública da empresa, uma vez que as seções eram transmitidas ao vivo pela televisão. Outras acusações mencionavam que a CPI era uma forma de suborno. <http://www.seculodiario.com>

etc. Mas era uma manifestação africana importante. A igreja falou: ‘quem quiser converter em Deus tem que vir para o sul e quem não quiser tem de ir para o norte’. Então, para o sul veio cinco por cento mais ou menos da negrada e oitenta e cinco a noventa por cento foram para o norte. Aconteceu naquela época mais ou menos desse jeito (CPI. 20/04/2002).

O noticiário ambientalista que acompanhou os trabalhos da comissão mantinha a esperança que boa parte das mentiras forjadas pela empresa seriam desmascaradas publicamente e ela, finalmente, seria julgada e condenada. A relação da empresa com a Ditadura Militar, as formas fraudulentas de obtenção de terras, a desproporcionalidade em relação aos plantios e a conservação da Mata Atlântica e outros ecossistemas, as medições incorreta de terras que espoliaram ainda mais os camponeses, são alguns destes argumento denunciados. A CPI também prometia incriminar os funcionários ligados aos órgãos ambientais que se abstiveram de investigar os crimes ambientais. Outra parte acreditava que a CPI era uma mentira para tirar dinheiro da empresa e que os deputados iriam pagar com o cargo, as acusações à empresa.

Ao acusarem a empresa e os funcionários do estado, por mentirem sobre os danos ao meio ambiente e as licenças ambientais, estes agentes se colocaram como atores que diziam a verdade. Não por acaso, os denunciantes eram indígenas e quilombolas, personagens identificados por parte da sociedade capixaba e pelos deputados da CPI, por um nacionalismo nativista, os “verdadeiros donos da terra”.⁴² O tom regionalista pode ser ouvido dentro da CPI, como por exemplo, o pronunciamento do deputado Luis Pereira (PFL), que demonstrou preocupação pois a “soberania do povo capixaba e as prerrogativas da Assembléia Legislativa estão em jogo”, ou, do lado da empresa que afirmava que “de repente, estão pagando gente aqui para fazer campanha contra o país” (Século Diário, 19/03/2002).

Os deputados responsáveis pela mesa diretora, bem como aqueles que se dispuseram a dar opiniões durante as seções não fizeram questão de esconder que se tratava de corrigir um “equivoco histórico”. Nas palavras do Deputado Gilsinho Lopes tratava-se de considerar que o “tempo é o senhor da razão” e não “o nosso maior inimigo”, como se afirmava entre os depoentes que não queriam se incriminar com as transações irregulares de terra feitas pela empresa. Buscava-se agora corrigir os erros do passado pela explicitação das mentiras nele envolvidos, mas apresentando as versões

⁴² A empresa inaugurou suas fábricas com a presença dos presidentes tanto do período militar quando na fase democrática, como os ex-presidentes Ernesto Geisel, Fernando Collor, Fernando Henrique e Luís Inácio Lula da Silva. Nestas ocasiões, era recorrente a divulgação publicitária da empresa que associava as raízes dos eucaliptos às raízes da nação. Enquanto os ambientalistas denunciavam que a profundidade das raízes secava o solo, a metáfora defendida pela empresa associava a profundidade ao enraizamento na produção da nação desenvolvida.

daqueles que não puderam falar durante os eventos. Para isso era preciso imaginá-los naquele momento como distintos dos demais. Mas, de qual “equivoco histórico” falava o deputado?

Um dos indícios é que os deputados tinham suas “bases” no campo e faziam desta relação sua plataforma política. A monocultura do café havia sido a tábua de salvação econômica e moral da província do Espírito Santo após a abolição da escravização. Como mostra Almada (1993) o café deu novo impulso à economia provincial não somente porque os valores no mercado internacional eram maiores, mas também porque ele foi um impulso no projeto colonial de substituição da mão de obra escravizada. As crises econômicas fizeram com que houvesse a oferta de mais terras a estes colonos no norte do estado que “acabou por atuar como catalizadora de mão-de-obra europeia, desde que ali a posse da terra era facilitada ao imigrante, e dificultada (ou mesmo negada) ao trabalhador nacional, principalmente ao ex-escravo e seus descendentes.” (Almada, 1993: 153). As sucessivas crises do mercado de café fizeram com que a cafeicultura entrasse em declínio e na década de 1960, os cafezais foram erradicados como monocultura. O eucalipto e o pasto foram as alternativas apresentadas e financiadas pelo Regime Militar e ambas requeriam muito capital e pouca mão de obra dos camponeses disponíveis. Então, se considerarmos as preocupações de Dom Aldo Gerna vista acima, os padres continuariam obrigados a rezar missa a bois e eucaliptos.

As redes sociais e as associações profissionais também acusavam a empresa de mentirosa. A base de suas acusações era a devastação ambiental, envenenamento do solo, da água e das pessoas, a destruição do “modo de vida tradicional” e dos “patrimônios culturais” no estado que por década provocaram o “êxodo rural”. Ela mentia sobre os números, sobre os projetos sociais e tudo o mais que se contrapunha a vida simples no camponês, negro ou branco.

Os quilombolas acusaram a empresa de mentir sobre os procedimentos de aquisição das suas terras, de mentir sobre a inexistência de recursos naturais como as caças e os rios abundantes. A empresa os acusa de inventarem suas identidades quilombolas e chamava para isso historiadores para comprovar isso. As acusações de mentira se desdobraram e contaminaram todos que tinham alguma relação com o caso. Nas seções de acareação, as testemunhas que não reconheciam os quilombolas em São Mateus e Conceição da Barra, eram acusadas pelos quilombolas como aqueles que traíram as suas comunidades e sua “raça”, também foram acusadas de mentir. Havia mentiras e mentirosos por todos os lados.

Mas, embora as agendas e os interesses envolvidos na CPI da Aracruz fossem múltiplas, algumas linhas de fuga se apresentaram aos quilombolas como a possibilidade de promover em outros termos suas reivindicações. Seria possível retomar os temas das lutas antigas e recoloca-las sob

uma nova perspectiva? Isto levaria a ampliar ainda mais os lugares de representação das identidades políticas, mas também compartilhá-los, e mesmo disputa-los, com outras visões que emergiram naquele início da década de 1990.

4.8. Definir posições

A seção analisada neste capítulo, procurou explicitar porque, após os depoimentos dos quilombolas e daqueles contrários à reclamação dos seus territórios, foi definida pela CPI como fundamental. Nela figuram dois conceitos que permaneceram subjacentes à definição de camponês, trabalhador rural, proprietário rural, pequeno proprietário, etc. Fora destas definições, os quilombolas reivindicaram sua especificidade histórica e social ao distingui-los dos demais agentes do ambiente rural. Toda a parafernália ritualística da CPI foi favorável neste momento, pois ela apresentava status de organização, mediação e validação das falas: a organização do espaço, a hierarquia da fala, a investidura do narrador, o juramento e a sua singularização no universo das identidades disponíveis constituiu objeto particular de interesse na produção da verdade.

Atender ao chamado da CPI da Aracruz, foi fundamental para a organização do pleito quilombola pois, ao mesmo tempo em que conduziu à vizibilização das condições nas quais eles estavam e iniciou mediações junto ao INCRA para a titulação das terras no estado, como aconteceu dois anos depois. Os atores convocados para a CPI não foram os atores comuns, mas os “representantes” de cada segmento imaginado pelos parlamentares, bem como aqueles singularizados pelos agentes mobilizadores da realização a CPI. O ato da convocação foi também uma evocação da produção de uma verdade, o que configurou uma oportunidade singular na trama da organização do pleito quilombola. Os parlamentares que propuseram a CPI da Aracruz não se sentiram satisfeitos porque ela não teve um relatório conclusivo aprovado no plenário, o que limitou o poder de intervenção e investigação das denúncias ali apresentadas.

Os quilombolas acreditavam na CPI pois a Assembléia Legislativa parecia-lhes um local para resolver as questões de posse e titularidade das terras que ocupavam, mais que isso, eles esperavam uma acareação entre eles e aqueles que nunca viam o rosto, mas cuja ação sobre suas terras experimentavam cotidianamente. Um confronto direito não apenas era esperado, mas desejado como parte do ritual de singularização das identidades e definição dos contornos dos direitos dos quilombolas. É preciso lembrar que até este momento da CPI o Decerto 4887/2003 ainda não havia ganhado sua forma final, o que deixava em aberto as formas institucionais de mediação dos direitos dos quilombolas. O próximo capítulo traça uma linha de continuidade apresentado até aqui sobre a

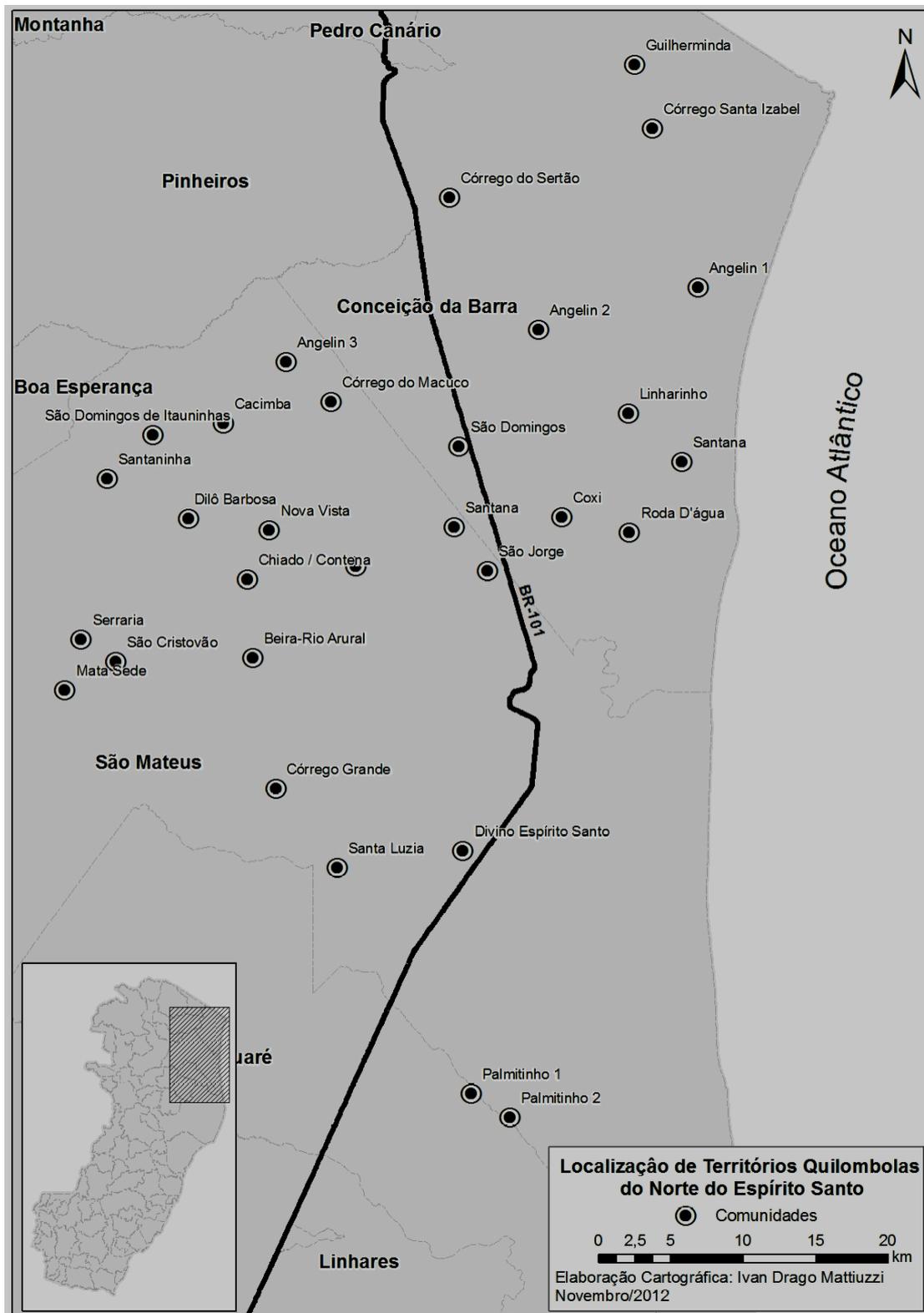
agência dos porta-vozes na produção das condições de possibilidade de um território quilombola. Convergem aqui os projetos, os conflitos e as alternativas, a partir de cenários de mobilização pelos direitos territoriais dos quilombolas.

Capítulo 5

Sapê do Norte: a produção do território

O objetivo deste capítulo é descrever o processo de territorialização dos quilombolas no Sapê do Norte. Isto será feito mediante a descrição da posição social dos agentes deste processo, os recursos que eles utilizam para fazê-lo e os contextos nos quais ele ocorreu. A pergunta central do capítulo é como o trabalho da agência política quilombola produz categorias de mobilização identitária e fronteiras sociais em face das demais identidades hegemônicas do camponês no norte capixaba. A etnografia não inicia com um território, mas com as lutas simbólicas e saberes práticos que levaram a sua consolidação como um território quilombola.

Mapa 4. Localização aproximada das comunidades quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares:2004-2006.



5.1. Do singular e do plural

O Sapê do Norte se localiza na interseção entre os municípios de Conceição da Barra e São Mateus. Até 1823 estes municípios formavam uma comarca ligada à capitania de Porto Seguro (Bahia, 1764-1823) (Russo, 2007). Os poucos e fragmentados estudos históricos mostram vertentes distintas sobre sua ocupação com quilombos. Uma delas afirma que o Sapê do Norte apresentava

condições excelentes para abrigar os mocambos de negros escravos fugidos, advindos do sul da Bahia e das fazendas vizinhas. É sabido que apenas vilas esparsas se situavam da margem esquerda do rio Doce [Espírito Santo] para cima, até o riacho Mucuri [Bahia] e que, durante muito tempo, o Rio Doce foi tido como o limite natural entre a zona povoada do Espírito Santo e a zona desconhecida que ficava para além dele (Lyra, 2011).

Os municípios que compunham o Sapê do Norte viviam “da produção agrária dos negros que, quer pelas constantes fugas durante a escravidão, quer pela fixação agrária em seu território após a Abolição, permaneceram no interior, ao longo dos pequenos afluentes do rio Cricaré e do rio Itaúnas, e, em especial, no sapê” (Lyra, Idem).

Outra forma de descrever os quilombos na região, discute que as causas e efeitos desta territorialização são uma característica dos sistemas diaspóricos que ocorreram na costa atlântica em escala muito mais ampla, como a configuração das províncias que era elemento importante na organização de quilombos como mostra (Miki, 2011). Segundo a autora a Comarca de Caravelas e a Comarca de São Mateus formavam até 1820 um importante centro de comércio na região sul da Bahia, que acarretou várias situações de insurgência de escravizados, a partir dos numerosos plantéis ali localizados. E, embora, a região ainda fosse classificada pelos historiadores como um “vazio”, a autora mostra que as redes comerciais e redes sociais tiveram um papel importante na organização social e econômica da região. Entre 1870 e 1880, o “negro benedito”, descrito pela autora, exercitou sua habilidade em criar espaços de liberdade paralelos à escravização, rompendo com a imagem comum do quilombo como periférico e isolado mas um recurso político pelos quais os quilombolas redesenharam as fronteiras do cativo e da repressão dos seus senhores (Miki, 2011:129).

Estas fronteiras eram reescritas pelas fugas constantes assinaladas nos relatos coloniais, mas também pela ameaça constante de sublevação da escravaria nos centros urbanos. Martins (1997, 2000) mostra que o acúmulo do plantel de escravos e a organização de quilombos conduziu à várias tentativas de fuga em São Mateus em fins do século XIX. A partir de festas populares da escravaria, temia-se a fuga em massa dos escravizados tendo com auxílio os quilombolas localizados nas imediações do centro urbano de São Mateus por sua vez demonstra como houve uma relação direta com a expansão da indústria da farinha e a obtenção de planteis de escravos em São Mateus

cuja característica principal era a concorrência entre os comerciantes e a organização da força militar para conter as revoltas escravas (Russo, 2009; Martins, 1997).

Em estudo mais recente, Miki (2012) sugere que as relações comerciais desenvolveram características peculiares entre o norte capixaba e o sul baiano, especialmente se considerarmos a relação entre trabalho livre, formação de quilombos e mediações políticas dos quilombolas com os proprietários escravistas. Diante de pesquisa histórica, mostra a autora que os quilombolas construíram a liberdade nas frestas do sistema escravista, a partir da interação com os espaços produtivos. Mesmo antes da abolição oficial da escravização, era possível identificar relações comerciais entre alguns proprietários e quilombolas, por eles acobertados, para maximizar seus ganhos. As conclusões da autora evidenciam determinadas relações que pude observar na etnografia.⁴³

Notamos que, o Sapê do Norte é já um recorte em um território mais amplo de ocorrência dos quilombos entre Bahia e Espírito Santo, um efeito regional da organização de um determinado grupo. Os quilombolas do Sapê do Norte recuperaram a memória da escravização e formação de quilombos no período colonial e os transformaram em um dos argumentos centrais na criação de um movimento de negritude nos anos 1970-80 na cidade de São Mateus. Este movimento de apropriação da história se deslocou para as zonas rurais do município e colocou o Sapê do Norte no centro dos conflitos raciais, ao serem formulados uma série de denúncias sobre as condições de expropriação de suas terras e do racismo. O deslocamento sugeriu que o ponto de vista também alterou o sujeito desta ação política, ao cindir esta mobilização entre urbano e rural, auto-intitulado em meados da década de 1990 como quilombola.

Tais grupos tiveram características semelhantes, mas organizaram-se por princípios de divisão do mundo social e por disputas políticas distintas. O investimento deste grupo na remodelação da memória do território conduz a relação entre o dano provocado pelas monoculturas e o período da escravização. No entanto, isto nos ajuda a compreender parte da inscrição do tema dos quilombos no campo político. É necessário considerar a agência para a formação do capital simbólico que produziu o Sapê do Norte como um território.

Em 2006, uma carta enviada à vários órgãos públicos pela Comissão Quilombola do Sapê do Norte, denunciou as condições em que viviam as comunidades. Nela a centralidade que determinadas formas de identificação sugerem a especialização de alguns atores diante do conflito. Dizia a carta que “Nós, representantes de 32 comunidade quilombolas do Sapê do Norte de Conceição da

⁴³ MIKI, Yuko. *Fleeing into slavery: The Insurgent Geographies of Brazilian Quilombolas (Maroons), 1880–1881*. The Americas: V. 68. N.4. Berkeley, CA. 2012.

Barra e São Mateus, vimos por meio desta expressar nossa indignação com a situação que vivemos, exigir tratamento digno e reparações e declarar nosso posicionamento.” Após descrever a origem social dos quilombolas no tráfico de escravos, os episódios de resistência à escravização, o aquilombamento e os direitos garantidos na Constituição Federal, a carta denuncia as monoculturas de eucalipto e cana pela “inviabilização de nossas culturas”. Dentre os itens arrolados como “tratamento digno”, registro aqui a “transferência das atribuições jurídicas para esfera federal [e] a proteção de nosso patrimônio histórico”, dentre outras (Comissão Quilombola do Sapê do Norte, 2006).

Nas margens dos documentos que delimitam o direito quilombola, um intenso processo de negociação e reconhecimento mútuo é tecido envolvendo formas de enunciação da identificação. Esta forma de falar do Sapê do Norte associado capitais incorporados de outras campos, como o movimento negro, será escrita e reescrita pelos representantes até se destacar nas representações locais sobre o espaço e o pertencimento, mas sobretudo na definição do centro hegemônico do campo político.

Uma das características principais destas representações é estender o momento da abolição ou o momento em que os quilombos mantinham suas posses até a ocupação das terras com eucalipto. Neste trabalho, o tempo é encurtado pelo evento que se impôs “de fora”, e produziu novos conflitos, a desordem, mas também reescreveu a história do território. Antes da década de 1970, o Sapê do Norte era visto como uma terra distante, isolada e habitada por pessoas perigosas: os senhores por sua crueldade e os quilombolas pelo emprego do feitiço, das fugas e aquilombamentos que impunham outra ordem às matas no entorno da cidade. Uma pesquisa recente revela informações importantes. “Em 1827 as autoridades vila [São Mateus] se viram diante de uma conjuntura tão alarmante em vista do número de fugitivos aquilombados e de seus planos insurrecionais contra a escravidão, que compararam a vila a uma ‘segunda ilha de São Domingos’” fazendo alusão à revolta que levou o Haiti à independência.⁴⁴ O imaginário do medo em relação ao Sapê do Norte é a marca de muitas narrativas como as que relacionam os grandes feiticeiros que eram as pessoas capazes de impor limites à crueldade senhorial. Como as que narrou Dona Rosa da Conceição

Ela [a avó] era assim acorrentada, ela era escrava. Aí, quando as outras irmãzinhas trazia assim, os bebezinhos, pra dar de mamar, aí quando a dona estava, né? Pegava assim e jogava no forno (...). Elas trabalhavam acorrentadas, pra não fugir e sair pra caminhar com os outros escravos (...). Queimavam, não podia falar nada, só

⁴⁴ Abaixo-assinado enviado à Vila de São Mateus em 23 de março de 1827. Arquivo Público Estadual do Espírito Santo (APE-ES). Fundo Governadoria, série Accioly, livro 351 (Correspondências recebidas pelo Presidente da Província da Câmara Municipal de São Mateus, 1846-1870), fl. 31, citado por Oliveira (et al). 2006.

via a lágrima descer. Minha avó falava muito, minha avó Maria da Penha (IPHAN, 2010).

ou Maciel de Aguiar.

Mas o temor e, conseqüentemente, a perseguição à cabula vêm lá de trás, ainda por ocasião da escravatura, quando ela foi usada pelos negros como força revolucionária nos seus confrontos com os fazendeiros. A cabula era um ritual para abater os inimigos com feitiço, executando continuamente líderes escravagistas, especialmente aqueles que perseguiam os negros fugidos da senzala. Era, em verdade, um instrumento de luta manejado por um guerreiro invisível e intangível, de demônios constituídos. O ódio era maior, principalmente, se esse feiticeiro fosse remanescente dos vindos da África (Aguiar, 2005).

Os processos violentos do período da escravização fomentaram a identificação das desigualdades raciais como outra forma de se referir ao Sapê do Norte. A inscrição histórica da escravização ainda não foi suficientemente analisada por historiadores e os poucos relatos que temos mostram que os escravizados mantinham, a despeito dos conflitos, espaços de negociação com o sistema de *plantation*. Os quilombos aparecem descritos como insubordinados, mas também como aqueles que sabiam negociar acordos econômicos e acordos de liberdade nas bordas do sistema escravista. Maciel de Aguiar (2001, 2005) relata, a partir de entrevistas com descendentes de escravizados, várias situações em que estes manipulavam os códigos em seu favor como Silvestre Nagô, que comerciava no Porto de São Mateus, usava cartola e fraque, mas dizia que só ia calçar sapatos quando a abolição chegasse. Ele havia sido contratado pelo “liberto” Negro Rugério, que viria a se tornar o “rei da farinha”, por ser “astucioso, sarcástico e festeiro” na organização de sua indústria de farinha com a proteção senhorial.

O Sapê do Norte estaria assim, da perspectiva dos quilombolas, em um lugar remanescente deste “tempo”, ainda marcado pela memória e símbolos da escravização e pela presença de quilombos, oriundos do processo denominado por eles como “resistência”. Nesta perspectiva de um lugar remanescente, ele também é definido pelos quilombolas como uma “extensão da Bahia” ou “a mesma coisa que a Bahia”, especialmente a região sul deste estado, onde buscam identificar-se com a negritude e com os processos de resistência que os ligam.⁴⁵ Esta forma de perceber o espaço, mas também de produzir ações sobre ele, conduz os quilombolas a recolocar o espaço da negociação em contextos contemporâneos aos das lutas políticas e jurídicas pelo território. Nisto, eles compartilham suas ações com os agentes mobilizados pela defesa de seus direitos – leigos e religiosos -, ao produzirem pontes simbólicas entre a visão romântica dos quilombos como grupos insubordinados dentro do sistema, que resistiam mediante seus heróis. A implantação de uma Casa de Farinha, financiada por uma empresa privada, são sinais reconhecidos pelos quilombolas como conquistas coletivas,

⁴⁵ A Fundação Cultural Palmares registra sete comunidades remanescentes de Quilombo até 2007.

mas estas formas de negociação sugerem muitas vezes aos observadores externos uma forma de traição ao horizonte imaginado da “resistência quilombola”. As formas de negociação nas bordas do sistema escravistas são consideradas como resistência, mas as ações de hoje são derrota, traição e a única maneira que eles visualizam para se manterem na terra.

Esta identificação está relacionada à construção da história comum por parte dos grupos, que relaciona os líderes políticos de hoje aos que resistiram à escravização colonial, que teriam origem no comércio ou fugas do mercado escravista do sul da Bahia. A produção de símbolos da resistência quilombola, como Zumbi, foram incorporados como condição dos porta-vozes. Os exemplos mais referenciados são o de Zacimba Gaba – a princesa que foi traficada como escrava, e depois organizou fugas entre a Bahia e o Sapê do Norte e Benedito Meia Léguas - que organizou fugas e quilombos na região -, todos oriundos das relações econômicas em torno da farinha de mandioca e do café que se estabeleceram nesta região. Em uma pesquisa realizada em 1997, Oliveira reproduz a reflexão de uma moradora sobre a percepção da continuidade do sistema de *plantation* nos dias atuais.

Antigamente, meu avô dizia que tinha a escravidão. No tempo da escravidão o trabalho e a vida dos escravos era dura. Hoje ainda tem escravidão. Essa firma de mamão aqui é escravidão. A gente não tem direito nem de beber água, nem um cafezinho, nem um lanche as nove horas. Pra almoçar tem que ser ali, ó: é quatro minutos depois tem que trabalhar. Ninguém aguenta, não (Oliveira, 1998).

A pesquisa foi agenciada pela Fundação Cultural Palmares para mostrar as condições sociais em que se encontravam os quilombolas na região, mas ao mesmo tempo ela funciona como uma forma de reconhecer as memórias do cativo como socialmente relevantes na produção do sujeito coletivo.⁴⁶ A este propósito outra forma de territorialização disponível aos quilombolas tem relação com a mediação de grupos ambientalistas e sua agenda verde, como parte dos capitais sociais disponíveis no campo político. Esta inscrição identitária desenvolveu-se a partir da agência da FASE e da criação da Rede Alerta Contra o Deserto Verde, que reuniu pesquisadores, ativistas e movimentos sociais. Lobino (2008). descreve a “rede” composta por

“FASE, AGB, Comissão Quilombola, entidades Tupiniquim-Guarani: movimentos organizados (Via Campesina), dentre outros, e pessoas da Bahia e Espírito Santo que articularam documentos e provas, resultando no impedimento da certificação do “Selo Verde” em 1999, da empresa Aracruz Celulose junto à certificadora FSC – Forest Stewardship Council” (Lobino, 2008).

⁴⁶ Oliveira, Osvaldo Martins de. “O quilombo do Laudêncio”. Relatório de reconhecimento da comunidade negra rural do espírito santo, município de São Mateus – ES [encaminhado a Fundação Cultural Palmares] (1998). Agradeço ao autor a cessão dos dados do relatório.

Ao compartilhar este “nós” coletivo, e cuja fronteira regional se dilui nos “mesmos problemas ambientais”, os quilombolas vivem ou viveram no Sapê do Norte porque as terras antes ocupadas por Mata Atlântica foram devastadas para virar madeira de construção, móveis, carvão para as siderúrgicas e celulose para exportação. Antes, e ao longo deste período marcado pelas relações capitalistas, os quilombolas são descritos em harmonia com a natureza, e construíam significados específicos com os recursos naturais através do extrativismo de plantas e alimentos.

As festas religiosas, os cultos aos ancestrais, e uma série bastante ampla de usos dos recursos naturais, os colocam como agentes de direito tendo em vista sua relação com a natureza. Nesta forma de inscrição, aparecem vários relatos de animais domésticos criados soltos como galinhas, porcos, gado e cavalos que sugerem a ausência da propriedade privada. As narrativas dos quilombolas acreditam que os limites de suas posses muitas vezes era definida pela relação entre a ocupação do espaço familiar e das roças, mas se prolongavam por áreas de uso comum dos recursos naturais.

A literatura produzida sobre o Sapê do Norte nos últimos anos se concentrou no conflito entre a empresa Aracruz Celulose [Fibría] e os quilombolas, e tem sido classificado como “conflito de racionalidades” ou seja a contraposição do “modo de produção camponês” à “lógica capitalista” da transformação do lugar em um não lugar (Ferreira, 2010, p. 28). Esta análise projeta fronteiras entre os grupos como uma expressão de fatores externos, o que deixa a eles apenas estratégias de confrontação.

A definição do Território quilombola do Sapê do Norte é o resultado da organização institucional e política da Comissão Quilombola do Sapê do Norte. Neste sentido, meu foco é a agência de um grupo, dentre outros, na produção de uma identificação quilombola. Considerei primário fazer a “genealogia do conceito” (Bourdieu, 2003), especialmente para dissociar a imagem essencializada da identidade primordial e aproximá-la da perspectiva relacional.

Por ouvi-los diversas vezes e de tantas fontes tornou-se necessário estranhá-lo, vendo-os muito mais como um lugar do trabalho de representação que a essência que defendem. O território, neste sentido, é uma produção de forças políticas que lançam mão de elementos da memória, da trajetória política, mas, sobretudo, do esforço de constituição de uma interpretação hegemônica do tempo e do espaço.

Interessa aqui a imagem que se consolidou/naturalizou sobre o Sapê do Norte considerando-a o resultado das agências e não uma paisagem homogênea, independente dos agentes e de seus percursos, ou que reintroduz os agentes em lugares pré-definidos como o “meio ambiente”. Neste sentido, interessam-me as condições sociais de produção deste território, pela descrição das repre-

sentenças que instauraram nele princípios de divisão a partir de lutas simbólicas. Os membros da Comissão Quilombola são meu ponto de partida por considerá-los agentes que se posicionaram politicamente em torno da representação de si, a partir de diferentes capitais simbólicos.

Sua influência transborda do ativismo político para a constituição da autoridade sobre a memória, preenchendo textos acadêmicos como forma de autorizar a produção intelectual sobre os quilombolas.

Nas últimas décadas a idéia do sapê como gramínea inóspita sofreu uma ressemantização. O Sapê seria uma metáfora local para o processo de resistência dos grupos à ação do empreendimento da monocultura do eucalipto que procura expulsa-los nos últimos 40 anos. Ao mesmo tempo em que cortado em grandes quantidades para fazer roçados, ela brota com vigor dias depois. Assim, “brotar”, “persistir” e “ressurgir” configura a linguagem local para a necessidade de permanecer e a analogia com o comportamento da gramínea passou a ser a mais apropriada (Silva, 2006, p. 5).

Ou na metáfora comumente empregado nas

narrativas dos quilombolas para se referirem à grande extensão territorial onde viviam seus antepassados e onde se encontra a maior parte das comunidades ainda hoje, é concebido, também, como territorialidade de suas práticas, saberes e modos de vida secretos e sagrados (Oliveira, 2008, p. 4).

Ou na emenda temporal-espacial na qual

O “Sapê do Norte” era o longínquo, ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas região há muito habitada por agrupamentos negros e camponeses que assim se organizaram e se apropriaram desta natureza desde os tempos da escravidão colonial até meados do século XX [...] O espaço vivido e por eles apropriado traz traços profundos de sua negritude, que se afirma enquanto identidade: falar em “Sapê do Norte” é remeter-se a este território negro, em suas origens e projeções (Ferreira, 2009: 3).

Estes são textos, no sentido de Geertz (2008: 11). Eles são uma apropriação de segunda mão com intencionalidade. Não é apenas uma análise, mas uma análise que foi posicionada por agentes em um campo de lutas. Repousa sob o texto a agência de agentes no trabalho de definição de fronteiras entre os quilombolas. Como textos, eles são produzidos e ao mesmo tempo consumidos pela Comissão Quilombola sobre a experiência e definida como um “pano de fundo” das mediações políticas. Imagem elaborada do tempo e do espaço, ela lança luzes sobre determinados temas [eucalipto, mato resistente, antepassados, negros] e recobrem outras experiências e pontos de vista entre os quilombolas com novos significados.

Neste sentido, a memória, que é definida como lugar privilegiado da Comissão Quilombola do Sapê do Norte para sua objetivação, apresenta as condições de possibilidade de um processo propriamente político no qual o passado é produzido para usos particulares no presente. Procuo

uma perspectiva que se desloque do objeto Sapê do Norte para as condições de sua objetivação, pela descrição dos agentes nele envolvidos, como a Comissão Quilombola. Esta perspectiva é a dos porta-vozes e seu trabalho de constituição de capitais políticos que combinam o trabalho da memória do conflito e a reorganização dos pertencimentos dispostos no campo político. Seu trabalho é fazer esquecer, mas também fazer lembrar aqueles conteúdos necessários à produção da identidade quilombola no Sapê do Norte.

O nome Sapê do Norte é uma produção simbólica fundamental na organização do conflito por parte dos quilombolas. A partir de sua definição como território, foi possível organizar os diferentes significados atribuídos pelos agentes ao Sapê do Norte de maneira a reintroduzi-lo como instrumento de disputa política. Este funcionou não somente como o nome atribuído a um determinado espaço, mas como uma ferramenta classificatória que produziu lugares e pertencimentos. Necessário dizer também que estes lugares têm relação com a produção de fronteiras sociais que delimitam um “nós” e um “eles”, fundamental na produção das identidades coletivas, não somente em relação à pressão de agentes externos, como as monoculturas ou políticas de Estado, mas àqueles relativas às maneiras pelas quais os grupos objetivam seu pertencimento. A partir da relação entre o Sapê do Norte como território e das identificações quilombolas poderemos compreender os significados da produção da luta pelos territórios quilombolas.

5.2. Pertencimento e conflito

Os usos e concepções observadas fazem coincidir a ocupação à dimensão familiar e histórica da escravização. Os quilombolas definem sua residência em primeiro lugar em função da herança de seus ascendentes e em segundo lugar à relação destes com a escravização. Via de regra, eles definem a relação entre moradia e a sua existência, a partir da herança como uma forma de continuidade entre os demais grupos da região. Nestes casos eles se referem aos demais grupos de parentes como “o povo do Angelim”, “o povo do São Jorge”, “o povo do São Domingos”, por exemplo, para identificar um grupo de parentes co-residentes. Há algumas situações mais evidentes de formas de ocupação: a compra e registro de um determinado “sítio”, a compra, mas não regularização dos “sítios”, aquelas ligadas à ocupação de “terras do estado”, a partir da indicação de um fazendeiro ou de uma experiência do próprio grupo familiar que identificava “terras devolutas” a partir de uma rede de informações e as registrava.

Outra forma de ocupação se dava mediante o trabalho parcelar nas terras dos fazendeiros “fortes”. Nestes casos, o homem, chefe da família, realizava contratos tácitos com os fazendeiros

para uso das terras e produção de alimentos em troca da doação de dias de trabalho que eram flexíveis, mas constantes, segundo as entrevistas. Foi o que fez o pai dos irmãos José e Antônio Cesário. Segundo eles “Naquela época ninguém vendia nada, só fazia para comer. Pegava a cangalha e o jacá e pegava carga de camarão: mamãe ferventava com sal e colocava para secar. Comia com café e farinha de manhã.” Este grupo familiar, composto de três irmãos casados e seus filhos, recebeu após cerca de quarenta anos de trabalho na fazenda de Horácio Esteves, um terreno de pouco menos de dois mil metros quadrados, no qual moram até hoje. A localidade conhecida como Morro das Araras em São Mateus, é um mosaico desta situação. Moram ali vários grupos de parentes oriundos de localidades distintas de São Mateus e Conceição da Barra que tem hoje como atividade principal a prestação de serviço nas fazendas de fruticultura e a extração de lenha para a produção de carvão. Este grupo de irmão se converteu em referência institucional para os novos trabalhadores que migram de outras localidades, pois eles arrendam ou vendem pequenos lotes para os “chegantes” que vão trabalhar na fruticultura e constituem em torno de si uma rede de serviços e favores.

Os usos das terras ocupadas por este tipo de contrato relacionam a caça, a pesca, o extrativismo e mobilidade entre as demais ofertas de trabalho nas propriedades da região e constituem a perspectiva do direito territorial. Estes direitos são indissociáveis do trabalho necessário à transformação da natureza e manutenção das relações pessoais. Registramos a derrubada de mata para dar lugar a roças ou pastos, a colheita de café, a retirada de espécies vegetais para cestarias ou alimentação, dentre outros. Na terra disponibilizada, o sitiante construía sua casa e passava a cuidar de sua família sob esta relação e o crescimento da família e a constituição de novas unidades residenciais requeria um novo acordo com o fazendeiro ou a busca de novas colocações nas situações mencionadas acima. A narrativa mais comum assinala a transformação doméstica em torno da constituição de uma nova família, na qual cabia aos filhos buscar novas terras dados os desentendimentos entre pai e filho, oriundos do regime das alianças e da neolocalidade.

Dona Antônia, moradora no Córrego do Tapa, também em São Mateus, entrou na justiça comum em 2004 para garantir a sua permanência e a dos três filhos adultos na parcela de terra que o irmão de Horácio Esteves, Milton, havia prometido antes de morrer. Neste caso, os filhos de Milton não cumpriram o acordo firmado “de boca” pelo pai e arrendaram as terras para a plantação de cana e eucalipto, e forçaram a retirada da família de dona Antônia. A sucessão da geração contratante trouxe problemas para muitas das formas de ocupação das famílias, uma vez que o tipo de relação pessoal e a perspectiva em relação à terra se alterou drasticamente a partir da inserção do monocultivo. Especialmente os homens afirmam que “antes a terra não tinha dono”, o que significava que era possível expandir a ocupação nas “terras do estado”, e manter determinadas relações de traba-

lho/pessoais com os fazendeiros. Com a implantação das monoculturas, afirmam eles, estas relações foram quebradas porque a terra passou ao controle de uma lógica industrial e impessoal, além de parte delas saírem do mercado de trocas relacionadas ao poder pessoal dos fazendeiros.

É preciso dizer também que a capacidade de relacionamento do sitiante era vista como determinante na obtenção de terras. Algumas pessoas eram “esquentadas” ou “não levavam desaforo para casa” e em decorrência disto não conseguiam firmar acordos, manter-se nas terras por muito tempo e adquirir e registrar terras em seu nome. A característica pessoal destas pessoas é assinalada por seus filhos, hoje em torno de setenta ou oitenta anos, como uma atitude vista entre resistência e gênio, pois, segundo eles, “eles não davam valor à propriedade de um pedaço de terra” e saíam dela ao menos sinal de contrariedade. Seu Helvácio conta que o pai “andava daqui para ali. Ele esquentava a cabeça e se mudava com a família. Seis meses, um ano, variava muito.” Hoje ele identifica esta atitude como uma forma de resistir à exploração dos fazendeiros e alguns parentes, especialmente tios de seu pai, que “tinham o olho grande”, ou seja, segundo ele, só queriam ganhar e não distribuía terras e bens aos que trabalhavam para eles. Segundo a classificação local, eles eram os “espertos”, que se valiam das relações de parentesco e herança.⁴⁷ O gênio do Sr. Hermenegildo Francisco [Seu Roxo], como narrado por seu filho, é uma das várias narrativas sobre a resistência às formas de ocupação “no papel”, ligadas à percepção de esquemas de controle das pessoas pela via do trabalho. Ele era um trabalhador, que assim como o filho, errava pelo sertão do Sapê do Norte em busca de melhores condições ou escapar do “olho grande” dos que queriam prejudicá-los. No caso do Sr. Helvácio, a fixação em um sítio deveu-se ao casamento com uma herdeira das terras do sogro, o que o levou a se reposicionar em relação aos proprietários locais.

Por outro lado, a etnografia sugere que muitos grupos familiares nas diferentes comunidades não conseguiam mais expandir sua ocupação espacial e laboral com os novos casais, como mostravam as memórias da formação de seu grupo familiar, e acabavam co-residentes com os pais do noivo ou da noiva por longos períodos. Ao longo do tempo a “falta de espaço” se tornou crônica na argumentação dos “direitos” e as comparações com a situação de favelização de algumas localidades era inevitável na fala dos membros mais politizados. Tramitou entre os quilombolas a imagem que eles estavam “imprensados” e que isto era um motivo legítimo para a mobilização.

A categoria “imprensamento” não está ligada apenas às monoculturas. Esta percepção sobre as condições de vida denota várias relações sociais traduzidas na falta de espaço para a reprodução

⁴⁷ Nardoto & Lima (1999, p. 72) registram dezenas de situações em que os libertos adquiriram terras em decorrência da “decadência dos fazendeiros” seja por causa da Abolição seja pela “falta de iniciativa para se adaptarem às novas regras do trabalho remunerado”. Estas “localidades” recebiam o nome de “Contenda”, “Droga”, “Inveja”, em decorrência dos conflitos ali observados.

social dos grupos familiares. Também expressa uma relação de escassez de recursos naturais e contaminação por agrotóxico dos cursos D'água. Esta categoria migrou da percepção da violência simbólica interpessoal dos fazendeiros em relação àquelas famílias sem um sítio próprio, documentado, para as situações de uma identificação coletiva em que o eucalipto e a cana retiraram as parcelas de terra ainda existentes para o cultivo (Silva & Carvalho, 2008). A transposição dos significados do imprensamento foi um recurso importante para aproximar os usos locais feitos pelos quilombolas individualmente e aqueles necessários à mobilização política. Perceber o espaço, por meio de categorias territoriais mais abrangentes, ao lado da leitura que tinha uma base em noções de trabalhador, foi uma das formas de explicitar as relações sociais que se desenvolviam na região e foi captada pelo trabalho de representação como um campo de possibilidades da emergência da resistência quilombola.

As categorias empregadas pelos quilombolas para se referirem a este processo de reapropriação das falas dos “mais antigos”, identificavam em suas trajetórias familiares os espaços em que os usos do Sapê do Norte eram utilizados como uma forma de denúncia de suas condições e produziam situações de fronteiras identitárias. Os usos da expressão do Sapê do Norte como território ganhavam força entre os quilombolas mediante a objetivação da degradação das condições de vida e da incapacidade de reprodução física e cultural, ao mesmo tempo em que empregavam mais e mais as categorias das agências de Estado que definiam os sentidos e os objetivos da “terra coletiva” para fins da aplicação da legislação quilombola relativa às “terras tradicionalmente ocupadas”. Os eventos políticos tais como o Grito Quilombola, retomavam a mística da mobilização coletiva da década de 1980, onde a marcha em um espaço público organizava a representação dos grupos em conflito pela terra. Ali, as “condições degradantes dos quilombolas” foram denunciadas nos diferentes fóruns ao mesmo tempo em que foram classificadas pelos agentes quilombolas como “falta de conscientização” em relação aos seus direitos. Segundo eles era preciso romper com os esquemas de dominação que persistiam entre os quilombolas, especialmente quando eles buscavam “soluções individuais” junto aos fazendeiros locais ou não enfrentavam a situação eximindo-se em constituir uma forma de resistência coletiva.

A venda de terras e as disputas familiares em torno da herança revelam situações de conflito que a lógica da representação política quilombola pretende superar. Trata-se, na visão da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, em considerar e reverter o jogo mais amplo de expropriação dos quilombolas que faz com que uns fiquem contra os outros enquanto prevalece a expulsão de todos. Esta nova forma de narrar os eventos que levaram milhares de pessoas a venderem suas posses e propriedades arrola como vítima os quilombolas e como culpado o agronegócio, tanto os fazendei-

ros que despejaram as famílias quanto a monocultura que expropriou diretamente os camponeses. Não é à toa que a definição da vitimização ocupa um lugar central não apenas na definição das fronteiras entre os quilombolas e seus Outros, mas também é um dos capitais culturais importantes para definir o trabalho de representação política. As situações de conflitos pela terra que apresentei acima mostram os camponeses dispendo de soluções ao seu alcance e que fazia parte das práticas compartilhadas disponíveis e reconhecidas como legítimas. A inserção de novos capitais no jogo de disputas, certamente tem um peso na remodelação da percepção do território e dos direitos, onde a terra passa a ser um valor e não apenas o esforço do trabalhador.

Em todas as situações de ocupação acima mencionadas prevalece a imagem que: “antes a terra não tinha dono” e “antes a terra era à rola”. A condição da terra “sem dono” ou “à rola”, é compreensível com o adjunto adverbial de “tempo”, traduzido por eles como o “antes”. Este antes é definido a partir da alteração da conjuntura que organizava o trabalho entre as famílias “fracas” e os fazendeiros “fortes”, mas também pelas possibilidades jurídicas e políticas abertas pela política de identificação dos territórios quilombolas diante da expropriação pelo latifúndio.

No contexto de atuação do Estado para identificação e titulação das terras quilombolas, a ocupação é uma categoria fundamental para associar determinadas formas de usos do espaço e dos recursos naturais a um grupo específico, seja ele familiar ou ligado a uma coletividade mais ampla. A palavra ocupação encontra respaldo em um conjunto de normas escritas e na fala dos especialistas, especialmente aqueles ligados à defesa dos direitos quilombolas que buscam na apresentação das “formas de ocupação”, os elementos necessários para legitimar esta relação. Neste sentido, estes especialistas confrontam “as formas de ocupação tradicional” das comunidades quilombolas às “formas de ocupação industrial”, introduzidas pela monocultura. Segundo uma imagem de si mais comum, os quilombolas moram em unidades familiares inter-relacionadas entre si por relações de casamento e trabalho, organizações sociais herdadas de seus ancestrais de quem herdaram também a terra. Moram também porque “resistiram” à expulsão das terras familiares, e ocuparam outras terras “marginais”, parte do seu território como possibilidade de mobilidade, trocas comerciais e fluxos.

Apresento em seguida as categorias locais sobre a ocupação para compreender como elas se afastam e se reorganizam em função da nova conjuntura dos direitos quilombolas ao território. Estas categorias são compartilhadas em processos de interação entre agentes quilombolas e agências políticas como a FASE, os governos locais e estaduais e a própria Aracruz Celulose [hoje Fibría] na conjuntura de definição do que é o território. Indicarei quando elas são empregadas por uns e por outros agentes e os contextos em que isto é feito. O passo seguinte é descrever como o plano local é repensado sob a ótica da agência coletiva quilombola, pela remodelagem das fronteiras sociais.

5.2.1. Categorias de pertencimento

Ao percorrer algumas das 24 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares [FCP. 32 para a Comissão Quilombola] até 2006, por exemplo, é possível ouvir quatro formas de classificação do pertencimento dos quilombolas: Córrego, Comunidade, Família e Sapê do Norte. Não se trata de uma classificação totalizadora, linear ou evolutiva, mas contingenciada por diferentes arranjos políticos, situações de interação e usos mais consolidados segundo as conjunturas. Interessa aqui observar tais usos e as diferentes inscrições que, no cenário das identificações quilombolas, as levaram à convergência destas toponímias com os processo de representação política. Minha pergunta é como a agência política da Comissão Quilombola do Sapê do Norte unifica as diferentes categorias toponímicas nos usos públicos do Sapê do Norte, tornando-os saberes específicos e espaços de poder manejáveis pelas práticas de representação política.

A primeira delas inscreve um conjunto de pessoas que se denominam família à uma determinada localidade: o Córrego. A literatura tem descrito o local de residências dos quilombolas como a sua adequação aos acidentes de relevo e cursos D'água (Ferreira, 2002, 2009). Assim, para descrever onde vivem os quilombolas do Angelim, tem se argumentado que eles vivem “na bacia do rio Angelim” (INCRA, 2005; Ferreira, 2009). O Córrego é formado por pequenas propriedades e unidades domésticas que variam numericamente e de tamanho, de lugar para lugar articuladas por relações de aliança e matrimônio. O Córrego é o marcador mais recorrente por nomear as comunidades. Há casos em que o orago da comunidade é São Francisco e o nome da comunidade é São Domingos e outros que o orago é Santa Clara e o nome da comunidade é Angelim. Ambos devido à influência do curso d'água na localização dos grupos. O Córrego é também um lugar da memória, na medida em que ele serve de referência para contar fatos da vida cotidiana como festas, mortes, secas, apontar organizações políticas e famílias preponderantes do passado ou do presente. O córrego conecta as pessoas por experiências comuns de gênero, trabalho e lazer. Ao córrego se vai lavar as vasilhas, brincar, namorar e lembrar os antepassados. Recorre-se ao Córrego para contar a façanha de um ancestral, demarcar os limites da propriedade e indicar locais de pesca e extrativismo.

A partir da observação do córrego como leito de água, é possível contar os anos de seca e abundância das famílias, mas também estabelecer uma relação mítica com os antepassados. Há várias narrativas que contam, por exemplo, histórias de tesouros enterrados nos córregos e que os transformam em lugares especiais que devem ser evitados. Nos Córregos também se realizam as

reuniões dos Cabuleiros, que escolhem as matas para assentar as mesas, realizar consultas e curas. Espécies vegetais como o dendê, bastante usado nestas ocasiões, é recorrente neste ambiente.

O Córrego é uma unidade territorial importante para os quilombolas porque era também a referência para a medição do sistema de requerimento de terras. As terras reivindicadas cortavam os córregos da região de forma diagonal, o que permitia à vários proprietários terem água em suas terras. Este cenário se alterou bastante após os monocultivo de eucalipto. A maioria dos córregos secou definitivamente, mas as pessoas continuam a se referirem às localidade como Córrego. A memória daqueles que foram expulsos da terra pela expansão do monocultivo ou pela venda das terras também emprega “os córregos” para recordar o lugar.

Um estudo feito por Ferreira (2009) mostra que é possível reconstruir as genealogias de algumas famílias e observar os fluxos e as trocas entre elas ao longo do Sapê do Norte. As linhas de casamento percorrem os diferentes núcleos residenciais dos córregos, estabelecendo em duas ou três gerações um emaranhado de trocas e fluxos matrimoniais. O Córrego é também o resultado da agência de uma pessoa mais velha por diferentes estratégias de permanência e mobilidade no lugar. Seja pela sua capacidade de articular os poderes locais e negociar sua permanência com um casamento, ou pela compra, ou requerimento das “terras do estado”, ou apalavrando um trabalho a meia. Quanto maior a habilidade do “dono do lugar” em manter suas terras entre as gerações e sucessões, maior o número de filhos ele consegue manter junto de si, para ampliar a base familiar do Córrego. Os efeitos de desorganização do Córrego como unidade de organização social mostraram transformações importantes na ocupação do espaço no Sapê do Norte e o empobrecimento das condições sociais dos quilombolas em reproduzirem-se culturalmente e economicamente.

Os córregos são construídos também com lugares com memórias dramáticas das disputas por terras e envolvem conflitos familiares, dissabores domésticos, ameaças de jagunços e compra fraudulenta de terras. Nestas conjunturas, a capacidade de manter os “Córregos” depende de certas condições como a correlação de forças com os “fortes”, arranjos domésticos, número de filhos e, mais recentemente, a capacidade de resistir ao interesse de terras pelo agronegócio. Neste sentido o ingresso na Comissão Quilombola é parte das estratégias locais de alguns agentes de “fortalecimento” de suas famílias diante do contexto das lutas pela terra.

Os córregos são um princípio simbólico de classificação toponímica importante no Sapê do Norte. Ele foi mais importante no tempo classificado como “antes da Aracruz”, onde, segundo os moradores havia abundância de água, terra e caça. A paisagem atual, com algumas exceções mostra um mosaico de famílias em co-residência nos pequenos lotes, às vezes perto, mas na maioria das

vezes distante dos Córregos que deram origem àquela organização social. O lugarejo de São Jorge, por exemplo, era cortado pelo Córrego Aimiri, Córrego do Sapato, Rio Santana e Córrego Vermelho, sem contar o contato com o Rio Cricaré [São Mateus], com maior volume de água. Com o monocultivo do eucalipto, as terras foram vendidas, arrendadas, subscritas e em alguns casos adquiridas de forma fraudulenta fazendo com que as famílias fossem acomodadas em terras de parentes ou mudando-se para as favelas de São Mateus ou palafitas de Conceição da Barra. Quando comecei o trabalho de campo em 2004 em São Jorge haviam quatro residências de filhos do Sr. Manoel Valentim e sua viúva, dona Maria Valentim. Em 2010 contei oito novas casas no terreno com pouco menos que um hectare, o que é considerado aviltante pelos moradores se comparado com as ocupações anteriores.

A segunda categoria utilizada para definir espacialmente os quilombos é a Comunidade. Um evento durante a etnografia me fez pensar nesta categoria como uma fronteira relevante entre os quilombolas. Durante as festas do padroeiro do quilombo de São Jorge em 2007, um padre italiano insuflou os presentes e se perguntarem se eles já haviam visto um dragão. Se, ao olhar para a lua, viam o santo guerreiro com sua lança, a donzela, o dragão. Ele insistia em revelar que São Jorge era um santo menor e as coisas que ligadas a ele eram do plano da fantasia. “Quando o homem foi à lua, ele viu São Jorge?” perguntava um pouco irritado. A certa altura a coordenadora dos trabalhos da igreja dedicada ao santo rebate entre dentes a afirmação do padre. “Para a comunidade, os dragões são os problemas que eles enfrentam cotidianamente como as monoculturas, a violência, a falta de água” e o imprensamento. Para ela, entre São Jorge e as maldades do dragão, imaginárias ou não, persiste a comunidade como um dos princípios de organização dos grupos e das fronteiras. Mesmo ao empregar a comunidade como uma palavra comum, seus significados diferem entre clérigos e os quilombolas.

Os representantes da Comissão Quilombola argumentam que antes as comunidades não adotavam os nomes de santo. E que foi a igreja que, ao erguer as pequenas capelas durante a expansão da pastoral, renomeou o lugar. Muitas comunidades tem nomes de córregos, mas apresenta-se publicamente como uma comunidade que se dedica ao culto do santo católico. O quilombo do Linharinho, que herdou o nome do córrego homônimo, tem um grupo com forte reverência à Santa Bárbara, realiza suas festas anuais com grande presença de moradores de outras comunidades vizinhas. A reverência à santa pela comunidade é destacada em função da histórias dos moradores que se conta através da dela, de como ela foi roubada por fazendeiros da pequena capela da comunidade, queimada no canavial e depois encontrada e reconduzida ao altar. Ademais os usos da comunidade não se resumem ao culto religioso, mas a outras formas de organização como o trabalho e a mobili-

zação política. Mesmo o culto católico, compete com outras formas de ritos religiosos como as “pedras de Santa Bárbara” que levam à outras relações com o tempo e o espaço.

Ademais, do ponto de vista da religiosidade, sublinham-se as formas de devoção a um orago identificado pelo grupo como protetor de algum aspecto da vida de seus devotos. No Sapê do Norte há igrejas católicas dedicadas a Santo Antônio, São Bartolomeu e Santana, São Francisco, Santa Luzia, São Benedito. Ao considerar apenas das igrejas católicas, estas são, no sentido da organização social aqui abordada, parte das insígnias e sinais de distinção de determinados grupos, o que corresponde para eles como formas de produção de irmandades e constituição de fronteiras sociais. Os relatos sobre o destino dos santos, seu descobrimento, os materiais com os quais são feitos e os poderes a eles associados aparecem como sinais de distinção e emblemas ostentados pelo narrador. Este aspecto de irmandade é fundamental para a percepção das diferenças sociais entre os grupos sociais no Sapê do Norte, uma vez que um mesmo santo pode ter diferentes devoções, se considerarmos as irmandades que se dedicam a ele.

A própria Devoção é uma categoria a ser analisada mais detidamente. Ela evoca o culto por meio do qual um grupo ou uma pessoa se dedica a cultivar os sinais de distinção do Orago que ela conhece como pertencentes ao seu grupo. Como os símbolos são produções coletivas, eles também pode ser percebidos como o resultado da criatividade e distinção de determinado grupo ou indivíduo na sua constituição. Estes aspectos concorrem para um clima de competição entre grupos. Onde mesmo tendo em comum São Benedito, como é o caso do São Benedito das Piabas ou o São Benedito das Barreiras, duas localidades se distinguem com base na devoção específica. O controle das propriedade mnemônicas do Orago sugere que apenas determinados indivíduos detém os saberes relativos sobre ele, o que, no âmbito da estética religiosa dos grupos, coincide com a divisão social dos ritos a ele associado. Exemplo disto é a circulação dos oragos pelas casas, famílias, que estimulam outros fluxos, relacionados à afetividade e não ao senso de região, definido pelo paroquialismo.

A comunidade é um princípio de organização, mas também de constituição de fronteiras, o que produz diferentes percepções da comunidade. Inicialmente constituída como uma circunscrição administrativa religiosa nos anos 1970, ela fluiu para outros espaço de significação e amparou a representação política sobre as bordas de determinados grupos sociais. Não é raro ouvir juízos de valor positivos ou negativos de uma pessoa só porque ela mora em uma determinada comunidade. Também não é raro ouvir a expressão que associa uma qualidade ao conjunto de familiares de tal localidade ao mencionar uma característica moral ou a índole das pessoas que habitam determinada comunidade.

A categoria Comunidade, naturalizada por diversos atores, pode ser colocada em perspectiva ao longo dos seus usos na região. Desde as pastorais católicas da Diocese local da década de 1970-80, das mobilizações das CEB's, das ações do GRUCOM pela defesa da "raça", dos agenciamentos governamentais, na organização do trabalho, na agência empresarial e na atuação das ONG's na região, são evidentes os usos estratégicos da categoria Comunidade. A Comunidade está presente nas representações sobre as categorias de inclusão e exclusão de coletividades e figura no centro da objetivação da experiência política de território. Dois eventos ocorridos durante meu trabalho de campo exemplificam os usos da comunidade e as negociações feitas em torno dela.

A terceira categoria de inscrição espacial é a "família" que atua como um princípio organizador de vários espaços sociais – Igreja, Estado, assistencialismo -, e várias relações locais de produção das agências dos quilombolas. Com frequência, a família é associada ao lugar da comunidade e dos córregos, mas também à figura do "dono do lugar", quando a perspectiva é a manutenção da terra. Um conjunto de famílias habitam o Córrego a partir da ocupação documentada [identificada pelo "pagamento do INCRA"] ou não [identificado como posseiro] que os parentes ascendentes conseguiram estabelecer. Alguns "donos do lugar" conseguiram ter mais que uma unidade produtiva, ao empregarem a força de trabalho de parentes menos favorecidos ou classificados como "fracos" no cultivo da terra. Estudos mostram que a "posse" ainda é a forma mais recorrente entre os quilombolas desta região (Koinonia, 2005). As inúmeras narrativas associam estes eventos como conquistas dos mais velhos que lograram obter títulos e estabelecer suas propriedades ou manter pedaços substantivos da terra mediante promessas ao seu orago, romarias à pontos reconhecidos de peregrinação ou, no limite, negociar pequenos lotes para pagar impostos ou fazer algum investimento.

Ademais, a posse de documentos define a categoria de status dos sujeitos em relação à participação política. A condição de "fraco" está associada com a não propriedade da terra, o que leva o posseiro a "não ter voz" em situações de enfrentamento e organização política frente aos "fortes". Um levantamento feito durante a etnografia me mostrou que os envolvidos na organização do pleito pelo território eram proprietários com registro em cartório, enquanto os mais receosos em ingressar em ações coletivas, eram os posseiros sem documentação.

Com frequência usa-se a expressão "adquiriu a propriedade" para resumir o status social daquele que comprou a terra ou conseguiu transformar uma doação de terra de um terceiro para uma propriedade em seu nome. O "nome" é um aspecto central nesta economia moral da família porque requer dos agentes políticos certa etiqueta ao envolver determinadas famílias em processos de reivindicação de territórios, quando estas já tem compromissos anteriores com outras forças políticas

locais. O nome empregado nos contratos, mas também empenhado na palavra mediante um contrato como o pagamento do “INCRA da terra” cria outras formas de pertencimento territorial cuja lógica da “titulação coletiva” surge como uma forma de afronta à agência dos capitais sociais e econômicos do “dono”.

No entanto, o “dono” pode se diluir em outras categorias familiares em função da composição das redes de parentesco. No quilombo do Linharinho, o núcleo formado pelos seis irmãos Santos, dos quais quatro mantém-se na terra, conjugam sua permanência a partir de vários processos de negociação com as empresas de celulose, composição da renda familiar, inserção em pautas políticas de governo e aproveitamento de oportunidades derivadas das compensações pelos danos ambientais do agronegócio. A morte dos pais gerou uma série de oportunidades de venda da terra que foram interrompidas pela insistência na manutenção da propriedade. Manter-se na terra é, em muitas ocasiões, garantir esta circulação de bens, os nomes, por exemplo, através da articulação de grupos de parentesco e alianças com as outras unidades familiares que ocupam a roça ou os centros urbanos. Em torno da concepção de família se organizaram também o pleito por determinados direitos como o acesso à madeira para a produção de carvão e a permanência no território quilombola.

Das narrativas dos quilombolas destaco que a relação com a terra se dividia entre os que detinham a posse e aqueles que se definiam como os “donos” da terra. A posse da terra era compartilhada por mais de um grupo de parentes obedecendo o ciclo de vida familiar dos casais novos que se formavam e “precisavam botar roça”, bem como a ajuda mútua a uma família que não era arrolada entre os herdeiros do núcleo familiar central. O dono era geralmente quem detinha os documentos em seu nome e ficava responsável pelo grupo na condução da quitação de impostos, requisição de outros documentos e mediação com as agências de governo, por exemplo. Esta figura do dono, não tem haver necessariamente com a propriedade do imóvel, mas à compreensão e exercício de um papel jurídico de mediador, aquele que sabe falar em defesa das questões relativas à posse. Minha etnografia no Sapê do Norte mostrou que os homens adultos mais velhos são preferencialmente aqueles que detém este saber. Eles se reúnem em um categoria ou classe dentro das comunidades em visitas ao centro da cidade em busca de informações ou para pagar impostos periodicamente, e aproveitam a oportunidade para socializar as questões que consideram importantes na manutenção de sua propriedade e das estratégias da família.

Este homens incorporaram a fronteira social na relação com os outros proprietários, e foram arrolados como agentes centrais na definição dos conflitos e na transformações no regime da posse no Sapê do Norte. Se, por um lado a divisão social do trabalho definiu estes homens como mediadores com o mundo dos papéis e da fala, eles serão reconhecidos pelo emergente mercado de

terras para os monocultivos como aqueles aptos a negociarem as posses da família. O reconhecimento de sua autoridade no círculo familiar por parte deste novo universo econômico provocou conflitos internos nos grupos de parentes e produziu outras situações de fronteira. Estas eram percebidas como espaços de negociação, por meio das quais era possível realizar os jogos de apropriação, propriedade e transmissão entre grupos de parentes, mas na conjuntura das políticas de identificação quilombola, representará uma forma de “traição”.

Nos RTID's produzidos no Sapê do Norte, vários regimes de ocupação da terra demonstram como os conflitos na definição das propriedades eram anteriores ao monocultivo do eucalipto. Embora as memórias não evidenciam um corte entre os conflitos com as empresas de eucalipto e cana e aqueles referidos às disputas familiares, é possível acompanhar as gramáticas destes conflitos na ênfase dada à redução dos limites das terras comuns tanto destinadas a criação de animais como aquelas destinadas ao repouso ou áreas extrativistas.

As histórias contadas pelos membros das comunidades, especialmente os mais velhos, sobre os “porcos criados soltos” e, que vez ou outra, comiam as plantações de vizinhos foram comuns durante a etnografia. Os porcos eram divididos em duas categorias pelos quilombolas. Aqueles que “tinham dono” e os que “não tinham dono” ou “criados a solta”. Os primeiros atendiam ao chamado de seus donos e voltavam para casa ao cair da noite, reconhecendo os limites morais destes. Os segundos estavam à sua própria vontade e sorte, e eram classificados como selvagens, à disposição para serem caçados, capturados e mortos sem nenhuma contestação. Os adjetivos dos porcos revelavam, na verdade, os substantivos que preenchiam as relações entre os membros de uma localidade.

Para muitos quilombolas as fronteiras jurídicas definidas pelo documento, não coincidiam com as fronteiras sociais definidas por outras regras, o que levava à definições locais como “terra à rola” para definirem um regime de propriedade comum. Ao contrário do que alguns analistas descrevem como certo romantismo estas “terras à rola”, como disponíveis, não eram isentas de conflito e não guardavam relação com a “paz camponesa”, por estarem disponíveis. Ferreira (2009) transcreve uma entrevista em que um senhor analisa a organização do espaço a partir das relações entre grupos familiares. Segundo ele, a terra

Era do povo da minha mãe (...) Aí foi cada um adquirindo seu patrimônio (...). De princípio, cada um requeria seu pedaço, requeria um tanto, um pedaço, (...), que ali pra lá era os Braga, aqui era os Arlindo e o Cardozo, ali os Purquério, Alcino Purquério, ali embaixo já era o Valentim e foi descendo. Lá embaixo já era os Bernardo, Serafim, e aí foi descendo (Sr. Amadeus, citado por Ferreira, 2009).

O nível de conflituosidade levou os agentes à definirem estas fronteiras como espaços que devem ser evitados devido a virtual propensão de disputas ao seu redor. O espaço deixado livre, “sem dono” exacerba a visão do conflito, uma vez que seu uso dependia de processos sutis de negociação que deveriam ser mantidos sempre em pauta pela delicada trama das relações de posse e propriedade. O controle familiar sobre estas posses dependia do emprego de certas relações de poder fundados na autoridade familiar de patronímicos poderosos, mas não esgotavam as categorias do campo social no qual os conflitos entre vizinhos também se inscreviam.

A classificação dos porcos externam estas visões sobre o alcance do território, uma vez que são classificados como “porcos da família”, sob regras socialmente compartilhadas, e “porcos criados soltos”, cujas regras estavam sujeitas à imprecisão e precisavam ser negociadas a cada episódio de conflito. A “terra a rola” não é senão o princípio de reconhecimento das fronteiras entre comunidade, família e o córrego e a metáfora dos porcos colocava em jogo os sentidos dos fluxos entre estes três critérios de inscrição. Afinal, a definição se os porcos eram selvagens ou domésticos?

A avaliação destas categorias de pertencimento e construção de fronteiras sociais teve por objetivo explicitar que as organizações quilombolas não se pautavam exclusivamente pela oposição ao mundo exterior ou sistema dominante, como é comum nas análises feitas sobre o Sapê do Norte (Ferreira, 2009). Os conflitos em torno da terra giram em torno de categorias compartilhadas entre grupos quilombolas e não somente entre estes e as empresas de monocultura, o que seria esvaziando o mundo social dos agentes e circunscrever suas ações. Antes, procurei percorrer os pontos de conflito alicerçados na própria visão de mundo e nas práticas dos quilombolas e que organizam seu cotidiano. Isto foi necessário para acessar as categorias de pertencimento que serão postas a prova com a perspectiva da titulação coletiva, as adaptações e os sinais diacríticos que serão mantidos como elementos de permanência das fronteiras sociais. A passagem para a produção do agente político quilombola significará a busca pela ruptura dos conflitos internos e a canalização destas energias para o plano das identificações coletivas.

5.2.2. Categorias de conflito

À classificação típica ideal das categorias de pertencimento, impõem-se as situações de conflito e as respostas dadas pelos agentes na remodelagem do espaço que configuram situações em constante transformação. Durante a discussão sobre a regularização fundiária em Divino Espírito Santo [São Mateus] (2007), os proprietários que não se identificavam como quilombolas criticaram

a Comissão Quilombola por ter “inventado” os quilombos. Já havia um nível de conflito latente entre os negros que estabeleceram a localidade e os “italianos” que compravam ou arrendavam as terras nos últimos dez anos. Avisados que os “quilombos” eram uma realidade histórica da região, passou-se às críticas e ameaças abertas aos membros da Comissão pelo destaque da oposição dos princípios de distinção como “compra” e “proprietário”, àqueles definidos como os direitos quilombolas. Os ânimos só se acalmaram quando a porta-voz da Comissão Quilombola disse que no caso de Divino Espírito Santo, a “comunidade quilombola”, mediante o registro na Fundação Cultural Palmares, só serviria para receber os benefícios do governo “como quilombo” – Bolsa família e Cesta Básica -, e que se a comunidade não quisesse não haveria regularização fundiária a partir destes critérios. A comunidade seria então definida por duas categorias: a local, definida pela relação entre as famílias católicas de italianos e negros e a comunidade em termos da agência estatal para recebimento de políticas para quilombos, mantendo-se os trânsitos e o mercado de terras já instalado ali.

Outro evento relacionado à construção dos limites da comunidade na relação com a representação política dos quilombos, deveu-se à instalação de um aterro sanitário no município de São Mateus. Em princípio, o aterro estava sobre o território definido pelo INCRA e pelos quilombolas da comunidade de São Jorge, que abrangia algumas outros núcleos familiares como Córrego do Sapato, Morro das Araras, e Vala Grande (INCRA, 2005). A partir das pressões empresariais e da municipalidade uma série de reuniões foram realizadas com as localidades de Córrego do Sapato e Morro das Araras, local de incidência direta do aterro sanitário, para elas criarem sua própria associação de moradores. Isto as colocava em relação direta para negociar com o empreendedor e ficar com os empregos gerados pelo empreendimento. Foi realizada uma Audiência Pública em 2010 com o Ministério Público, sem maiores efeitos para interromper o licenciamento. Na ocasião, os quilombolas que queriam a sua própria associação acusaram os outros membros da comunidade de São Jorge de ficar com as Cestas Básicas e os recursos provenientes dos programas governamentais, ainda que eles não existissem de fato. O próprio Ministério Público em convite para a audiência havia classificado o lugar pretendido para o aterro como “imediações” da comunidade de São Jorge, não a reconhecendo como a “comunidade” certificada pela FCP e identificada pelo INCRA.

Criada a Associação para receber os benefícios do Aterro, a Comissão Quilombola e a Associação de São Jorge reuniram-se para solicitar ao INCRA a revisão dos limites do território de São Jorge, para excluir aqueles que não se identificavam com o projeto de titulação coletiva. Dizia a carta enviada pela Associação ao INCRA em 2010

(...) nós não podemos ser prejudicados e muito menos abrir mão de nosso direito pois a necessidade de nosso território regularizado é grande. Com a participação

de representantes quilombolas do núcleo Vala Grande e Igreja/família Valentim, definimos um novo território/mapa, esperamos que a partir de então nosso processo seja dado continuidade e logo resolvido pois a terra é a nossa única garantia de darmos continuidade à nossas culturas e tradições (...) (Carta enviada pela Associação de São Jorge ao INCRA, 2010).

Antes desta decisão, o INCRA e a Comissão Quilombola fizeram uma reunião [2009] com a emergente associação do Córrego do Sapato e Morro das Araras para receber um comunicado oficial da desistência de participar da titulação com São Jorge. Os membros de São Jorge informaram que se a desistência da titulação coletiva fosse “assinada” pelos membros da associação do Córrego do Sapato e Morro das Araras, aqueles moradores também perderiam seus direitos como quilombolas. A controvérsia neste momento era que o INCRA queria “andar” e “medir” as terras dos moradores da comunidade e isso era um sinal visto como negativo para eles, segundo o imaginário que o INCRA ajudou a fomentar junto aos latifundiários da região em décadas anteriores. A imagem do INCRA no norte capixaba é, fundamentalmente, que ele “toma terras”. Para muitos dos sitiantes, perder o título da terra é perder a autonomia em relação a própria vida, o que vai além da identificação como quilombo. Uma “volta ao cativeiro”, como alguns salientaram durante a reunião, é a expressão mais evidente da titulação coletiva.

Os moradores de São Jorge viam os moradores de Morro das Araras como pessoas que nunca participaram da mobilização pelo território, o que não os fazia estranhar tal atitude. Neste sentido é preciso considerar as classificações produzidas sobre este grupo ao mesmo tempo em que se observa o investimento do grupo que classificam em produzir distinções. A Comunidade foi usada como uma forma de atribuir qualidade moral e política que diferenciava-os entre si na projeção do que julgavam os seus direitos. As opções dos sujeitos não são vistas como legítimas, mas inscritas pelos porta-vozes, como uma forma de manutenção da alienação em relação à territorialização.

O fato de muitos quilombolas manterem suas posses e propriedades na família foi um dos fatores que segmentaram as agendas de mobilização no Sapê do Norte. Os quilombolas não se consideram Sem-Terra. Pelo contrário, eles reivindicam as terras ancestrais que foram expropriadas pelo latifúndio e o agronegócio ou pelas elites locais. Em muitos casos, a posse é comprovada com as memórias da ocupação e, em outros casos, com a memória do processo de expropriação. No caso da propriedade dos negros, muitos conflitos foram verificados com vizinhos que “não sabiam conviver em comunidade”. José Frontino Rola, um dos coordenadores do GRUCON, narra a trajetória de sua família como o resultado desta conflituosidade no nível micro social.

Meu pai é descendente de italiano com índio e minha mãe era descendente de africano mesmo. Ela era pretinha mesmo! Uma pretinha porreta. A história da minha família se originou na Senzala da Barra [Conceição da Barra], de uma senhora

chamada Terezinha, que era dona dos engenhos. Em função da Abolição, ela havia dado uma parte de terra para eles aqui na Barra, mas morreu e os herdeiros foram lá e expulsaram meus parentes desta região e eles foram bater lá em São Domingos [São Domingos de Itauninhas, São Mateus]. [...] Os parentes do meu pai diziam que meu pai tinha a melhor terra daquela região. Recentemente uma prima minha que morou lá e que mora a gora no Rio de Janeiro, contou que um dos meus tios estava caçando, armou a espingarda, mas acertou o cachorro de um outro vizinho. Os donos do cachorro ficaram esperando o dono da espingarda, que era meu tio, voltar para pegar a caça e o prenderam levando-o para Boa esperança. Meus avós tentaram ainda pacificar as coisas. Mas a família dona do cachorro quis levar aos extremos e houve questão na justiça. Minha família conseguiu resgatar meu tio e, como não conseguiram mais viver ali, deixaram tudo para trás e vieram para a cidade! Na verdade, nós éramos quilombolas porque eles tiveram que sair da terra deles e se aquilombaram lá na terra do São Domingos (Entrevista do autor com José Frontino Rola, São Mateus, 2011).

As tensões entre os quilombolas e seu território podem ser compreendidas como o resultado da multiplicidade de agentes dispostos no campo, objeto da minha atenção na seção seguinte.

5.3. A centralidade quilombola na produção das identificações políticas

A propósito das formas de inscrição das identidades no Sapê do Norte, a própria relação de alguns agentes com as agências de governo os colocam em posição de indicar e delimitar os grupos dispostos no espaço. Entre 2003 e 2006, após algumas viagens de Domingos dos Santos a Brasília participar de fóruns da Igualdade Racial, a FCP expediu os certificados de várias comunidades quilombolas, com base nas informações dos membros do que viria a ser a Comissão Quilombola do Sapê do Norte.⁴⁸ Em 2004 a FCP publicou o primeiro relatório, o que abriu o campo de possibilidades para os demais grupos interessados nos territórios quilombolas. Isto não quer dizer que todos aqueles que receberam a certificação, lograram abrir processos administrativos junto ao INCRA ou de fato ingressaram com o pedido do rito administrativo, como indicado no Decreto 4887/2003. O que sublinho é que houve o compartilhamento de significados sobre a identidade e a titulação como forma de definir relações de força no Sapê do Norte, recompondo o campo político local. No plano local, a Comissão Quilombola, realizava outra edição do Festival do Beiju, que era uma reedição dos encontros do GRUCON, com shows, culinária quilombola, concursos da beleza negra e seminários sobre a regularização fundiária. Na edição de 2007, foram entregues, de forma solene, os Títulos de Auto-reconhecimento de várias comunidades quilombolas.

⁴⁸ A certificação é parte do rito administrativo para a regularização dos territórios Quilombolas. Há várias críticas à este instituto, uma vez que a auto-declaração formulada pela comunidade quilombola, que consta no Decreto 4887/2003, por si só bastaria para a apresentação do pleito.

Tabela 01 – Relação das comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares

Nome	Município	FCP
Bacia do Angelim: Composta pelos povoados de Angelim I, II e III, Angelim DISA e Córrego Do Macuco.	Conceição da Barra	2004
Linharinho	Conceição da Barra	2005
São Domingos	Conceição da Barra	2005
Córrego Do Sertão	Conceição da Barra	2006
Córrego Santa Izabel	Conceição da Barra	2006
Coxi	Conceição da Barra	2006
Dona Guilherminda	Conceição da Barra	2006
Roda D'água	Conceição da Barra	2006
Santana	Conceição da Barra	2006
Santaninha	Conceição da Barra	2006
São Jorge	São Mateus	2005
Beira-Rio Arural	São Mateus	2006
Cacimba	São Mateus	2006
Chiado	São Mateus	2006
Córrego Seco	São Mateus	2006
Dilô Barbosa	São Mateus	2006
Mata Sede	São Mateus	2006
Nova Vista	São Mateus	2006
Palmito	São Mateus	2006
São Domingos de Itauninhas	São Mateus	2006
Serraria e São Cristóvão	São Mateus	2006

Fonte: MDA/INCRA, 2009.

Como ocorreu este reconhecimento da representatividade na reorganização do campo político? Como foi produzida a presença dos porta-vozes dos quilombolas e quais os efeitos destas práticas? Pretendo descrever este conjunto de relações ao focar a agência dos quilombolas na produção destes espaços políticos.

Domingos dos Santos, um dos representantes quilombolas, sempre avalia como negativo o “isolamento das comunidades rurais negras” frente aos Movimento Sociais que varreram o norte capixaba nas décadas de 1980 e 1990. Uma análise mais detida, mostra que este processo de segmentação do universo dos grupos sociais não cessou. O que ele classifica como isolamento pode ser visto como a condição necessária à afirmação da identidade quilombola na produção de novas fronteiras. Procuo descrever esta segmentação e pertencimento ao considera-los um princípio de divisão social, ou seja, a representação política dos porta-vozes como parte dos investimentos de diferentes agentes. Agentes “não só da palavra do grupo dos profanos, quer dizer, na maioria dos casos, do seu silêncio, mas também da força desse mesmo grupo, para cuja produção ele contribui ao prestar-lhe uma palavra reconhecida como legítima no campo político (Bourdieu, 2003, p. 185).

Com base na perspectiva dos porta-vozes, analisada por Bourdieu, descrevo as agências políticas dos quilombolas. Procuo mostrar como a Comissão Quilombola produz sua representati-

vidade junto aos demais quilombolas, sublinhando a existência de outras categorias de identificação em disputa neste processo para, depois, mostrar como os processos de socialização das relações de poder advindas da organização política, produzem uma forma de centralidade da representação política da Comissão Quilombola, resultado das estratégias de posicionamento dos agentes no campo político.

5.4. Os porta-vozes

Os resultados da reunião da Comissão Quilombola em Julho de 2006 salientaram a necessidade de “rodar em São Jorge” para discutir a publicação do RTID. Havia informações sobre a “compra” de quilombolas pelos empregadores da fruticultura para eles desistirem do pleito e decidiu-se fazer reuniões nos núcleos familiares para afirmar a unidade entre os quilombolas. Passei na casa de Domingos [Chapoca] no domingo pela manhã e seguimos para o Córrego do Sapato, Morro das Araras e São Jorge para a “reunião com a Comissão Quilombola”, como foi anunciada.

Eu coordenava os trabalhos antropológicos de identificação do território e me preocupava com a assembléia para decidir sobre a publicação do RTID de São Jorge, especialmente porque via crescer a resistência dos ruralistas que passaram a visitar as casas dos quilombolas em busca de informação e apoio e se diziam “traídos”, pois eles estariam “tramando nas suas costas” para “tomar suas terras”. O assegurador do programa de regularização fundiária no INCRA acompanhou as “pequenas assembléias” nas comunidades para ter o aval dos quilombolas sobre a publicação do RTID no Diário Oficial. Domingos, por sua vez, se preocupava com sua capacidade de mobilizar os quilombolas em busca do que considerava os direitos do povo negro, mas também de exibir autoridade política frente aos ruralistas, haja vista o horizonte das eleições municipais em 2008. A esta altura, ele acreditava que haviam dois grupos antagônicos, historicamente separados pelas relações de classe e raça. O que ele fazia ali era “conscientizar” a parte “mais fraca” sobre os direitos. Colocar-se estrategicamente ao lado das ações de governo, lhe pareceram uma estratégia plausível na correlação de forças. A diferença agora é que a base considerada por ele como legítima, a raça e a história da escravização, não parecia suficiente para definir um critério de mobilização, pois, para os demais, as relações de emprego e renda que poderiam auferir nos acordos com o agronegócio os mobilizava em direção oposta. Um dos sitiantes argumentou que se o INCRA quer fazer Reforma Agrária que

comprasse terras e desse a eles para somar-se às suas posses, enquanto outro posseiro, afirmou que eles constituiriam uma Associação para “receber projetos” da prefeitura de São Mateus.

Após realizarmos as reuniões nos “núcleos familiares” de São Jorge eu e Domingos fizemos uma pausa no bar em São Jorge. Nos vimos em um dos debates acalorados em que ele foi associado pelos trabalhadores que faziam carvão como “do movimento negro” e representante da “consciência negra”. Segundo um dos relatos “ele é quem foi até o prefeito de Conceição da Barra e disse que o movimento negro dependia disso [facho] para sobreviver”. Em meio a esta situação os trabalhadores tomaram conhecimento que havia um “movimento negro” e uma “consciência negra” que tinham afinidades com o que eles imaginavam como tal na elaboração de seus pleitos pelo acesso aos resíduos dos talhões de eucalipto.

Esta perspectiva era distinta daquela inscrição racial dos direitos defendida por Domingos, mas eficaz no reconhecimento de sua representatividade naquela conjuntura local de disputa entre trabalhadores e patrões. Opunham-se e complementavam-se a produção das identidades afro-brasileiras, como fonte de direitos a terra, àquelas de inserção na lógica do acesso à recursos – fazer compras no supermercado, fazer prestações “na rua”, tornar-se consumidor. Como era formada esta perspectiva daqueles que pareciam querer escapar de uma e outra forma de identificação? Apresento a seguir a perspectiva recorrente no Sapê do Norte que leva à imagem moral do trabalhador para depois sugerir as inovações introduzidas pelas identificação quilombola, especialmente o desempenho de seus porta-vozes no desenho das fronteiras dos conflitos.

Em São Jorge haviam entre 2006 e 2010, mais de trinta trabalhadores nas plantações de coco, mamão e maracujá. Eles temiam perder os empregos, uma das fontes de renda para suas famílias. Ainda que reclamassem dos cinquenta reais semanais para desenvolver atividades como borri-far veneno, fazer mudas, capinar os eitos e fazer a manutenção das irrigações que os consumia até à noite, os quilombolas de São Jorge e outros lugares vizinhos tinham ali uma fonte de renda segura. A renda familiar era composta por pequenos serviços nas mais variadas atividades que iam do extrativismo sazonal, a produção de carvão vegetal ao emprego na fruticultura. Contiguo a estas atividades de “trabalho”, poucas famílias mantinham o cultivo da terra de modo extensivo para declararem-se autônomos no mercado de trabalho local. A regra era a manutenção de uma variada composição da renda familiar, não importando a fonte, mas que garantisse dinheiro em espécie para quitar pequenos compromissos no comércio da cidade.

Eles continuavam em seu universo familiar camponês na terra que haviam herdado ou comprado. Mesmo ao acusar os fazendeiros por terem enganado seus parentes na aquisição de ter-

ras, eles eram seus “vizinhos” e, ao recorrer à memória do conflito dos antepassados, era melhor manter boas relações com os vizinhos que entrar em uma disputa incerta que sempre os colocava em desvantagem. Um senhor do Morro das Araras sempre me lembrava que “ele não queria lembrar e eu não queria saber”. Havia na manutenção da vizinhança um valor a ser cultivado e que podia ser sempre negociado, embora os profissionais quilombolas vissem isto como uma alienação ao processo de conscientização que queriam desenvolver sobre esta “exploração”. Mesmo assim, ruralistas e a própria Aracruz Celulose definiam, além da oferta de empregos, programas de “bons vizinhos” por meio do qual uma forma de identificação, mas também de mediação, pudesse ser controlada por ações capilares no corpo-a-corpo do cotidiano.

Atitudes como a definição dos territórios quilombolas era considerada por estes “bons vizinhos” como traição. A traição, a que se referiam constantemente os fazendeiros era em função da possibilidade dos “pequenos proprietários” de obterem com eles “renda” e “emprego” em vez de “fazerem somente farinha” ou “não fazer nada”, nos pequenos sítios que restavam às famílias. Para os ruralistas e os “pequenos proprietários”, a criação de territórios quilombolas se assemelhava a uma volta ao passado do cativo da escravidão, coisa que, segundo eles, nem eles nem os quilombolas queriam.⁴⁹ Então, argumentavam eles, era melhor “trabalhar juntos lado a lado como irmãos”, com a “mesma cor de sangue”, sem “discriminação de raça ou classe” e deixar que o tempo e o trabalho apagassem as marcas das injustiças dos antepassados e acreditar que o trabalho estabelecesse a igualdade. Eram todos “irmãos em cristo”, como se acreditava na mensagem religiosa católica em voga e nas expressões públicas de formação da representação política dos fazendeiros. Sem os ruralistas os quilombolas estariam na miséria ainda maior, argumentavam.

Esta é uma fala que se tornou bastante eficaz nas reuniões públicas onde se mediavam os conflitos entre quilombolas e ruralistas.⁵⁰ Ela está baseada essencialmente na suposição da dívida moral que o trabalho oferece a trabalhadores e patrões e que a ruptura transforma em traição e no status que a propriedade privada da terra tem para os camponeses. A fala era mobilizada sempre que as fronteiras entre ruralistas e quilombolas eram reforçadas pela presença da agência governamental do INCRA que percorria as comunidades para informar os processos abertos para identificação e

⁴⁹ Em Audiência Pública intitulada “Desapropriação de Terras em Favor das Comunidades Quilombolas” (São Mateus), um dos “pequenos proprietários” assim se expressa sobre a titulação coletiva e a autodefinição: “Eu sou negro, mas eu não aceito isso. Eu não trabalhei de sol a sol para ter a minha terra dada para os outros. Eu comprei tudo com o meu dinheiro, isso é uma desonestidade, um roubo.” (Audiência Pública. 10 de dezembro de 2009).

⁵⁰ Entre 2005 e 2010 registrei 12 Audiências Públicas – solicitadas ora pelo Ministério Público Federal, Assembleia Legislativa do estado, Delegacia Regional do Trabalho, Secretaria de Justiça, por exemplo -, que se tornaram o instrumento privilegiado de produção do confronto entre quilombolas, ruralistas, agência de Estado e governo capixaba.

delimitação. Sobre esta situação, os quilombolas interpuseram uma série de ações, como as reuniões com diferentes agências, para manter as fronteiras entre o que consideram seu direito e a pressão dos fazendeiros. No entanto, no plano das comunidades, a “conscientização quilombola” perdia terreno nos meandros dos fluxos dos poderes locais e diante de outras formas de identificação como os “pequenos proprietários negros”.

Em vista da situação precária da documentação da terra, às vezes inexistente ou em processo de inventário, o prometido financiamento público não alcançava os quilombolas, o que os tornava descapitalizados para ingressar no mercado da fruticultura ou mesmo concorrer aos projetos do Programa Brasil Quilombola. Toda a parafernália de documentos, certidões, alvarás, prerrogativas administrativas os tornavam “inaptos” diante do montante de recursos anunciados pelo governo. Por outro lado, havia uma identificação bastante significativa com o “trabalhador rural” que se traduzia pela admiração no plantio, na engenharia da irrigação, na linguagem que ia junto com as plantações que eram financiadas com o dinheiro fácil do Banco do Brasil e depois exportadas. Tudo aquilo em funcionamento causava uma impressão de modernidade pelo menos nas falas dos fazendeiros: toneladas, milhares, caminhões e tratores modernos, exportação eram sempre usados como uma possibilidade aberta aos trabalhadores. Os projetos de modernização agrícolas na região vistos anteriormente geraram uma classe de trabalhadores sindicalizados, mesmo entre os “pequenos proprietários”, que os leva a reivindicar como maior “problema de suas comunidades” a “falta de emprego” nas reuniões, onde a pauta era a regularização fundiária. Em censo realizado recentemente pelos membros da Comissão Quilombola a “falta de oportunidades de emprego” foi apontada como “ruim” por 14% dos moradores de 11 quilombos, superando os 7% que consideram “ruim” a falta de título da terra.⁵¹

Os “pequenos proprietários” fazem parte deste universo de trabalho em arranjos e parcerias com fazendeiros locais e com a sazonalidade nos plantios/colheitas de cana e eucalipto. Alguns homens se sentiam aptos a serem empreendedores, e a titulação quilombola soava para muitos como uma traição à relação de confiança que se havia estabelecido com os fazendeiros. A mensagem dos fazendeiros de que, pela via do trabalho, eles poderiam reaver novamente suas terras e fazer parte deste mundo do agronegócio se trabalhassem com afinco para comprar as terras e serem proprietários. Alguns gerentes das fazendas de fruticultura que tem origem nas comunidades serviam de exemplo que isso era possível, ao menos no sonho que imaginavam para si. Estes exibiam os sinais do consumo de bens como celulares e motos “zeradas”, mas eram acusados pelos quilombolas de

⁵¹ Projeto Brasil Local de Etnodesenvolvimento e Economia Solidária. Relatório nacional final da pesquisa quantitativa - SOLTEC/UFRJ. Rio de Janeiro. Mimeo. 2011.

abandonar sua terra para trabalhar para os outros, e reforçar as relações desiguais e de subordinação, além de “atrapalhar o movimento social”.

A tensão entre o “projeto do governo” e, como alguns quilombolas imaginavam sua emancipação, estavam em conflito e haviam poucos momentos de encontro destas duas realidades. Nas fazendas a relação era de empregados e patrões, mediado pelo gerente, que muitos chamavam de capatazes. Nas reuniões da Comissão Quilombola, apenas algumas pessoas mais envolvidas na “organização” tomavam parte nas informações mais detalhadas sobre os programas sociais oferecidos pelo governo à identificação quilombola.

As empresas do agronegócio da celulose e cana foram definidos como bom empregadores desde a sua chegada no Sapê do Norte. Na década de 1970, as gerações mais jovens empregaram-se no corte de árvores e plantio e manutenção dos eucaliptos, e recebiam pagamentos em dinheiro, uma novidade se compararmos a restrita circulação de moeda entre esta população. As transformações tecnológicas levaram à demissão em massa de trabalhadores e as empresas passaram desenvolver “programas sociais”, inicialmente como viveiros de mudas e contratos esporádicos de manutenção dos plantios e, posteriormente, com assistência técnica em algumas propriedades. Estas iniciativas levaram por um lado ao arrefecimento das reivindicações por terra e por outro lado à abertura das propriedades à gestão empresarial que controlaram o acesso a bens econômicos, bem como o desenho do horizonte de possibilidades dos quilombolas. As visitas dos técnicos das empresas às propriedades quilombolas são periódicos e avaliam os investimentos realizados com os recursos disponibilizados. Objetivamente – medidas, produtividade e horas de trabalho empregados pela família -, e subjetivamente – visitas sem aviso de homens uniformizados com pranchetas e computadores que entram e saem sem ao menos conversar com os moradores. Restavam poucos espaços em que a imposição de uma ou outra relação de poder perdiam momentaneamente seu lugar. Era preciso distanciar o olhar, mudar a escala do plano local para as redes políticas que construía outras relações de poder, para perceber perspectivas mais processualistas e interativas.

5.5. A fala dos Porta-vozes

Logo após os levantamentos de campo para a redação do RTID de São Jorge e Linharinho, ficou mais evidente o esforço de algumas porta-vozes interessados em representar os quilombolas como um grupo mais abrangente, ao investirem seu tempo e emprestarem seu prestígio, oriundos de outras lutas, à este novo conjunto de mobilizações. O esforço em criar uma representação política

em relação às políticas públicas, como as que davam acesso à crédito para plantio e promoção de encontros políticos com a temática quilombola despontou como premissa pública dos porta-vozes.

Quando fazia parte das equipes dos RTID's a presença destes profissionais era muito bem vinda e até mesmo incentivada pelos agentes do INCRA e pelas equipes que queriam algum respaldo para desempenharem suas tarefas.⁵² Nas visitas de cunho oficial, como vimos, eles eram considerados essenciais. Eles apresentavam os parentes, vizinhos e amigos e indicavam o perímetro das terras ainda ocupadas e aquelas que haviam sido subtraídas e deveriam constar nos RTID's. Reuniões, audiências, momentos considerados mais importantes ou a convocatória para uma assembléia para decidir a participação de sua comunidade nos agenciamentos da Comissão Quilombola. Estes eventos eram momentos em que os representantes se apresentavam como os sujeitos a quem se refere a parafernália jurídica dos quilombos, requerendo tomada de decisões e posições no sistema de crença. A estes eventos acorriam os profissionais para reforçar o reconhecimento que aquele era um caminho para chegar a devolução das terras vendidas, tomadas, abandonadas, compartilhadas. Ao reforçarem o direito quilombola como um sistema de crença, estes profissionais se fortaleciam no campo político. Sua atuação nos espaços de mediação com as comunidades suscitava a desconfiança destas, o que denotava a exterioridade em relação à perspectiva comunitária que os profissionais evocavam. A desconfiança tinha como fundamento a presença institucional do INCRA, conhecido entre posseiros da região como um órgão de governo que toma terras. Os profissionais se colocava como membros do “movimento quilombola”, mas eram vistos como “gente do INCRA”. Mesmo a pesquisa FASE/Koinonia, embora tenha suscitado a mobilização de forças para a busca da regularização fundiária, apenas denotou a figura institucional censitária ao vasculhar as minúcias da vida na roça.

A escolha das localidades que iriam fazer parte do primeiro levantamento do INCRA (2004-2005) também refletiu a relação que estes profissionais e representantes desenvolveram no Sapê do Norte em termos da definição de um espaço de controle e poder. Retomo aqui minha experiência com o INCRA em um evento que demonstra esta relação entre a construção, a consolidação e as incertezas relativas aos capitais investidos no poder e na distinção política destes profissionais. Em 2005, a Superintendência regional do INCRA foi pressionada por Domingos dos Santos a dar continuidade ao Relatório elaborado em 2001 para a comunidade onde ele mora e que é composta de três “núcleos”: Angelim I, II e III. Constava publicamente apenas um relatório sob encomenda do

⁵² Alguns imaginavam mesmo um renascimento dos movimentos sociais no campo, pela visão romântica do mundo camponês comunitário, compartilhada entre técnicos de outras Superintendências que conheci nesta época.

PNUD-ONU-FCP, mas nenhum processo administrativo havia sido aberto até aquele momento e as relações pessoais dele com agentes da FCP lhe garantiam a outro tipo de inserção na defesa da igualdade racial, como o financiamento de projetos da organização cultural que ele coordenava em Conceição da Barra “Associação afro-cultural Benedito Meia Léguas”.

Um seminário realizado em Vitória em 2005 levou vários agentes e agências a se encontrarem e terem contato com os primeiros resultados dos levantamentos do INCRA sobre quilombos no Sapê do Norte.⁵³ A recém criada Comissão Quilombola fez duras críticas aos presentes, quando cobrou do INCRA e da FCP a titulação de mais comunidades do Território do Sapê do Norte como São Domingos, Angelim I, II e III, Roda D’água, Serraria e São Cristóvão. A superintendência do INCRA argumentou que o relatório de Angelim, por exemplo, não estava de acordo com o “novo formato” definido pelo Decreto 4887 de 2003 e que ele deveria ser refeito. Como eu acabara de concluir o relatório de São Jorge e Simone Ferreira o de Linharinho, nos foi proposto, de ofício, elaborar um “parecer técnico relativo ao Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo do Angelim, para dar continuidade a análise do processo” e que serviu para o órgão reiniciar os trabalhos de identificação nos quilombos do Angelim. Tanto o INCRA quanto a Comissão Quilombola nos via como “parceiros” confiáveis para dar o parecer, uma vez que a produção dos dois RTID’s foram acompanhados de muitas reuniões entre diferentes atores. Nós dois já havíamos lido o referido relatório e as informações nos pareceram insuficientes para garantir o andamento do mesmo – tanto do ponto de vista documental, quanto do cumprimento da nova ordenação relativa às terras de quilombos que constavam no Decreto 4887 e nas portarias que tratavam do tema.

O “formato de relatório”, que seguia a identificação cultural dos quilombos, já fora desenvolvido em Divino Espírito Santo (Oliveira, 1997), sem que nenhum processo formal fosse aberto para a regularização das terras desta comunidade. Por outro lado, os representantes da Comissão perceberam que a venda de pequenos lotes a “pessoas de fora” deixava margem para que os “italianos tomassem conta” das relações políticas locais e do acesso a recursos públicos. Eles sublinhavam que primeiro, ocupavam o comando da igreja, depois a inserção dos evangélicos e mais recentemente a perda da presidência da Associação de moradores. Este cenário perturbou Domingos e os demais representantes da Comissão Quilombola e era preciso traçar uma estratégia para garantir uma forma de controle sobre Angelim, além de ampliar as bases da Comissão nas demais comunidades. O processo de titulação quilombola parecia um caminho plausível para compor este cenário. O temor de

⁵³ Trata-se do “I Seminário de ações integradas para as comunidades e territórios quilombolas do Espírito Santo”, realizado no Centro de Direitos Humanos da Prefeitura de Vitória. Na abertura do evento a secretária Estadual de Direitos Humanos, Nildete Turra, frisou a “importância da associação entre os órgãos públicos e os movimentos sociais” (SEDH, 2005).

Domingos era exatamente que o relatório de Angelim permanecesse apenas um punhado de papel e isso os levasse a um caminho sem volta no controle político por parte dos quilombolas, como era apresentado por eles no caso de Divino Espírito Santo.

Mesmo assim, Angelim III, onde Domingos mora com a família ficou de fora da primeira fase dos trabalhos do INCRA. E, dois anos depois, sob novas pressões técnicos do INCRA foram designados para retomar os trabalhos de identificação no Angelim. Meses depois, por temor das ameaças, por parte dos ruralistas sucroalcooleiros os trabalhos foram novamente suspensos. Após algum tempo fui compreender que a determinação de Domingos para que novas identificações fossem iniciadas, especialmente o quilombo de São Domingos, se devia a sua posição como genro e parceiro de trabalho dos grupos locais. Sua sogra, presidente da associação local, mora ali e seus parceiros também, o que tornava o local propício para projetos de fortalecimento de seu capital político e as práticas de mediação com políticos em Brasília para efeitos eleitorais, como ele tentou por três vezes em Conceição da Barra. Domingos argumentou na referida audiência que o “povo de São Domingos era mais guerreiro”, o que os levava a sempre quererem, por exemplo, que o Festival do Beiju acontecesse ali e não como queriam os outros representantes da Comissão Quilombola, circular pelas outros quilombos do Sapê do Norte. Ele disputava este espaço com os demais membros da Comissão e as reuniões, audiências e encontros, passaram a se concentrar ali, o que provou ser eficaz por um lado, mas revelou outras potencialidades.

5.5.1. Parentes, afins e rivais políticos

Dona Luzia, a sogra de Domingos, disse-me que “levou muito tempo para saber o que ela era”. Quando lhe perguntei como chegou a se identificar como quilombola, ela me disse que o Projeto da FASE de pesquisar os quilombolas a levou a muitas reflexões sobre sua vida e de sua família. Após sua “descoberta pessoal” ela pretendeu não “desanimar da luta para que as gerações futuras conheçam de onde vieram”. Este momento em sua trajetória aumentou seu prestígio pessoal no quilombo de São Domingos a partir de sua inserção em dois planos de representação: como quilombola representante de São Domingos na Comissão Quilombola e como membro da Associação de Moradores São Domingos para a retirada do lenha para produzir carvão. Ela já era presidente da associação local, quando integrou Comissão Quilombola em 2005. Dois eventos com algum espaço de tempo a colocaram como destaque e ao mesmo tempo como alvo das críticas dos demais membros da Comissão Quilombola.

Os outros membros da Comissão sublinham nas entrevistas o “crescimento como liderança” de Dona Luzia a partir da participação na pesquisa da FASE/KOINONIA, e ela mesmo considera que aprendeu muito sobre como ocorreu a exploração dos negros e o roubo das terras por parte da Aracruz Celulose. Segundo ela, a pesquisa ajudou-a a compreender a sua identidade de quilombola, bem como olhar com outros olhos sua herança familiar e as consequências de ser “remanescentes de escravos”. Entre 2005 e 2006, dona Luzia compôs a associação para a retirada de lenha e negociou diretamente com funcionários da Aracruz Celulose a distribuição dos talhões entre seus parentes e aliados. Isto provocou as críticas da APAL-CB a esta atitude, pois pretendia-se manter o controle geral sobre a distribuição da lenha. Os “associados” de São Domingos preferiram eles mesmos negociar com a empresa, função desempenhada por dona Luzia, o que eliminava, na prática, a figura do “coordenador”, ocupada por homens indicados pela empresa e que recebiam mais madeira.⁵⁴ Este acesso direto das famílias a lenha foi considerado pelos membros da Comissão Quilombola positiva do ponto de vista econômico, mas um desastre do ponto de vista político para os quilombolas.

Domingos dos Santos juntamente com outros membros da Comissão Quilombola criticaram dona Luzia pois ela estaria “prejudicando a luta quilombola”, por ela não perceber o “jogo dividir para governar da empresa”, uma vez que aqueles consideravam que a cessão da lenha era seguida da desmobilização e da sabotagem das lideranças quilombolas. Luzia não via contradição entre receber a lenha e continuar na luta, como ela também indicava que haviam feito outros representantes de comunidades como Linharinho, Coxi, São Jorge e Angelim I. Pelo contrário, manter-se nesta posição que para muitos era ambígua, era um sinal de sua habilidade política diante de conjuntura tão adversa e, mais, manter acesa as condições nas quais o conflito foi produzido. Ou seja, o conflito com a Aracruz Celulose em função da extração de lenha para o carvão vegetal lembrava a todos que as terras, ocupadas ilegalmente pela empresa, pertenciam aos quilombolas. A atuação de Dona Luzia chamou-me a atenção a primeira vista para os processos de conflito na organização do acesso à lenha para o carvão. No entanto, o empenho de membros da Comissão Quilombola em questionar sua atuação também suscitou-me pensar na busca do controle da representação quilombola por parte dos membros da Comissão, que estou descrevendo como profissionais. Sua múltipla identificação: quilombola, negra, mulher, representante da Comissão, presidente de associação e mediadora direta com a empresa, a colocou em um espaço considerado “perigoso” em relação à centralidade preten-

⁵⁴ Analiso aqui apenas o município de Conceição da Barra, mas São Mateus também tem sua associação para a extração de madeira, controlada pela empresa Fibría.

dida pelos quilombolas da Comissão. Assim, passei a observar as bordas da centralidade da Comissão e pela descrição de como estas relações de força se constituíam.

Após a criação da Comissão Quilombola em 2005 e a publicação dos RTID's de São Jorge e Linharinho em 2006, outras pessoas que se consideravam representantes em suas comunidades abriram processos administrativos de Identificação e Delimitação, mas esbarraram em algumas dificuldades. Elas haviam acumulado algum prestígio em outras oportunidades de mediação com agências no estado como o INCAPER, ou na Diocese de São Mateus quando eram convidadas para participar de reuniões e oficinas de capacitação laboral. Nas reuniões da Comissão Quilombola, elas integraram-se em “comissões” como as da “juventude” ou “regularização fundiária”, embora sempre às voltas com o que denominavam de “resolver problemas”. Eles perceberam que não bastava ser membros da Comissão Quilombola como condição de acesso aos serviços do INCRA. Sua liderança local parecia ser suficiente “para dentro”, mas não “para fora” dos limites de suas comunidades, como acontecia com outros membros com acúmulo de capitais culturais nos movimentos sociais. Duas trajetórias são exemplos destas diferenças entre o posicionamento e representação, na constituição dos profissionais e dos representantes.

Dona Creuza de Roda D'água, se faz presente com a filha mais nova de 15 anos às reuniões da Comissão Quilombola. Mesmo nas situações mais extremas como as viagens à capital, Vitória, era acompanhada da filha. Ela participa de outros fóruns que envolvem os quilombolas, como a “análise de conjuntura” realizada com representantes da CONAQ e advogados dos Direitos Humanos em dezembro de 2008 ou as oficinas que desenvolvi sobre a produção de carvão e o trabalho de jovens em 2009, na qual se intitulava a “representante” da sua comunidade. Também dona Creuza é uma informante que se tornou bastante requisitada para descrever os casos de violência policial e da segurança privada da Aracruz Celulose em sua comunidade, ao participar como convidada nas reuniões organizadas pela FASE e outras agências de estado para “falar” da violência que sua comunidade sofria. Durante cerca de 20 anos dona Creuza foi a “coordenadora” da igreja católica da comunidade, e cumpriu uma promessa feita ao seu pai para providenciar a limpeza e a realização do cronograma de reuniões, liturgias e manter a agenda de missas aos domingos ou no dia do Orago.

Nos anos 1980 ela participava do “grupo de mulheres” organizado pelo INCAPER em Conceição da Barra em torno do que a coordenadora chamou de “desenvolvimento rural”. Nesta época ela “andava muito”, uma vez que as reuniões eram itinerantes e as mulheres tinham a oportunidade de conhecer várias comunidades da região. Reunidas uma vez por mês, elas faziam sabão, pasta de dentes, aprendiam técnicas de produção e conservação de alimentos e em ocasiões mais especiais recebiam filtros de barro e fossas cépticas em eventos públicos. Assim, é que dona Creuza

desempenha uma forma de liderança na divisão social do trabalho de representação no Sapê do Norte. Ela é importante nas reuniões, é sempre convocada para estar presente e não se furta em dar seu depoimento que mescla a vida na comunidade e as violações que testemunha contra si e seus parentes. No entanto, seus esforços não logram que Roda D'Água ingressasse na lista do INCRA para receber os estudos de identificação e delimitação até 2010, mas apenas o certificado de auto-reconhecimento da FCP em 2006 e a inclusão no cadastro do Fome Zero⁵⁵.

Publicamente isto aparece como uma falha do órgão em não “agilizar os processos”, ou uma incompetência de Dona Creuza em ser uma representante de sua comunidade e não manejar adequadamente a linguagem ou outro capital disponível. Mas não é menos verdade que a “representação” de Dona Creuza compete com as demais no campo político do Sapê do Norte pelos recursos públicos. Sua agência política não consegue produzir efeitos além daqueles relacionados com a expressão pública da vitimização, lugar consagrado pelas agendas da crítica às monoculturas. O seu relativo fracasso deve ser visto em relação à outras agências e investimentos que também estão nas bordas da centralidade da Comissão Quilombola, como o quilombo de Serraria e São Cristóvão.

5.5.2. “Corre na veia da gente a resistência”

Os quilombolas de Serraria e São Cristóvão estão do lado esquerdo do rio Cricaré. As duas comunidades, juntamente com Mata Sede, compõem as três comunidades que se auto-intitularam quilombolas e receberam o certificado da FCP em 2006. Elas estão situadas em uma região de muitos conflitos fundiários e onde houve a primeira ocupação de terras por parte do MST em meados de 1980. A partir do final do século XIX a colônia de povoamento de imigração europeia Santa Leocádia foi instalada e a partir daí incentivada a ocupação com “lotes familiares” particulares. A presença de descendentes europeus, de maneira preponderante os italianos, levou esta região nos anos 1970 a ter o maior número de cooperativas, associações que concentram a maior parte dos assentamentos das organizações pelos direitos de acesso à terra como os sindicatos rurais, a CONTAG, o MPA, a FETAG e o próprio MST. Soma-se a isto o fato desta região ser reduto onde se desenvolveram as comunidades eclesiais de Base da Diocese de São Mateus.

A pessoa que interessa-me aqui é o senhor Sebastião Nascimento que narra sua história e traça uma linha entre o que ele define como “sua luta” e o “tempo dos escravos”. Sua família é conhecida pelo envolvimento político na cidade e ele foi um dos diretores do Sindicato dos Trabalha-

⁵⁵ O programa governamental Fome Zero alcançou com Cestas Básicas em 2011, 88% dos entrevistados da pesquisa sobre “etnodesenvolvimento” mencionada acima.

dores Rurais de São Mateus, retirando-o do controle dos “grandes latifundiários” na década de 1970, e costuma associar sua atuação política ao “costume de sua família em descobrir o valor que a terra tem”. Seu Sebastião organizou de tal maneira as ações políticas de sua comunidade que ela foi o primeiro quilombo com definição de Decreto de Desapropriação, mesmo com os seus trabalhos iniciados depois dos demais no Sapê do Norte. Ele soube negociar, como diz. Retirou, após uma assembléia por exemplo, os moradores descontentes de Mata Sede do traçado inicial proposto ao INCRA. Seu Sebastião não está ligado à Comissão Quilombola como representante, embora sua sobrinha Giuliana, seja uma representante atuante da Comissão em Serraria e São Cristóvão. Ele vai às reuniões saber as novidades do INCRA e de outros órgãos de governo, tem uma rede de amigos que foram vereadores e conseguiu um transformador e eletrificação no Programa Luz Para Todos. Ele classifica o quilombo onde mora de “quilombo abandonado”, pois a história é que o “dono do escravos” os abandonou depois da Abolição. Para ele este episódio deu início à “grande história”, pois eles desenvolveram formas próprias de permanência no local. Sua comunidade se diferencia muito das demais do Sapê do Norte porque os moradores ali tem algum capital investido nas plantações, não vivem do mercado de carvão e se orgulham de “não passarem necessidade”. As plantações são diversificadas e os moradores tem uma associação e uma cooperativa de produtores para comprar melhor os insumos e vender melhor os produtos. A propriedade de hoje contrasta com o “tempo do cativo”, lembrado por ele, em que eles tinham pela frente a voracidade por terras dos fazendeiros do agronegócio. Isso levou os moradores de Mata Sede a perderem parte de suas terras, se endividarem e trabalharem de forma subalterna nas terras de fazendeiros ligados à política local.

Mas, a “grande história” foi reescrita por personagens que enfrentaram a situação descrita por ele como “abandono”. Enquanto para ele no Sapê do Norte há o Negro Rogério, eles tiveram o Benedito Leopoldino Nascimento, seu avô, que tratou de constituir uma comunidade pela distribuição de lotes e agenciamento dos trabalhadores em torno da “troca de dias” pelo acesso ao direito de cultivo. Ele classifica a imagem do avô como um “pioneiro, deixando a semente” para as lideranças de hoje e lamenta que foi na posição de guia da comunidade que foi morto pelo neto do senhor escravista “através de magia negra”.

Se, para a comunidade ele era uma liderança, isso se devia à qualidade de interlocutor com as forças regionais partidárias que fazem constante pressão sobre a terra. Na memória de seu Sebastião e seus familiares foi esta “coletividade” que possibilitou a resistência à expropriação e mobiliza hoje as pessoas pela reivindicação das terras do quilombo de Serraria e São Cristóvão. Em relação à Comissão Quilombola a relativa autonomia dos quilombolas de Serraria e São Cristóvão é algo incômodo, uma vez que eles mobilizaram esforços autônomos de agenciamento do processo de iden-

tificação e delimitação. Os conflitos com as “pessoas de origem” [como os mais velhos classificam os descendentes de italianos] foram acompanhados de longe pela Comissão e sua representante local, pouco conseguiu mobilizar apoios. A capacidade de seu Sebastião Nascimento em se colocar “próximo” o suficiente para saber dos eventos das agências de governo em relação à terra e “distante” o bastante para escapar da agência da Comissão Quilombola, faz dele uma força relativamente autônoma no universo da representação quilombola. Ademais, ele argumenta que “tem voz própria” e sua performance nas reuniões demonstra o capital político acumulado na militância sindical, o que é mais raro para boa parte dos representantes no Sapê do Norte.

A centralidade da representação quilombola requer a ritualização das relações de poder. A produção deste espaço é fundamental para a expressão pública dos sinais, insígnias e habilidades políticas de seu poder. Na gramática política incorporada pelos membros da Comissão Quilombola, as reuniões são o melhor espaço para isto acontecer. Os momentos extraordinários são ainda mais relevantes para consagrar o poder dos porta-vozes nas reuniões. Desta maneira, se podemos considerar que as reuniões têm vários planos de significados, é possível observá-los de ângulos distintos dadas as suas relações de força. A presença de um político importante ou um mandatário do executivo, são oportunidades ímpares para isto e quero acompanhar uma destas ocasiões, ao destacar ali a relação entre os porta-vozes e a produção de sua autoridade em relação aos demais quilombolas.

5.5.3 O trabalho e o trabalhador

O trabalho é uma categoria considerada fundamental para a produção das identificações quilombolas no Sapê do Norte. O emprego da identificação de trabalhador foi fundamental na organização das fronteiras no Sapê do Norte. Na utilização da categoria trabalho, determinados eventos singularizam a identificação quilombola tais como sua associação com a escravização, a manutenção das relações subalternas e a exclusão no acesso aos recursos públicos como PRONAF, etc. Também é o trabalho, mais especificamente o valor associado a ele, que leva os agentes quilombolas a se posicionarem em relação aos seus pares no cotidiano. O trabalho, neste sentido, tem haver diretamente com a definição do caráter “fraco” ou “forte” das pessoas. Em primeiro lugar, é “forte” quem controla o trabalho sobre si e sobre os outros e pode dispor de seu tempo com mais liberdade. Em segundo lugar é fraco aquele que não consegue controlar o trabalho sobre si e não pode dispor livremente de seu tempo. Durante a elaboração dos RTIDs os técnicos contratados pelo INCRA tinham que comparecer às casas para entrevistar os homens nos finais de semana. Após os dois pri-

meiros relatórios produzidos entre o fim de 2004 e começo de 2005⁵⁶, o trabalho na fruticultura se intensificou e, na segunda etapa de elaboração dos RTIDs – entre 2007 e 2008 –, também as mulheres só eram encontradas nos finais de semana. Quando convidados a participar de qualquer atividade política de mobilização, a “falta de tempo” era definida como uma das razões da ausência.

Isto não quer dizer que aqueles “fracos” não participam da vida política e dos debates em torno da titulação quilombola ou dos programas governamentais que ameaçam ser instalados ali. Os trabalhadores conseguem se desincumbir das suas tarefas quando o assunto é o “facho” e quando há expectativa quanto a resolução ou não dos conflitos ligados à sua extração. O exemplo disto são as reuniões mensais com a Fibría no pátio de operações, onde se discute com os técnicos os talhões a serem limpos e as “comunidades” a serem beneficiadas com o corte e cessão da madeira. O sucesso das organizações de trabalhadores dedicados à produção de carvão é consequência desta busca de autonomia do trabalho sobre si, que os retira de outras relações de trabalho vistas como uma forma de servidão e controle como vimos em relação aos projetos de “boa vizinhança” defendidos pelas empresas monocultoras.

Feitas estas breves observações sobre a importância do trabalho na definição das identidades no Sapê do Norte, cabe agora pensá-la em uma situação interna das comunidades para observar que as distinções são produzidas pela soma de outros fatores. A busca pela autonomia pela via do controle sobre o trabalho sobre si é uma preocupação constante no Sapê do Norte. Ela mobiliza os trabalhadores a jornadas de mais de dez horas de trabalho diário em atividades sazonais que vão desde o trabalho nas plantações de fruticultura, no extrativismo de palmito de coco anão, extração de palmito na Semana Santa até a produção de carvão de eucalipto. Neste caso específico, as prisões por suposto furto de madeira nos leva a algumas conclusões importantes sobre a composição e o repertório identitário no Sapê do Norte. Em primeiro lugar a pressão sobre o território ocupado com eucalipto – um dos principais argumentos dos quilombolas para a retirada da madeira –, não é um evento isolado. Ele deve ser compreendido na estruturação da demanda por dinheiro para aquisição de determinados bens, antes visto como exclusivos de quem morava na cidade, bem como o ingresso de gerações mais novas no mercado de consumo de roupas, calçados, celulares e produtos de beleza.⁵⁷

⁵⁶ “Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade quilombola de São Jorge” INCRA, (2006a) e “Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade de Linharinho”. INCRA, (2006b).

⁵⁷ Nos dois últimos anos de pesquisa de campo [2009 e 2010] levei aos quilombos vários “kit da Beleza Natural”, um conjunto de produtos para tratamento para tornar os cabelos crespos, macios e cacheados. Eu comprava os produtos através de encomendas feitas por telefones pelas mulheres de todas as idades e depois rece-

A instauração da APAL-CB rompeu inicialmente com a relação patrão e empregado que estruturava as relações de trabalho em Conceição da Barra. Mas, as relações familiares se impuseram na organização da diretoria e da distribuição dos talhões, o que eu levou à reação daqueles que se sentiram prejudicados. A ALAP-CB definiu também uma relação hierárquica na distribuição da madeira, onde os “coordenadores” podiam reter maior quantidade que os “associados”, além de criarem suas próprias redes de distribuição dos talhões. Neste cenário, se criaram grupos independentes na definição, corte e venda da madeira que contrariaram os “associados” e os “coordenadores”. Nesta direção “o pessoal do Paraíso”, como são conhecidos os moradores do quilombo de São Domingos passaram a ser pessoas não gratas tanto para a APALCB, quanto para a Fibría, que mantinha certo controle sobre os trabalhadores associados, com pequenos sinais de reconhecimento de sua autoridade, tais como chamadas de gerentes de “relação com a comunidade” ao celular pessoal, reuniões em separado e caronas nos carros da empresa.⁵⁸

Decorre pouco tempo até os “associados” da ALAPCB proporem denúncias à polícia sobre as irregularidades do “pessoal do Paraíso”. Um dos moradores de São Domingos, que deixou de ser associado para trabalhar de forma autônoma, chegou a ser processado mais de cinco vezes. E em uma das ações, que provocou enormes contestações entre a rede de apoiadores e a Comissão Quilombola, ele ficou proibido de circular na região onde houvesse eucaliptos plantados. Em uma manobra conjunta durante a audiência com o novo secretário, os carvoeiros se voltam para a ALAPCB e a Comissão quilombola e as denunciaram como um obstáculo à manutenção dos trabalhadores e suas famílias. Os porta-vozes da comissão Quilombola percebem, por sua vez, que determinadas conjunturas de quebra das solidariedades com o “movimento quilombola” levariam à oposição e produção de conflitos entre eles, o que os deslegitimaria em face da representação que eles pretendem não apenas dos quilombolas, mas dos argumentos políticos do dano. Os usos do “trabalho” e do “trabalhador” coincidem com o emprego de outra categoria: “resistência”, e os membros da Comissão Quilombola passam a repensar a atuação dos carvoeiros como parte dos esquemas de representação de si.

Em um dado momento parei de me interrogar sobre “qual o conflito”, suas minúcias, caminhos errantes e múltiplos, e passei a observar como e quais agentes definem o conflito, sobretudo pelos investimentos que eles faziam em controlar determinados espaços, promovendo arranjos e

bia o valor em dinheiro, assim que chegasse com a mercadoria. Há “Kit fogo, terra e água” e as usuárias definem o que melhor se adapta após usar um pouco das amigas e parentes.

⁵⁸ Um destes “associados” se tornou no prazo de dois anos um encarregado de uma empreiteira da empresa. Sua tarefa era controlar o trabalho feminino que consistia em podas, aplicação de herbicida e capina química dos talhões de eucalipto. Ele era considerado um “parente” e uma pessoa da “mesma raça”, mas que não contrariava os interesses da empresa por estar “na corda bamba”.

situações em que eles emergem como a palavra autorizada sobre o grupo. Da mesma maneira era importante compreender como o conflito era um espaço necessário à inserção de sua agência. Ademais, as categorias utilizadas na produção do conflito, tais como o território e quilombo, derivam destes contextos e são postos em jogo com diferentes pesos. Qual a centralidade do território na produção da Comissão Quilombola?

5.6. A Comissão Quilombola do Sapê do Norte

A Comissão Quilombola do Sapê do Norte é constituída por representantes dos quilombolas dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus que se intitulam “representantes das comunidades”. A primeira formação da Comissão foi motivada pela mediação com agências de promoção de Direitos Humanos e a presença, cada vez mais constante de agências de governo em função da titulação territorial. Após vários encontros de pessoas que já militavam no movimento negro de São Mateus, ela surgiu em 2005 e teve como ritual de instauração uma oficina oferecida pela ONG COHRE que defende o direito à moradia. No evento, realizado em abril deste mesmo ano, foi lançado a “campanha pela regularização de territórios quilombolas” e uma de suas representantes afirmou na ocasião que “nossa luta é para garantir a posse nas comunidades, assistência técnica e financeira”. Segundo um dos coordenadores, “quando se esgotam os recursos nacionais jurídicos, partimos para uma jurisdição internacional que dá uma resposta muito mais eficaz” (TC, 02/04/2005).

Um dos militantes do GRUCON Domingos dos Santos já havia criado a Associação das Comunidades Rurais Quilombolas de Conceição da Barra anos antes, que viabilizava eventos como o “dia da consciência negra”, concursos de “beleza negra” e apresentações de “danças africanas”. Agora a recomposição da militância negra dos dois municípios parecia fazer mais sentido à organização de um agente coletivo diante da nova conjuntura da regularização fundiária e do acesso às políticas públicas acenadas pelo governo federal. Os membros da Comissão lembram-me nas entrevistas que o perfil da Comissão deveria ser igual a do MST, para evitarem a institucionalização e o registro jurídico, para funcionar como “movimento político” e escapar de processos de criminalização de sua diretoria. Neste sentido, eles recordam que os integrantes do MST eram muito perseguidos juridicamente e que esta era uma forma de escapar tanto da violência dos latifundiários quanto das ações na justiça.

Ainda em novembro de 2005, com a Comissão, já consolidada, os seus futuros integrantes participaram da “Marcha Zumbi dos Palmares”, que ficou conhecida entre os quilombolas como “O grito quilombola”, no centro da cidade de São Mateus. Dentre eles destaco o próprio Do-

mingos dos Santos (Associação das Comunidades rurais quilombolas de CB), Olindina Nascimento (Movimento de Mulheres Negras de São Mateus), Kátia Penha (Presidente da Associação dos produtores rurais de Divino espírito Santo) e Domingas Dealdina (Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos). Eles integram a Comissão quilombola do Sapê do Norte que organizou o “grito” e também outros eventos vistos como da “cultura quilombola” como o Festival do Beiju, hoje em sua nona edição.

No evento de São Mateus, eles aguardam cerca de mil pessoas para pressionar pelas demarcações dos territórios nos dois municípios. Olindina declara ao jornal local que é preciso “dar visibilidade ao movimento que está imprensado pelos eucalipto”. Segundo a reportagem, Domingas destaca a parceria com o INCRA para o programa de demarcações, o que não vem acontecendo em outros estados. Compareceram ao evento outros apoiadores como o Centro de Defesa dos Direitos Humanos e a deputada estadual Brice Bragato que apoiava os movimentos sociais na Assembleia Legislativa do estado (TC, 22/11/2005).

Hoje a Comissão realiza reuniões mensais e se divide em “subcomissões” voltadas temas específicos como “juventude”, “Mulheres”, Saúde”, “Cultura”, “Regularização fundiária”. Embora pretendessem realizar reuniões em sistema de rodízio, percorrendo todas as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, atualmente as reuniões se concentram no quilombo de São Domingos, em Conceição da Barra, sem deixar de provocar protestos nos demais membros.

O ingresso na Comissão se dá de forma voluntária, não havendo eleição de “chapa” ou outro processo eletivo. Os quilombolas ingressam na Comissão, tendo cumprido alguns rituais de “construção do seu nome” junto aos militantes mais antigos, seja pela construção de uma linhagem política [Movimentos sociais] ou pela linhagem de parentesco baseada em “nomes importantes do passado”. É mais comum as pessoas se recusarem a participar da Comissão por identificarem a “centralização de algumas pessoas” em relação aos recursos políticos, o que é sempre fonte de conflitos. Isso se deve, em boa parte, pela atribuição dos seus membros à sua experiência na militância política dos movimentos sociais, mas também pelo “nome” que evocam como um emblema dos movimentos de resistência mítica dos quilombolas.

Esta militância não está centrada em um único espaço de representação política, o que faz com que a Coordenação seja um mosaico de agendas de movimentos sociais, agências governamentais e pautas institucionais. Isto provoca o esvaziamento de temas do cotidiano quilombola, definidos nas reuniões mensais, por uma “pauta de urgência” definida por conflitos como prisões ou

agendas governamentais, fóruns, grupos de trabalho, etc., quase sempre realizados fora do Sapê do Norte e do estado.

Ao mesmo tempo uma presença ostensiva da linguagem especializada que menciona leis, decretos como sinal de conhecimento e inserção política, mas também como distinção, figura na construção interna dos capitais sociais dos membros da Comissão. Um currículo de Katia Penha dos Santos, da Comissão exemplifica a rotina que pode envolver os seus membros. Entre sua inserção no “movimento” desde 2002, a militante é ou foi Coordenadora Territorial do Etnodesenvolvimento em Economia Solidaria e Pesquisadora no projeto ÉGBE, sobre comunidades tradicionais, pesquisa socioeconômica e cultural [ambos das comunidades quilombolas do sape do norte], Educadora Popular da Rede de educação Popular do Ministério do Desenvolvimento Social: Membro da Coordenação Estadual de Quilombo do ES e Membro fundador da Comissão Quilombola do Sape do Norte: Membro do Conselho Estadual de Segurança Alimentar (Gestão 2009 a 2012): Membro da Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ), Pesquisadora do relatório sobre violações em Direitos Humanos nas comunidades quilombolas do Sape do Norte-ES: Pesquisadora sobre as condições de acesso das comunidades quilombolas do Sapê do Norte com foco nas políticas públicas e acesso à alimentação no projeto da Secretária da Igualdade Racial (Convênio SEPIIR e FASE-ES): Presidente no segundo mandato da Associação de Pequenos Agricultores rurais da Comunidade do Divino ES. Participação na sistematização da nova Instrução Normativa 20 do INCRA, em Brasília, representando o Sapê do Norte: Coordenadora de Políticas Públicas do Programa Fomes Zero do Ministério do Desenvolvimento Agrário, na Comissão Estadual Quilombola do ES. Foi Coordenadora e pesquisadora do projeto Etnodesenvolvimento e Economia Solidária do ES.

Se este currículo favorece a inserção em agendas de mobilização “para fora”, eles tornam o “olhar para dentro” o resultado de saberes especializados, tais como censos e técnicas de pesquisa. Estes saberes inserem uma perspectiva de exame e produção de conhecimento como condições de validação dos pleitos quilombolas em face da constituição dos porta-vozes. A orientação reconhecida por estes em “conhecer melhor as comunidades”, sugere que a compreensão do que se passa nelas é cada vez mais definido pelo que se passa “fora delas”. Vimos que as pesquisas são espaços importantes de produção de novos porta-vozes, mas também sugerem a divisão social do trabalho de representação quilombola.

Neste sentido, o ingresso na Coordenação também segue outros caminhos como a rede de aliados políticos dos movimentos sociais urbanos de São Mateus. Em uma entrevista de 2007, Olin-dina Serafim, traçou-me sua trajetória de envolvimento com a Comissão Quilombola, destacando temas, percursos e fronteiras. Segundo ela

Um dia, Madalena [educadora da prefeitura de São Mateus] mudou para a mesma rua que eu morava e eu falei a ela sobre os quilombolas. Meu marido já havia ido fazer o curso, onde estava Chapoca e Egnaldo, com o Zé Maurício [Fase/Koinonia, já mencionada na seção específica] no Porto e disse que ia ter uma pesquisa e que Luzia [quilombo de São Domingos] ia participar e uma outra amiga minha que é do grupo afro-São Benedito e do grupo de mulheres. Ela disse que não ia participar porque passou a vez para Katinha [Kátia Penha], que é prima dela: – “Ah tá bom, eu achei que quilombola era outra coisa e não uma coisa próxima, uma coisa nossa. Deixa os quilombola para lá porque agente não consegue caminhar com o Movimento Negro”. E Madalena me disse que teria um seminário sobre os quilombolas e eu ainda disse que nós éramos do movimento de mulheres, mas não éramos quilombolas. E eu encontrei Chapoca [Domingos dos Santos] na porta do CEDI [Igreja Católica] e disse que a Madalena havia me convidado e ele disse: - “entra é para nós mesmos! Vem cá participar!” Quando eu cheguei no seminário a Kátia e a Domingas já me deram uma: “Vocês, da cidade! O que vocês estão fazendo?” Eu falei: “Ih! Olha, o ‘movimento aqui da cidade’, vocês sabem, uma hora tá quente outra hora está frio.” Me desculpei: “Oh, eu vim aqui porque Madalena me convidou e o Chapoca disse que eu podia ficar.” Tudo que eu falava elas diziam: “para as comunidades rurais!” Aí eu vi Regina do São Jorge, porque todo ano o grupo Afro São Benedito vai lá para celebrar a festa de São Jorge, né? Depois que eu ouvi várias vezes que eu era da cidade, eu perguntei a palestrante que era dos EUA, acho, Emily, e um argentino que são da COHRE - foi um evento de três dias -, e no final eu perguntei: “se o movimento da cidade pode estar junto porque eu estou me sentindo fora, porque eu não sou quilombola!” E ele falou assim que “os negros são quilombolas”. Eu comecei a contar sobre os meu parentes do São Jorge e ela ainda falou: “você tem dúvida?!” Depois perguntei a Mariza Rios (CESE/Igreja Católica) ela disse: “Não, como você pode não ser quilombola?!” É, se eu sou ou se eu não sou, a luta precisa de mim e eu estou pronta para ajudar. Quando a Igreja precisa de mim estou pronta para ajudar. Se precisar de mim eu vou ajudar, mas eu não pensei que era estar em Comissão [Quilombola do Sapê do Norte]. Eu achei que era assim, até falei com o Chapoca: “se vocês precisarem de uma coisa aqui da rua, já que vocês estão no interior”(Entrevista do autor com Olindina Serafim. Vitória, 2007).

Olindina se destacou com suas insígnias de educadora, mas também sua inserção nas redes sociais dos parceiros que atuam no Sapê do Norte. O acaso, narrado sobre seu envolvimento com os quilombolas, oculta seu investimento até aquele momento no campo político da negritude, como uma forma de entrar no jogo com instrumentos de conhecimento já desenvolvidos em outros lugares. Esta era sua posição e a de muitos outros ali presentes. Sua trajetória pessoal envolve, por outro lado a reconstrução de seu pertencimento ao Quilombo de São Jorge, de onde traça a genealogia de seus parentes e das relações com os aspectos culturais das festas do lugar. Sua reinserção passou novamente por um processo de negociação quando estimulou juntamente com a FASE a criação do Grupo de Mulheres do Sapê do Norte, que tinha como objetivo a promoção dos direitos nas mulheres. Uma das atividades marcantes para ela foi a delimitação de uma pequena área em São Domingos e Linharinho para o plantio e cultivo de pequenas lavouras. A instabilidade encontrada em “entrar na luta”, sugere que os porta-vozes dos quilombolas constroem eles próprios a sua luta, a despeito dos contextos definidos como uma luta geral, da qual todos estão ligados e da qual tiram suas credenciais. Esta luta particular está presente como o resultado de sua produção biográfica, aque-

les detalhes específicos, os acidentes de percurso que os fortalecem no campo do qual tomam parte. Neste caso visto, As redes fora do território

Estes currículos são um caso extremo, dos que avaliei sobre os membros da Comissão Quilombola. Eles apresentam um resultado socialmente reconhecido da biografia autorizada do trabalho de representação e destacam-se pelo trabalho acumulado também de manutenção no interior dos grupos quilombolas. Os mal entendidos, as dificuldades e as lutas pessoais compõem o repertório por meio dos quais eles elaboram suas genealogias políticas e produzem sua distinção. Estas servem também como lugar que as autorizam a falar em nome de uma identidade que se ergue na medida em que é apropriada por certas tensões. Imaginar-se em meio ao conflito “interno e externo”, é uma tarefa que os membros da Comissão Quilombola cultivam sempre. Uma conversa com seus membros revela uma tensão constante que se transforma em ameaça. Estas ameaças se estendem à várias situações como o esbulho possessório, mas também ao cotidiano, de onde brotam as situações de fronteira social.

5.6.1. “Querem nos descaracterizar!”

Os membros da Comissão Quilombola consideram que as reuniões são espaços para “tratar dos problemas”, mas também uma oportunidade de socializar as questões que envolvem os quilombolas tais como projetos assistenciais e inclusão em agendas governamentais, por exemplo. Desse ponto de vista, o formato da reunião é um ato ritualístico que embora não tenha intenção de definir hierarquias, depende delas para a condução e organização das interações entre seus membros. Estes rituais, são formas de exercer uma relação de conhecimento e reconhecimento dos conteúdos socialmente aceitos para circular dentro e fora das comunidades. Estes saberes são essencialmente a externalização do conhecimento sobre os quilombolas, mas com o emprego adequado da fala. Neste caso, falar de um “nós” perspectivado pelo conflito no tempo e no espaço é uma característica considerada relevante, especialmente se “colocada no papel”. As reuniões se tornam mais sérias se os membros da Comissão conseguem encaminhar documentos, petições, notas de repúdio e outras formas de documentar sua existência institucional. Em novembro de 2009 a Comissão Quilombola publica a seguinte “carta aberta”

Comunidade quilombola no Espírito Santo é sequestrada enquanto se preparava para comemorar o Dia da Consciência Negra.

Sapê do Norte, 12 de novembro de 2009.

35 quilombolas do Sapê do Norte foram sequestrados durante mais uma operação irregular da justiça capixaba. Na manhã do dia 11 de novembro, enquanto se pre-

paravam para o trabalho, as famílias quilombolas de São Domingos foram abordadas por mais de cem policiais fortemente armados com metralhadoras, cavalos e cachorros. Nossas casas foram invadidas e os nossos familiares foram agredidos, insultados e algemados enquanto nossos pertences eram reviradas sem que nenhum documento de prisão fosse apresentado.

O mandato de busca e apreensão “de objetos”, expedido em setembro pelo juiz Marco Antonio de Souza Barbosa (Conceição da Barra) apenas foi executado às vésperas do Festival do Beiju data em que a comunidade vai comemorar o Dia da Consciência Negra e a comunidade de Serraria e São Cristóvão ainda comemorava a publicação da portaria de Identificação de seu território.

Nós comunidades quilombolas do Sapê do Norte lutamos para reconquistar nossos territórios enfrentando a resistência do governo capixaba, o Movimento Paz no Campo, o agronegócio da celulose e cana, os órgãos ambientalistas, e os órgãos florestais de governo que não repassam informações sobre as terras devolutas ocupadas irregularmente no Sapê do Norte.

Nós, as comunidades quilombolas no Espírito Santo, enfrentamos a discriminação institucional que devolve anualmente milhares de reais das verbas da educação, saúde e desenvolvimento econômico a nós destinadas, mas por outro lado implanta obras de impactos diretos sem consulta às nossas comunidades como agronegócio, gasoduto, exploração mineral, lixo e exploração de petróleo.

Com a última ação que viola frontalmente os nossos direitos humanos das comunidades quilombolas, velhos, deficientes físicos e visuais, adolescentes, foram sequestrados por 12 horas com um aparato que nos lembraram o tempo da escravidão: violência policial, cavalos e cachorros lançados sobre nós, enquanto trabalhávamos e lutávamos pelo nosso direito constitucional.

Por mais uma vez o governo capixaba desrespeita a Constituição Federal, o Decreto 4887 e a Convenção 169, obstruindo com violência física e simbólica o processo de identificação e titulação de nossos territórios que ocupamos por várias gerações. Ao mesmo tempo os órgãos de governo impõem pesadas multas e ameaças de prisão às atividades de subsistência das comunidades quilombolas que hoje contam com mais de oitenta quilombolas processados judicialmente.

Desejamos que nossa liberdade se complete com a titulação de nossos territórios, que nossas expressões culturais sejam respeitadas, que tenhamos terras para plantarmos nosso futuro, que as florestas voltem a ser parte de nossa vida, que nossos córregos, hoje secos, voltem a jorrar em abundância, que nossas crianças não tenham nem medo nem vergonha de se identificar como negros e quilombolas neste estado.

Comissão Quilombola do Sapê do Norte” (Comissão Quilombola do Sapê do Norte. Carta Aberta, Sapê do Norte, 2009)

Esta carta foi publicada pela Comissão quilombola para “marcar” os acontecimentos do dia 11 de novembro quando 130 policiais do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar capixaba (PM) foi deslocado de Vitória para cumprir um mandato judicial no quilombo de São Domingos. Ela insere objetivamente a Comissão Quilombola na mediação com o Ministério Público Federal, governo federal e agências não governamentais na identificação do dano provocado pelo governo do estado aos quilombos. Com a carta eles foram os agentes legítimos a serem evocados para explicar, servir de interlocutores, dar um significado e modelar os eventos publicamente. Trata-

se de um evento dramático, que por um lado evidencia a violência contra a população quilombola, mas que coloca em destaque a capacidade dos porta-vozes em representá-los. Vou ater-me ao conteúdo da carta, e deixar as condições de sua produção para serem exploradas em seguida.

A carta sugere um agente coletivo “nós”, “os quilombolas do Sapê do Norte” constituído por categorias como “família”, “trabalho” e “direito”. Este agente coletivo é objetivado por categorias raciais: os “negros” e étnicas; “os quilombolas” delimitada por um *nós* - “comunidades quilombolas do Sapê do Norte lutamos para reconquistar nossos territórios” -, e um *eles* que é representado pela “resistência do governo capixaba, o Movimento Paz no Campo, o agronegócio da celulose e cana, os órgãos ambientalistas, e os órgãos florestais de governo”, objetivados em situações de conflito no Sapê do Norte. O móvel da carta é o conjunto de ofensas que os quilombolas sofreram com a atuação da PM-ES e dos demais atores que provocaram “medo” e “vergonha” aos familiares e crianças. Embora seja reconhecido como a expressão cotidiana da violência, a carta cria as condições para que o território seja delimitado em termos de sua existência objetiva. Os agentes do Estado não se perguntam onde é o Sapê do Norte, mas passam a incorporá-lo como um dado que orienta suas práticas de intervenção. Se até 2009 apenas o INCRA havia produzido determinados saberes objetivos sobre o território, o que colocava sob suspeita a “aplicação da lei” em vista da empresa e dos demais agentes nomeados pelos quilombolas na carta, a Comissão Quilombola fala agora de um território cujas bordas podem ser explicitadas por outras relações de conflito que não podem ser mais mascaradas pelas relações cordiais evocadas até aquele momento.

A PM já havia realizado outras duas ações de impacto que mobilizaram a Comissão quilombola, mas desta vez, os motivos os levaram a outras ações. Em 2006, cerca de 80 pessoas foram presas em Linhares por retirarem eucalipto supostamente sem autorização da Aracruz Celulose. A manchete do jornal estadual informava que “Trabalhadores entram em conflito com Batalhão de Missões Especiais em Linhares” e dava detalhes dos motivos da operação.⁵⁹ A identidade dos supostos infratores foi alterada no periódico de um dia para outro. Enquanto no dia 18 usou-se na matéria, os “trabalhadores”, no dia anterior o jornal havia usado os “Quilombolas” e “descendentes de escravos”, o que foi lido pelos quilombolas como uma forma de aumentar os temores que os usos da identificação quilombola provocariam na população.⁶⁰

A empresa Aracruz Celulose mobilizou a Polícia Militar e a justiça para cumprir a reintegração de posse dos terrenos ocupados para a retirada da madeira, enquanto a imprensa noticiava

⁵⁹ http://gazetaonline.globo.com/midias/jpg/nt_45010_45009.jpg (acessado em 18/07/2006).

⁶⁰ Conforme publicado “Por meio da assessoria de imprensa, a Aracruz Celulose informou que os quilombolas se recusaram a receber o mandado das mãos dos oficiais de Justiça, desacataram a ordem judicial e continuaram a ocupação.” 17/07/2006 18:19:01 - Redação Gazeta Rádios e Internet.

que as pessoas estavam “armadas com foices e facões” e usavam “carros particulares” para escoar o produto do furto. A imagem do banditismo se espalhou rapidamente pela região, e resgatou as narrativas coloniais sobre os quilombos fugitivos e os negros criminosos em São Mateus do século XIX. Se, por um lado isso favoreceu a construção de um agente criminoso, por outro lado, foi apropriado pelos membros da Comissão como uma forma de “continuidade” das relações desiguais no exercício do poder sobre a população no pós-abolição. Os membros da Comissão Quilombola também acusaram a imprensa de tendenciosa pois “ouviu apenas uma parte” e no anúncio da sentença sobre o furto, em julho de 2008, eles fizeram com que a juíza encarregada do caso fosse até o quilombo de São Domingos para o despacho e, assim, puderam falar diretamente com ela na reunião da Comissão.⁶¹

A carta circulou nas listas de E-mail de grupos quilombolas e redes de assessoria, “dando visibilidade ao conflito” ao denunciar a imagem atribuída de conflito ao território Sapê do Norte. O uso da expressão “sequestrados” na “carta aberta” não surgiu à toa, mas foi forjado em encontros que rediscutiam a presença dos negros no Brasil. Durante os cursos de formação da FASE, a escravidão foi abordada como um sequestro de africanos para o Brasil. Também as falas públicas dos representantes nacionais dos quilombolas usaram a palavra sequestro para traduzir a relação dos colonizadores com o povo africano. Esta alteração semântica deslizou para as falas do cotidiano quilombola, especialmente o das lideranças jovens da Comissão quilombola. Elda dos Santos, uma das representantes mais antigas, ao se expressar sobre as prisões violentas em uma entrevista em uma rádio local de São Mateus disse que os “negros fizeram um belo país e que agora só topam miséria! O que é isso? Somos escravos ainda?” Sua fala denota a construção de um agente coletivo, estabelecendo as bases de compreensão e interpretação da violência que não é fortuita, mas atinge os quilombolas em vista da trajetória histórica percebida por ela.

No entanto, aos eventos esporádicos de violência policial se interpõem outras mediações mais cotidianas. A atuação do INCRA é uma destas mediações que os quilombolas controlam no espaço das reuniões. Eles constantemente “chamam o INCRA para uma reunião” ou para “sentar”, para manter e alimentar a representação política da Comissão. Em momentos de tensão eles “vão para cima” e mobilizam representantes das comunidade para “ocupar” as “terras dos seus antepassados” (entre 2007 e 2009: Linharinho, São Domingos, Angelim) ou as dependências do órgão na capital, como em 2009. Neste caso, a data escolhida foi o 13 de maio, por considerarem representativa da memória da “resistência negra” e porque o superintendente do órgão no estado havia feito

⁶¹ <http://www.tj.es.gov.br/> (Acessado em 11/07/08).

algumas reuniões com os representantes dos fazendeiros em São Mateus, o que foi considerado uma traição aos quilombolas. Neste caso, convergiram os temas do território e do direito, e definiam o INCRA como “ator conjunto” dos quilombolas para a titulação dos territórios. Novamente outra carta é o sinônimo da atuação o da Comissão.

“Nosso Repudio...

Há mais de 500 anos que o povo negro vem sofrendo discriminação, repressão, impactos e rejeição, principalmente os negros das comunidades negras rurais quilombolas que já perdemos nossas ancestralidades, nossos costumes, nossa religião e agora querem tirar até nossos direitos que estão garantidos na Constituição Federal no artigo 68 do ADCT e em consonância com disposto na Convenção 169 da OIT.

Com o Decreto Federal Nº4887/03 regulamentado em 20 de novembro de 2003 conquistamos o direito de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação de nossos territórios e hoje esses direitos estão sendo negociados sem sermos consultados, como pode negociar o que é Direito?

Sabemos que o INCRA tem o papel de PROPOR uma atuação conjunta na regularização fundiária, mas não em negociar. Queremos que o INCRA agilize os relatórios que estão parados e demarque e titule nosso Território é responsabilidade do INCRA pela condução de demarcação e titulação, por isso exigimos que se cumpra. JÁ ESPERAMOS DEMAIS!!!!!!!!!!!!!!

(Conceição da Barra, 26 de março de 2009. Comissão Quilombola do Sapê do Norte)”

A instituição da Comissão Quilombola significou cada vez mais para mim uma forma de divisão social do trabalho de representação política. Sua origem se centrava na conversão do capital cultural em capital político e na reorganização do pertencimento em uma identificação política quilombola e não mais no trabalhador. Os efeitos práticos desta reconversão foram marcados pela reorganização do espaço social das relações entre os quilombolas e demais identidades e a produção do esquecimento ou a naturalização de outras formas de territorialização, pela sua transformação em rotina de objetivação do pleito quilombola com a qual as agências de Estado passaram a lidar. Sob a ação da Comissão Quilombola, o território Sapê do Norte ampliava seu domínio sobre as demais formas de territorialização, na medida em que os porta-vozes dos quilombolas ampliavam sua influência no campo político. Esta influência era produzida pelos porta-vozes tanto nos espaços “para fora” quanto “para dentro”, ao utilizarem palavras de ordem que pudessem unir as experiências particulares em atos coletivos.

Durante a reunião ordinária da comissão quilombola em dezembro de 2010, colocou-se em pauta a aplicação do projeto Luz Para Todos do governo federal e o planejamento da atuação jurídica “dos parceiros” em relação às comunidades do Sapê do Norte. Os porta-vozes da Comissão Quilombola preocupavam-se com o acúmulo de ações na justiça envolvendo seus representados,

especialmente aquelas comunidades que produzem carvão ou vendem a lenha diretamente para os atravessadores de São Mateus e Vitória. O grau de endividamento das famílias em face da oscilação na renda com o carvão, as colocara em débitos com o serviço de energia e agora era preciso encaminhar uma solução ao problema.

Discutia-se neste momento a relação entre as políticas públicas e o que Olindina, educadora da prefeitura de São Mateus, definiu como “descaracterização” quilombola. Ela traduzia esta descaracterização como a forma pela qual o “governo” agia em relação aos quilombolas quando se tratava de políticas de agências locais como aquelas de energia ou saneamento. Do seu ponto de vista, estas agências tinham que incorporar em sua atuação o que dispunha o governo federal sobre quilombos, uma vez que a promessa eram políticas transversais entre os ministérios. Eles deveriam incluir a legislação quilombola em suas práticas e não “fazer de conta que a gente não existe”, o que para ela era uma forma de invisibilizaram os quilombos a negar-lhes os direitos.

Àquela altura Olindina se interrogava por que os grupos reconhecidos pelo Estado como quilombolas não conseguiam acessar incentivos à produção agrícola como os fazendeiros. Domingos dos Santos voltou-se aos presentes que quis saber “por que nós estamos pagando mais que os outros, sendo quilombola?” O tema do acesso à energia mais barata para os grupos étnicos conduziu a reunião para outro ponto menos evidente para os demais agentes. Em torno da conta de energia giravam tensões entre os agentes públicos e os quilombolas em espaços de reconhecimento específicos. De maneira mais reflexiva, tratava-se de como eles percebem a discriminação nos atos de governo.

A reunião ocorreu dia quatro de dezembro de 2010, na escola da comunidade de Linhariño, logo após o almoço. Pela manhã especulava-se sobre o desenrolar da reunião que tinha para alguns um sentido deliberativo, pois muitos tinham contas de energia vencidas e “o nome sujo” e outros temiam prisões nas carvoarias que se anunciavam nas fofocas na cidade. Havia anos que a “pauta do carvão” invadia as reuniões ordinárias da Comissão e em momento mais dramáticos como no caso das prisões e ameaças ela era chamada a intervir em nome dos quilombolas. Para Miúda nestas situações “é tudo povo negro que eram massacrados” nas ações policiais e na falta de recursos. Para Chapoca “era a discriminação racial do povo negro” que os levava à empregos degradantes e a sensação de sempre estarem perdendo. Já para Kátia, Domingas e Olindina a atividade dos carvoeiros era vista como a ação de um grupo interessado só no dinheiro e que tirava proveito de outro grupo mais preocupado com os direitos dos quilombolas.

Ao longo da organização da disputa pelos territórios quilombolas houve maior visibilidade e apoio institucional às lutas quilombolas por parte dos “parceiros”, enquanto a atividade nas carvoarias tinha muitos obstáculos de interpretação quanto ao tipo de ação que ele representava. A associação entre escassez de recursos e a obtenção de madeira mesmo que de forma ilegal levou este grupo do facho a perceber que poderia obter proteção se ficasse associadas às lutas quilombolas, o que irritava os quilombolas que queriam a adesão à “luta pelo território”. Para a FASE, durante muito tempo, a produção de carvão representou uma forma de “resistência” ao agronegócio por meio de um processo de reconstrução da memória e da territorialização. Retirar a madeira e produzir uma mercadoria com valor comercial e, sobretudo, se apropriar do valor produzido, significava uma forma de construção de emancipação da lógica das monoculturas.

Alguns argumentos foram mais fundo na defesa da atividade das carvoarias e viram nos momentos de extração dos resíduos de madeira que os trabalhadores faziam nos antigos sítios onde seus avós e pais moraram, como uma forma de reativar a memória em função de uma luta para se re-apropriar das terras ocupadas com eucalipto onde

ao circular pelas áreas de corte de eucalipto, o horizonte limitadamente verticalizado pelo monocultivo torna-se perspectivo e os descendentes dos ancestrais comuns redescobrem os lugares de morada dos “véios” e demais espaços de reprodução da existência: lugar da festa e das “brincadeiras”; lugar da roça e dos “ajuntamentos”; lugar das Mesas de Santo e das Ladainhas. Revivendo sua memória, relembram os tempos idos e as histórias vividas que também selam sua identidade em relação ao território, e assim, alimentam o desejo por este território (Ferreira, 2009, p. 318-9)

O efeito desta associação entre trabalho e memória não avançou muito, especialmente porque a extração de madeira bruta no Sapê do Norte alcançou outros trabalhadores sem relação com as identificações dos quilombolas. A imagem idealizada dos “territórios comunais” dos quais brotavam a “resistência” foi, para estes analistas, contaminada por outras lutas menos controláveis pelos rótulos étnicos. Também a imagem de um “território negro” teve que conviver com outras colorações e direções então desconsideradas.

A pauta da reunião de dezembro da Comissão trouxe a Linharinho alguns estudantes do projeto do Ministério da Justiça intitulado Balcão de Direitos, bem como outro aluno de direito e os advogados Rosane e Alziro que sempre prestam assessoria à Comissão Quilombola e eram amigos de Elda dos Santos “Miúda”. O Balcão de Direitos [Projeto do Ministério da Justiça] tem como objeto assessorar na obtenção de documentos de identidade de populações pobres, mediação de conflitos em favelas da capital e atuava com revisão de penas de detentos. Estávamos em círculo e alguns quilombolas assistiam da janela. Não me dispus a participar desta reunião pois, no dia anterior, Mi-

úda pediu para eu ficar porque queria entender o que estes alunos “novos na questão” iriam fazer. Eu estaria ali, do seu ponto de vista, para controlar e ajudar os encaminhamentos, mas também observar os usos do “quilombo” por estes agentes e a interação com a Comissão Quilombola. Fiquei então como secretário da reunião e às vezes dava uma opinião sobre os temas discutidos.

A reunião teve como momento inicial as boas vindas, a leitura da pauta e a apresentação dos participantes. Mas, antes do “começo” da reunião, Chapoca fez uma introdução em que apelou para que se levasse em consideração o que chamou de “as novas formas de atuação da empresa”, pois considera que há em curso várias estratégias de organização de empresas para desmobilizar a “identidade coletiva” dos quilombolas. Segundo ele há muitos projetos “organizando a base sem a participação da Comissão”. Para ele, estes projetos dificultam a “mobilização política” pois atuam no nível individual e levam aqueles mobilizados pelos territórios, a contentarem-se com algum salário ou com contratos de comodato. Para Domingos a “base” estaria prejudicada pela cooptação, o que poderia enfraquecer a Comissão.

Alguns comentários sobre estas estratégias e partiu-se então para a pauta propriamente dita e deixou-se no ar o ambiente que dividia a atuação anterior da empresa – baseada, segundo os relatos, na violência -, da recente investida institucional –, voltada para desenvolver práticas de controle e integração com as comunidades. Domingos dos Santos argumentou que era necessária a formação de uma “subcomissão jurídica” para o sapê do Norte, cujo objetivo era resolver os “problemas com a justiça” que tratariam das contas altas de energia até as constantes prisões por causa do carvão. Em sua observação é a ausência da Declaração de Aptidão [DAP] que impede que os quilombolas recebam os descontos que os fazendeiros conseguem no uso da energia. “Pagamos mais de R\$200,00, enquanto os fazendeiros pagam menos, pois eles tem a DAP”. A emissão do documento era uma “necessidade” que se tornava cada vez mais presente nestas falas, combinadas com a centralização da Comissão como aqueles responsáveis pela sua implantação.

O controle que o INCRA tem sobre outras produções de identificações, como emitir guias de recolhimento ou declarações de aptidão para os agricultores acionarem empréstimos, e sua combinação com os poderes locais fazem parte do campo de forças da identificação quilombola pouco evidente. A heterogeneidade dos espaços intersticiais do INCRA, que os quilombolas conheciam bem, era parte ou ingrediente às vezes decisivo na identificação da centralidade da Comissão. Enquanto manejavam a linguagem institucional, eles deixavam estabelecido quem e onde os efeitos destas representações se faziam presentes.

Na conclusão da reunião, Kátia compara que existem diferenças “regionais” pois “cada uma tem uma diferença nesta questão. No Sul já tem agricultor vendendo na merenda escolar, como é em Jerônimo Monteiro com a experiência de Zé Carlos, a gente tem que fomentar isso para os demais”. Para ela os “agricultores quilombolas da região do Sapê do Norte, a maioria deles não tem a escritura da terra! A gente está tentando fazer esta conversa com o INCAPER, com a FCP. Ela fala que a FCP emite a Declaração de Aptidão [DAP], mas ela está em Brasília! Já pensou? Como a gente vai lá em Brasília emitir uma DAP?! Ou eles vem para cá, ou não tem como.” Ao evocar uma linguagem gerencial de outros espaços, Kátia conclui que a “DAP é um gargalo, sobretudo para as comunidades quilombolas.”

A “descaracterização” era uma classificação recorrente das reuniões da Comissão Quilombola. Ela servia para situá-los em meio ao dano que denunciavam. Portanto, tratava-se de um uso relacional que identificava um nós e um eles, em situações amplas e abstratas como o racismo dos ruralistas e das políticas públicas, mas pontuais e cotidianas como a conta de energia ou um documento público. Domingos dos Santos a empregará a expressão em várias audiências para elaborar suas acusações ao sublinhar que a criação da Comissão Quilombola fora motivada pela tentativa recorrente de descaracterização dos quilombolas, sua cultura e sua sociedade. A descaracterização era complementada pelo trabalho de caracterização que, sob o controle dos porta-vozes, poderia alçar os quilombolas em outro patamar dentro do campo político.

O objetivo deste capítulo foi mostrar que a centralização da representação quilombola foi construída sobre duas perspectivas: a territorial e a organizacional. Estes espaços representam possibilidades de interação, mas também de produção de agentes a partir da divisão social do trabalho de representação. Observar o espaço social produzido pelos porta-vozes, especialmente sua capacidade de desenvolver determinados capitais culturais ligados à produção do espaço social do Território Quilombola do Sapê do Norte, levou-me à compreender o território como o resultado do seu trabalho de representação política que os colocou na posição de porta-vozes dos quilombolas.

Capítulo 6

Do Fundo daqui: A grande narrativa sobre o dano

Este capítulo tem por objetivo compreender a produção da identidade quilombola no Sapê do Norte. Descrevo os diferentes espaços em que isto ocorre e percorro os efeitos práticos que as posições sociais assumidas pelos agentes desempenham. Divido o capítulo em duas partes. Na primeira, descrevo as trajetórias dos quilombolas inseridos na produção da centralidade política da identidade quilombola e na segunda, descrevo os processos paralelos a estes que originaram a produção do dano como categoria social.

6.1. Um balanço do tempo das lutas sociais

Após os anos de “conscientização” e o “tempo dos padres” promovidos pela Diocese de São Mateus, os assim chamados movimentos sociais no campo caem em uma espécie de acomodação em relação às demandas por terra. Alguns grupos como o MST e a FETAES conseguiram legitimar suas reivindicações com assentamentos, comemoraram os anos de sucesso e partiram para a inclusão nas Políticas Públicas de financiamento de safra, garantias bancárias, ou seja, entram na lógica da propriedade privada da terra (TC, 09/04/1994). O MST havia incorporado o conselho de fazendeiros e prefeitos ruralistas que o sucesso do movimento deveria ser canalizado para a pressão sobre o governo e não sobre os proprietários e ambos lograram extrair do Estado bons resultados (TC, 10/06/1989). Em 1994 o MST comemorou no estado 31 assentamentos e as 10.346 famílias assentadas (TC, 29/10/1994).

O GRUCON não organizou mais eventos da “consciência negra”, a irmã Luzia foi transferida para uma favela de Minas Gerais e alguns agentes envolvidos na “luta” voltam-se para suas carreiras políticas ou funcionais junto às prefeituras da região, aumentando os filiados e estruturando os diretórios partidários do PT dentre outros. Entre 1983 e 2010, o INCRA registra 87 assentamentos com pouco mais de 47 mil hectares em todo o estado. Em São Mateus e Conceição da Barra registram-se 13 assentamentos somando pouco mais de seis mil hectares. Em Conceição da Barra 240 famílias foram assentadas em mais de dois mil e quinhentos hectares enquanto São Mateus foram

assentadas 350 famílias em mais de três mil e quinhentos hectares. Para comparação, Nova Venécia, reduto dos “movimentos organizados” assentou 270 famílias em quase três mil e quinhentos hectares.⁶²

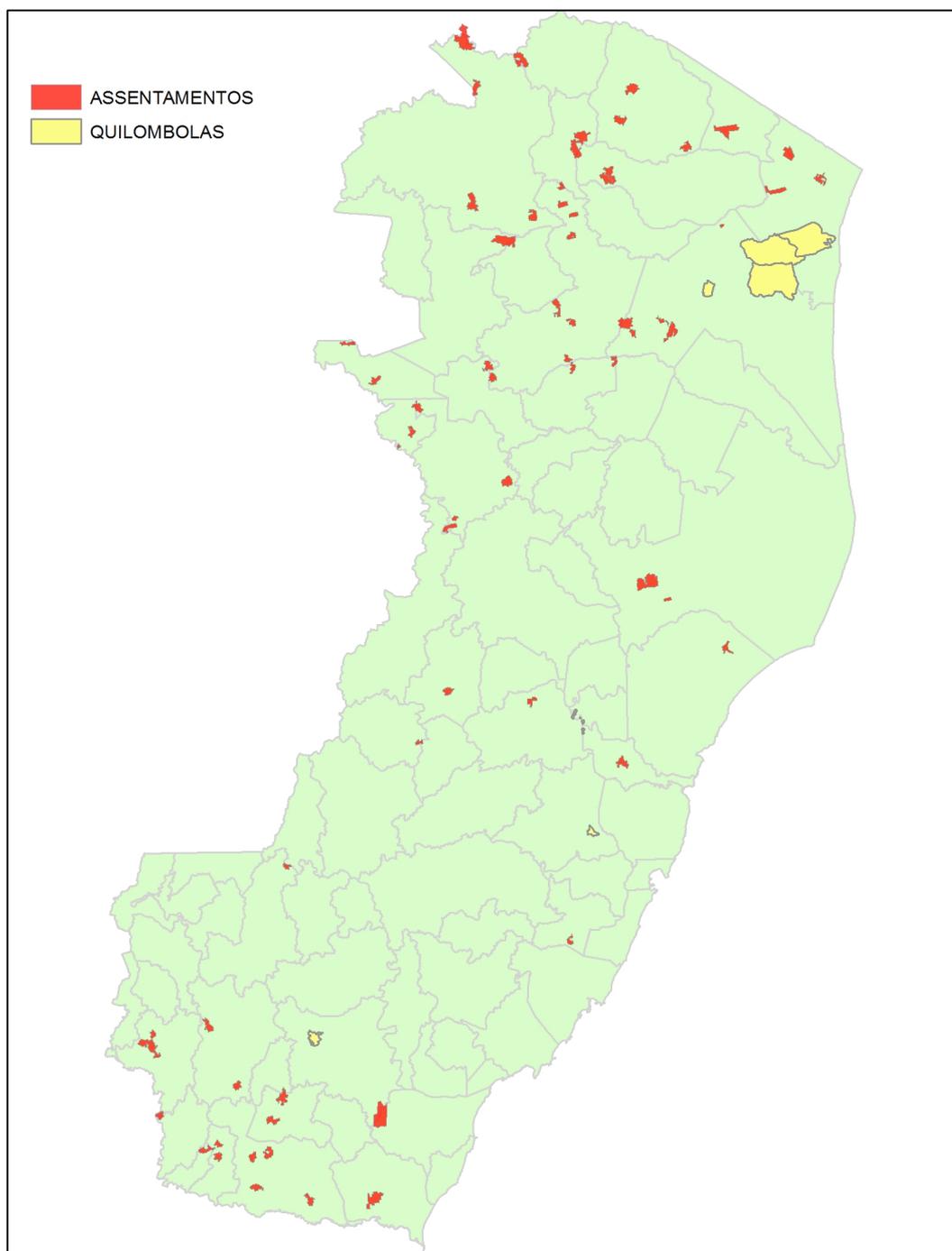
Ao comparar os dados da Reforma Agrária, as “lutas camponesas” resultaram em pouca transferência de terra para os quilombolas no Sapê do Norte, como avaliam seus representantes. Em termos visuais a “mancha” produzida pela relação entre assentamentos e localização geográfica não atinge aquele perímetro da intersecção entre São Mateus e Conceição da Barra, classificado como o Sapê do Norte (mapa 5 e 6. Observamos que nenhum dos territórios quilombolas foi ainda titulado, mantendo-se apenas sua indicação). Esta “mancha” pode nos permitir a leitura das relações de poder que os quilombolas do norte capixaba acreditavam estar inseridos como agentes de direitos, mas que, na verdade, não conseguiram fazerem-se representar no universo dos jogos de força e identificação mais hegemônicos naquele momento como aqueles empregados, por exemplo, pelos “trabalhadores do Movimento Sem-Terra”. Esta “mancha” figura para mim com dois significados: por um lado ele cartografa um pouco das representações simbólicas sobre as relações de poder produzidas entre os quilombolas e os demais movimentos sociais; de outro, ele indica as formas de governo no espaço definidos pela relação entre o estado do Espírito Santo e as empresas de eucalipto e cana.

A “grande narrativa sobre o dano” é o trabalho socialmente reconhecido de construção das identidades quilombolas na produção da sua centralidade política. Ela reúne vários grupos em torno da construção d memória de acusação do “massacre do povo negro”. A construção do dano envolve a queixa, a denúncia, a vítima e o responsável que são vistas como as condições necessárias de produção do agente quilombola e do território. Este trabalho envolve posicionamentos mais antigos, como a inscrição identitária da negritude, mas também a incorporação de novas linguagens dos direitos étnicos. A narrativa sobre o dano depende do posicionamento do agente no campo social de maneira que ele construa sua reputação dentre outras disponíveis que possam valer no mercado de bens simbólicos. Para isto demonstro como a centralidade da identificação quilombola também é o resultado de relações de força com identificações concorrentes. Embora os diferentes grupos reconheçam a produção do dano como categoria social comum, há diferenças persistentes que são repostas na produção das fronteiras sociais.

⁶² Em termos relativos, Conceição da Barra teve uma relação família/hectare de 11,26; São Mateus 10,83 e Nova Venécia 11,98.

Mapa 5 - Mancha dos assentamentos federais e territórios quilombolas no estado do Espírito Santo: 1980-2010.

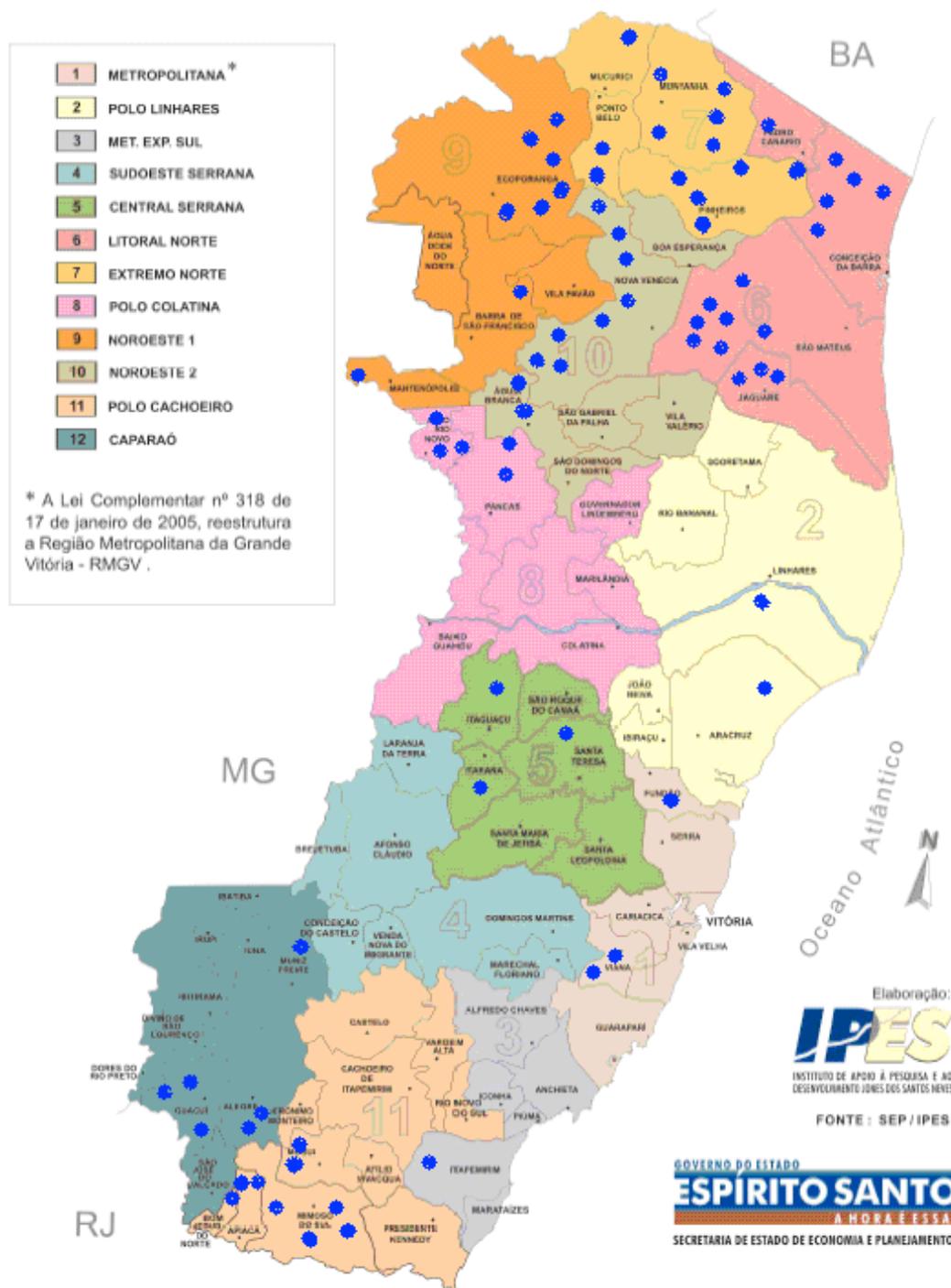
Fonte INCRA/SR20. Incluí os territórios publicados no Diário Oficial da União até 2006.



Mapa 6 - Mancha dos assentamentos estaduais no estado do Espírito Santo: 1980-2010.

Fonte Instituto Jones dos Santos Neves. 2010.

Lei 5.120 de 30/11/95 (DOE 01/12/95) alterada pelas leis:
Lei nº 5.469 de 22/09/97 (DOE 23/09/97), Lei 5.849 de 17/05/99 (DOE 18/05/99)
e Lei nº 7.721 (DOE 14/01/04).



6.2. Trabalhadores, comunidade negra e quilombolas

Em 2003, a Associação Afro-cultural Benedito Meia Léngua envia carta ao então ministro da justiça, Márcio Thomaz Bastos com o seguinte conteúdo.

A comunidade negra do extremo norte do Espírito Santo vem ao longo do processo de expansão do plantio predatório de eucalipto, sendo dizimada, seja pela expulsão de suas terras ou pela precariedade dos empregos oferecidos, que tem levado a óbito vários trabalhadores negros da comunidade por envenenamento provocado pelos defensivos utilizados pela Aracruz Celulose.

Mais grave do que isto, Sr. Ministro, é que os mananciais que historicamente eram utilizados nessas comunidades estão contaminados, reduzindo a qualidade de vida de quem deles necessitam. Para agravar mais a situação, na noite de 28 para 29 de Janeiro do corrente ano, como já se tornou rotina, uma milícia fortemente armada invadiu domicílios e prendeu várias pessoas na comunidade de São Domingos, em Conceição da Barra, entre elas mulheres e crianças.

Como agravante posteriormente juntou-se a esta milícia as policias militar e civil de Conceição da Barra. Sabe qual crime que eles cometeram, Sr. ministro? Estavam catando gravetos para utilizarem no fogão e prepararem suas refeições. Não podemos, Sr. ministro, admitir que no Estado de Direito uma empresa se coloque acima da sociedade, das Leis e das autoridades e pratique tais atrocidades somente conhecidas nos porões da ditadura.

Fosse em outros governos comprometidos com o poder econômico, consideraríamos normal tal atitude, mas num governo do campo popular e democrático, como é o caso de Luiz Inácio Lula da Silva, é preciso que o respeito às leis e a sobrevivência humana sejam respeitadas.

No aguardo de vosso posicionamento.

Atenciosamente,

Domingos Firmiano dos Santos. (Carta da Associação Afro-cultural Benedito Meia Léngua ao Ministro da Justiça, Conceição da Barra, 2003)

Segundo Domingos, em entrevista ao Século Diário (SD), a carta ao ministro foi a reação à prisão efetuada pela milícia armada da Aracruz Celulose dos negros Luiz Jerônimo, 24 anos, trabalhador rural, Jeremias Ribom, 42 anos, motorista, Zilda do Rosário, 26 anos, doméstica, Maria Nogueira de Almeida, 22 anos, doméstica e do menor L.F.S., de 15 anos, todos do quilombo de São Domingos (SD. 03/02/2003). A presença de inscrições identitárias como “doméstica”, “trabalhador” são os marcadores eleitos para situar os agentes em face da violência sofrida. Em contrapartida, Domingos evoca a presença estatal na correlação de forças territoriais, onde é impossível “admitir que no Estado de Direito uma empresa se coloque acima da sociedade”.

Embora os usos das identificações quilombolas estivessem já em curso, Domingos recorre à inscrição de classe para formular seu argumento ao ministro. Mas, não só isso, ele define outros atores como responsáveis pelos danos à “comunidade negra do extremo norte do Espírito Santo”. Tratava-se agora de “descobrir os quilombolas” em meio aos processo de “invizibilização” apontado

por diversas lideranças no Sapê do Norte, bem como utilizar antigos cenários já conhecidos dos membros do GRUCON, mas apresenta-los sob a ótica da linguagem contemporânea que não somente falava dos direitos étnicos, mas da sua relação com o meio ambiente. Neste processo de produção de novas identificações os agentes produziram fronteiras e mediações às representação sobre os danos da escravização sempre demarcados pelo GRUCON, ao novo repertório de conceitos, usos e agentes que se apresentavam.

Vimos acima que o emprego da terminologia quilombola é de uso corrente não somente nas mobilizações da década de 1980 com nos “encontros” do GRUCON, e também, anos depois com a manutenção durante a CPI da Aracruz e demais espaços de “governo da diferença”. Assembléias, depoimentos, projetos, relatórios, censos e denúncias moldaram a representação oficial dos quilombolas no Sapê do Norte, colocando-o como elemento central das representações autorizadas, embora outras identificações persistentes reemergisse vez ou outra.

A aparente comunhão dos usos e significados esconde na verdade tensões e modalidades de representação distintas sobre os limites e os agentes nela envolvidas. Ao lado da busca pela imagem pública um tanto mítica dos “camponeses” e do “modo de produção” ou “modo de vida” e que pudesse ser incorporada ao imaginário do “usos sustentável” algumas vozes menos dóceis se levantaram e impuseram acordos, ausências, acusações, colocando-se à margem do epicentro de produção das representações domesticadas dos quilombolas. Estas vozes se mantiveram paralelas àquelas que se institucionalizaram e mantiveram certa distância dos cenários estrito senso do direito quilombola e suas consequências. Quero percorrer uma trajetória possível de construção deste “centro” para depois olhá-lo do ponto de vistas dos outros atores que competiam por identificações não tão centradas.

A pesquisa feita entre 2001 e 2002 pelas ONG’s FASE e KOINONIA empregou o termo “comunidade negra rural” incorporada no jargão público das representações dos agentes, como se vê na carta de Domingos ao ministro da Justiça e outros documentos da época.⁶³ Comunidade era, neste momento, uma das formas de identificação que combinava a descrição da fronteira entre grupos que se organizavam em termos religiosos e de parentesco. Com base no que definia o imaginário comunitário das CEB’s - uma forma de falar dos negros com uma história singular que se dife-

⁶³ O primeiro esboço da pesquisa apresentou dados censitários obtidos nas comunidades o segundo esboço que foi publicado traz uma longa apresentação da trajetória da “apropriação social do conceito” e da metodologia como o “curso de qualificação para cerca de 20 pessoas convocadas e selecionadas pela militância do movimento negro daqueles municípios. Nesse curso foram oferecidas noções básicas sobre o tema dos ‘remanescentes de quilombos’, sobre a situação fundiária e ambiental da região e sobre a metodologia de surveys baseados em aplicação de questionários.” (FASE/KOINONIA, 2005: 8).

renciaava no Sapê do Norte pelo culto a um orago -, as “comunidades rurais” se converteram em uma forma de circunscrever as especificidades históricas e sociais de determinados agrupamentos.

Tais usos da “comunidade” impunham à primeira vista a concepção de comunhão de pessoas do campo sem distinção entre brancos e negros. No entanto, os próprios moradores identificavam as clivagens raciais quando se referiam à comunidade de São Domingos como sendo de negros – “de porteira à porteira” como se diz na região -, e outra como a Comunidade do Espírito Santo que, em princípio formada por negros, ficou cada vez mais “italiana”, devido à venda e arrendamento de terras para estes.

Haviam, no entanto, outras identificações então em curso. A entrevistas que realizei com diferentes gerações daqueles que faziam o trabalho da representação do movimento negro nas comunidades sempre apontavam na direção da retomada do controle sobre si e era definido como repertório comum: a) a recomposição das comunidades expulsas; b) a expressão da negritude em termos da cultura considerada negra e c) o controle sobre a produção e consumo nas comunidades. O retorno à comunidade parecia ser um caminho viável, ainda mais na conjuntura nacional que anunciava o “pagamento da dívida com os negros deste país”, como se podia ler em vários anúncios governamentais e nas agendas do movimento quilombola nacional. Se a dívida foi apresentada no passado em números e em dólares (TC, 12/08/1995), agora ela era apresentada em um plano um tanto abstrato da “moral da nação”, sem um valor definido, mas indicava uma dívida a ser paga.

Vou me deter nesta passagem da comunidade como uma “expressão para dentro” – preenchida de significados que indicam a defesa de determinadas fronteiras e valores de um grupo em face das ameaças por eles percebidas - àquela que está em curso e que indica uma “expressão para fora” – um conjunto de mediações que elegem falas autorizadas, palavras de ordem, simpatizantes, parceiros e inscrições identitárias na defesa, por exemplo, do direito à terra pelos quilombolas. Descrevo como esta tarefa é complexa para os agentes e não oferece caminhos unilaterais, unificados ou centralizados, mas um feixe de possibilidades e percursos que podem ser trilhados se observarmos as dinâmicas em jogo. Também me interessa aqui que não foi qualquer pessoa das comunidades que assumiu este lugar de representação, mas um tipo especial de agente que está “dentro” o suficiente para ser reconhecido como quilombola, e “fora” o suficiente para figurar nos esquemas de representação quilombola em vigor na produção dispersa dos pares e ao mesmo tempo assumir tarefas e rotinas ligadas a esta identificação. A produção destas pessoas exigiu alguns ritos que permitiram a elas acessar cada vez mais o universo da representação de sua identificação quilombola.

6.3. “Antes da pesquisa eu não sabia o que eu era”

As entrevistas com os pesquisadores quilombolas que atuaram na pesquisa FASE/Koinonia entre 2001 e 2002, recordam que naquele momento tratava-se de “reencontrar os caminhos” – tanto da organização social quanto dos caminhos, picadas e trilhas que conduziam os vizinhos uns aos outros em suas comunidades -, separados pelos plantios maciços de eucalipto. Os moradores, “isolados” pelos eucaliptos não se sentiam parte de uma coletividade, restando-lhes, como me disse uma das pesquisadoras, apenas a sua comunidade. Tratava-se, segundo ela, de olhar as experiências muito próximas de parentes e amigos, “descobrir-se” como portador de direitos e resistir à expulsão da terra com novas formas de participação. Mas, para isso era necessário identificar as razões, os motivos, os desencontros e identificar não apenas como eram afetados, mas aqueles responsáveis pelo dano. Recordo que a pesquisa teve resultados públicos ao ser evocada na CPI da Aracruz porque projetou os quilombolas como grupo e as suas condições sociais de existência. Minha perspectiva agora se desloca para “dentro”, para o trabalho no cotidiano dos quilombolas e como eles se defrontam com a multiplicidade de situações sociais de identificação.

Nas entrevistas que realizei com Domingas Dealdina, Kátia dos Santos e Aparecida Marciano, a inserção na “luta quilombola” é delineada como um processo de “descoberta” individual, seguido de avanços no plano da projeção pública devido à “formação” pessoal. Tal projeção possibilitou que elas “entrassem em outros projetos” e em redes sociais ligadas à temática quilombola no plano governamental, como a educação e desenvolvimento econômico. Estas duas categorias são utilizadas por elas para se posicionarem em relação ao tempo – tempo de participação na organização política e o tempo de envolvimento nos debates relativos aos quilombos -, mas também ao espaço – espaços de produção de significados, espaço delas enquanto mulheres em um “movimento” marcado pelo domínio masculino de Domingos, Zé Rola, Zé do Leite e espaço de projeção de suas concepções sobre a vida nos quilombos. O espaço da “consciência” move-se para a “descoberta” e a “formação” que desenham outros contornos da inserção dos agentes.

Não é meu objetivo analisar as vinculações sociais destes atores, bem como as relações dos financiadores, embora considere-os importante na eleição da linguagem utilizada e na composição das equipes de trabalho por ela definidas. Farei inicialmente a contextualização da convergência entre o projeto de pesquisa e a inserção de novos atores na definição dos princípios de classificação, para depois passar às biografias destes atores na construção do pertencimento e agência quilombola.

Aparecida se define como educadora quilombola e demarca esta “passagem” com base na “experiência” que lhe foi apresentada com a participação em encontros da CONAQ e na participação na pesquisa FASE/Koinonia. Para ela

“houve um oficina lá no porto de São Mateus com algumas lideranças quilombolas, que inclusive na época não se identificavam como tal né? Porque a Luzia, ela tem uma fala importante, ela sempre fala que se tem um ponto positivo daquela pesquisa foi isso: Ela descobriu a própria identidade, que ela não sabia que era quilombola.” (Entrevista Aparecida Marciano, Linharinho, 2010).

O Projeto “Territórios Negros do Sapê do Norte” foi concebido em 2001 e realizado em 2002, a partir de uma “situação” classificada na sua justificativa de “grave risco social” que combinava “o risco de expropriação”, o “brutal impacto social e ambiental” e “o constrangimento diário das milícias particulares da empresa, que regulam seu acesso aos recursos naturais que restam.” Diante desta situação “começou a ser negociado entre entidades do movimento negro de Conceição da Barra e São Mateus, FASE-ES e KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, um projeto de mapeamento e diagnóstico participativo que produzisse, pela primeira vez, um perfil histórico e socioeconômico das comunidades negras rurais do Sapê do Norte (Koinonia, 2002: 2005). A pesquisa se desenvolveu a partir de um diagnóstico preliminar da situação de mobilização dos movimento negro e seus apoios que serviu, posteriormente, de escopo das argumentações que orientaram as oficinas com os quilombolas. Ferreira (2009), que coordenou o projeto, o definiu como o lugar “onde se inaugurou a discussão acerca da identidade quilombola”.

A síntese do projeto identifica que o centro de irradiação dos movimento negro é o ambiente urbano onde se destaca “o reconhecimento da importância do ‘folclore negro’, a realização de festas religiosas e leigas que incentivaram o ‘orgulho racial’, a organização de uma série de entidades representativas da causa e a eleição de um grande número de vereadores negros.” (Koinonia, op. Cit.).

Como vimo, a Irmã Luzia foi um marco nestas mobilizações, mas sua presença e centralidade se, por um lado ajudavam a “organizar” as demandas naquele momento, por outro lado, levavam a alguns problemas que foram apontados pela análise da equipe Koinonia. “Desde o início dos anos de 1990, porém, com o recuo da Igreja diante das lutas sociais e políticas, o movimento perdeu sua força, ao levar a uma reavaliação de suas estratégias. É justamente a partir de então, em especial a partir de 1995, que algumas lideranças formadas no período anterior começaram a se inteirar das discussões nacionais sobre ‘remanescentes de quilombos’” (Idem).

Houve, nas definições feitas pelo projeto, um “encaixe” entre as concepções locais dos negros no Sapê do Norte e àqueles discutidos em fóruns nacionais sobre o emergente movimento quilombola. Este encaixe se realizou no plano local, quando os quilombolas olhavam suas biografias

como parte de luta compartilhadas, e no plano nacional, onde eram elaborados o “perfil dessa nova categoria jurídica” (Idem). Estas coincidências fizeram surgir o interesse em “realizar um cadastramento das comunidades negras rurais de Conceição da Barra e São Mateus”, cujo objetivo deveria servir como “argumento à sua regularização fundiária, o monitoramento dos processos já iniciados em comunidades oficialmente reconhecidas como remanescentes de quilombos e o fomento a uma rede regional de esclarecimentos, trocas e apoio a estas comunidades.” (Idem).

O diagnóstico preliminar, feito com “representantes locais”, mostrou aos pesquisadores que uma “rede local” era fundamental para inserir o Sapê do Norte no eixo de discussões mais amplas pela titulação. Soma-se a isso o fato que a pesquisa era projetada também como um diagnóstico da situação daquelas comunidades indicadas pelo “movimento negro”, o que sugeria a produção de uma visão macro sobre o espaço, que redundava na busca por um território e não como unidades isoladas em “comunidades”, como a perspectiva anterior da Diocese de São Mateus traduzia na região. Quero destacar que ao lado da “pesquisa” gravitam também objetivos políticos daqueles envolvidos na representação dos direitos quilombolas. Os personagens que vimos nas reuniões do GRUCON se mantêm em parte como dissidência do CECUNES, por considerá-lo apenas voltado para as questões do “negro urbano”, enquanto que, agora abriam-se novas oportunidades àqueles que já percebiam que um conjunto de eventos históricos não havia lhes tocado.

As categorias como “formação” e “descoberta”, tornam-se necessárias à produção da ruptura com o mundo social dos leigos e com outros agentes em disputa. Do ponto de vista das interações com outros atores, os que se descobriram percebem-se como os porta-vozes quilombolas. Aumentam, desta forma, seus capitais específicos pela incorporação da linguagem autorizada e especializada relativa aos quilombos no estágio atual desta discussão, mas também se habilitaram sua agência certas margens a serem negociadas neste processo.

O Projeto Territórios Negros do Sapê do Norte tinha como “Marcos gerais”, “capacitar” os jovens dos movimentos negros dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus e das comunidades abordadas na “temática dos Remanescentes de Quilombos”, levantar e organizar “dados históricos, socioeconômicos e culturais sobre as cerca de 20 comunidades negras rurais já identificadas” e “Consolidar e difundir tais dados entre a sociedade civil, de forma a sensibilizar a militância, as autoridades municipais, estadual e federal, o campo judiciário e a universidade para a situação das comunidades do Sapê do Norte, como forma de fomentar ações visando a garantia dos seus direitos econômicos, sociais e ambientais.” (Idem). Realizado no Porto de São Mateus, palco de muitas outras representações sobre o político por parte do movimento negro, as diversas oficinas e pa-

lestras delinearão o grupo que ficaria envolvido na pesquisa até o seu final e, depois, em outras formas de agência.

6.4. “Tirando o cisco do olho”

Feitas estas observações sobre os objetivos do Projeto Territórios Negros do Sapê do Norte, procuro compreender como ele foi eleito pelos quilombolas como um lugar significativo para produzir suas identificações. É preciso dizer que o “objeto” de investigação eram os quilombolas, mas a definição de quem eram os quilombolas permanecia em aberto. Os agentes selecionados para realizar a pesquisa, em torno de 25, como me disse Domingas Dealdina, era composto por muitas pessoas que “não tinham relação com o povo da roça”. Ela observa que “O teste [questionários] que a gente fez pra saber se ia dar certo foi lá em São Domingos, a gente foi com 25 pesquisadores, interessados no dinheiro. Quando eles viram que tinham que andar, que era longe, que não era fácil, só ficou mesmo quem tinha vontade.” (Entrevista com Domingas Dealdina, São Mateus, 2009).

O projeto foi inscrito na memória destes agentes como “o começo de tudo”, uma oportunidade para um conjunto de pessoas que não “conheciam a história da região”. Ele foi, por um lado, a oportunidade de reunir diferentes gerações de militantes e, por outro, a oportunidade de re-conhecer eventos ocultados nas suas trajetórias pessoais. Domingas explicita que este momento foi como “tirar o cisco do olho do povo, porque até antes dessa pesquisa essa questão do direito como um todo, mas principalmente essa questão de todo impacto que a Aracruz causou, pra essas comunidades era como se fosse normal, como fosse uma coisa já dado como perdido e que não tinha mais jeito.” (Idem).

O projeto foi uma oportunidade de emergência de novos mediadores e agentes no cenário do Sapê do Norte e o ineditismo que Domingas reclama é uma forma de distinguir as mobilizações que se faziam em décadas anteriores com o GRUCON e com a Pastoral da Terra, e aquele que se pretendia fazer agora cujo objetivo havia sido definido como a “questão quilombola”.

A definição do título do projeto deixa transparecer que havia um cuidado em delimitar ou circunstanciar a pesquisa à definição a priori de um agente quilombola, embora os conteúdos das oficinas mostrassem o contrário. Isto porque o levantamento preliminar feito pelos coordenadores com lideranças locais como Domingos dos Santos mostrou o cenário que vimos na seção sobre o GRUCON, que Domingas traduziu em uma das entrevistas: a atuação do GRUCON

era muito voltado para o urbano, na verdade essa preocupação era de Dom Aldo, eu lembro bem era na questão da CEB's. A CEB's aqui era muito forte, mãe foi

da CEB's, então a gente participava de várias discussões, a terra era muito discutida. Então quando se falava em terra, era mais pensar terra e reforma agrária, mas mais focado da reforma agrária pro MST, e não para as comunidades negras (Idem).

Isto também é atribuído ao fato de “as pessoas não sabiam que eram quilombolas”, embora participassem em peso nas mobilizações por terra, como aquela que indiquei em função do assassinato de Leo, uma liderança camponesa negra em Pedro Canário nos anos 1990. O próprio Domingos dos Santos também fez a crítica ao fato dos “quilombolas ficaram isolados” das outras lutas pela terra. Me parece que reorganizar as memórias e os agentes no cenário da formulação de identificações e direitos será tarefa fundamental estabelecida pelos novos rostos da representação quilombola daqui em diante. Mas, como eles farão isso?

O projeto menciona o protagonismo dos “jovens”, mas quem são estes jovens e qual a sua relação com os quilombolas e o Sapê do Norte? Quais os seus projetos? Em que cenário eles passaram a interagir? Enfim, como eles produziram seus lugares de pesquisadores e quilombolas. Estas talvez sejam questões preliminares para compreender a mudança da inscrição racial da “consciência negra” para os “direitos quilombolas”. Vou apresentar uma biografia narrada por três das pesquisadoras do projeto, cotejando-as com a sua atuação na organização quilombola e descrever como outros atores permaneceram em posições distintas, segundo seus capitais sociais.

Em primeiro lugar, mostro como as conjunturas das políticas de identificação de quilombos favoreceram a inserção de Kátia Penha dos Santos, Cida Marciano e Domingas Dealdina em vários planos da identificação quilombola. Elas representam inovações no formato de militância negra, e definiram suas trajetórias pela participação em redes às vezes locais, às vezes translocais. Procuo descrever, por exemplo, como a tensão entre as identificações em disputa no Sapê do Norte mobilizou Domingas Dealdina a se posicionar na defesa da “luta pelo território” – que se refere ao direito quilombola como Povo Tradicional -, e não pela “luta pelo resíduo dos eucalipto” – que fala do direito do trabalhador, marginalizado na história do Sapê do Norte. Ao se inserir na disputa bastante acesa, ela mobiliza os diferentes capitais que havia adquirido como militante quilombola e elege determinados cenários como legítimos e outros não a partir de sua trajetória.

6.5. “Ninguém sabia de onde eu vinha”

Kátia Penha dos Santos é uma das seis filhas do casal Dona Maria e Seu Domingos. Nascida na comunidade de Divino Espírito Santo, no Córrego da Taboa (São Mateus), como precisa ela, foi estudar no seminário vocacional com apoio financeiro da igreja. Seus pais eram “coordenadores” da

comunidade da igreja e catequistas e os avô paterno mantinha um culto afroreligioso bastante conhecido na região, o que colocava a família com “um pé no terreiro”, aponta. Entre os 12 e 17 anos foi estudar em São Paulo, e ficou por lá cinco anos, antes de seguir para Brasília continuar os estudos ainda na ordem religiosa. Ela narra que foi ali que teve a primeira experiência da “vida social”.

A gente saiu num grupo, todos os estudantes de Brasília, a gente se reuniu pra ir protestar no Palácio do Planalto, contra umas das reformas de Fernando Henrique e Joaquim Roriz. Eles queriam mudar uma política lá, e os estudantes acabariam perdendo. [...] saímos expulsos de cavalo mesmo, a polícia bateu, e a gente, eu me lembro que eu cheguei a cortar a perna, tem até uma marca assim na perna de arame, correndo da polícia, e daí começou a minha vida social (Entrevista do autor com Kátia Penha dos Santos. São Mateus, 2009).

Kátia usa o espaço da pastoral religiosa para conhecer os “trabalhos sociais” nas cidades satélites de Brasília onde estava “o povo”, comenta. Isto a leva a prestar vestibular em Ciência Política e contrariou novamente o planejamento de cursos propostos pelo seminário que frequentava.

Meu maior conflito começou a partir do curso de Teologia com um Padre que ele falava da religiosidade africana como demônio. Eu era a única que não aceitava isso e um dia na sala ele colocando [sic] quais eram as religiões cristãs e ele colocou assim: ‘ah, os macumbeiro, as pessoas que meche com magia, não sei o que, essas pessoas são demoníacas’. Eu levantei e falei assim: ‘não! Então você tá chamando o meu avô de demônio? Meu avô é pai de pai de santo. Eu cresci dentro de um terreiro de macumba, eu ia, eu rodava e tudo assim. [...] Aí o Padre falou assim: olha Katia, eu sinto muito mas a gente vai ter que conversar com o seu superior. Aí eu falei: beleza, pode conversar, mas de hoje em diante eu não volto mais pro curso.’ (Idem).

Kátia recorda que começou um momento de ruptura em sua vida ligada à exclusão que ela atribuía a sua origem “porque até então ninguém sabia de onde eu vinha, ou não sabia, ou não dava atenção, das minhas origens, das minhas raízes assim, e em 2001 pra 2003 eu decidi sair do convento (...) a Igreja Católica, me pôs num beco sem saída”. A “diferença” emergia por todos os lados e, quando morou em uma congregação em São Paulo, percebeu que deveria mudar seu destino.

“Tinha duas irmãs negras a Chica e a Zefa. Elas foram trabalhar no convento que era internato, onde as filhas dos fazendeiros iam estudar. Mas elas eram as cozinheiras, então de tanto elas ficar ali elas foram identificadas com a vida da congregação e aí passaram a ser ‘irmã’, mas não sabia nem ler nem escrever. Elas era simplesmente as cozinheiras.” (Idem).

Embora já houvesse experimentado situações de discriminação com os visitantes da congregação que a confundiram com as faxineiras, a ruptura veio quando ela não se sentia nem mais na congregação, nem mais no Sapê do Norte. “Eu estava perdendo a minha cultura, eu já não tinha minha voz, a minha dicção já não era mesma, estava perdendo até o sotaque.. o povo achava que eu não era daqui, e quando você perde isso, pra mim é perder totalmente as raízes, sabe?” O sotaque paulista interiorano de Kátia representou para ela um momento chave em que o “tempo” que as ir-

mães deram para ela pensar melhor sobre sua carreira, se converteu em um processo de descoberta pessoal a partir de seu engajamento em outros cenários.

De volta a São Mateus, Kátia foi trabalhar - a partir dos contatos de seus parentes como o Sr. Silvio dos Santos e os próprios pais que tinham contatos na “Ação Social” da prefeitura -, com “meninas menores infratores e violentadas, que eram prostitutas. [...] trabalhei também na Casa de Passagem que era onde as crianças eram abandonadas. Então eu comecei a ver o outro lado das pessoas”. (Idem) Como vimos, o Porto Histórico se manteve como referencia mnemônica de muitas identificações dos negros do Sapê do Norte. As manifestações culturais e as oportunidades de trabalho eram frequentes naquele espaço de intensas disputas. O Projeto Territórios Negros do Sapê do Norte realizou suas primeiras reuniões de formação ali e aproveitou as parcerias com a prefeitura, mas com a participação de personagens já bastante conhecidas do movimento negro, como Domingos dos Santos. Em uma destas reuniões, Kátia compareceu e integrou a equipe de pesquisadores quilombolas. Conta ela que

“um dia eu estava andando na rua assim, eu estava indo pra a Prefeitura e encontrei Luzia uma ex-sindicalista do sindicato dos trabalhadores rurais e ela falou assim: ‘olhe, tá acontecendo uma reunião lá no porto que é sobre uma pesquisa, que vai fazer, e aí tá precisando de pesquisador, você vai lá, quem sabe que você não consegue?’ Aí quando eu cheguei no porto, estava a FASE com Koinonia, a Miúda [Elda dos Santos], tinha.. o Domingos dos Santos [Domingos dos Santos] também estava (risos), o Eguinaldo [CECUNES], a Selma, a Domingues. Estava a turma toda. Eu me apresentei, morava na comunidade, e aí [...] tinha que preencher lá os critérios todos pra ser pesquisador e tudo e eu fui ser pesquisadora do Projeto do Egbé [também como era conhecido o referido projeto]. E daí pra lá eu me identifiquei assim.” (Idem).

A ruptura com a irmandade religiosa se consumou com o início de outros ritos integração a que Kátia se referiu. Estes ritos fizeram parte de uma descoberta do que ela chama de “raízes” que, fundamentalmente se relacionavam às redes de parentesco de sua família consanguínea. Uma das idéias chave que informaram a confecção dos questionário do Projeto Territórios Negros do Sapê do Norte era a identificação das relações de parentesco locais das comunidades. A “família” emergia na pesquisa não somente como o “lugar” da produção de conhecimentos sobre as pessoas, mas como marco de organização social no tempo e no espaço da população quilombola. A este respeito, o projeto justificava que

Até meados dos anos de 1960, as posses de cada família e o território de cada comunidade nunca foram formalmente repartidos, nem mercantilizados. Por isso também, não eram regularizados, do ponto de vista da lei. Predominava a posse da terra e não a propriedade, assim como o território era demarcado mais como uma rede de sociabilidades do que como uma sucessão de fronteiras excludentes, segmentando o espaço físico. (FASE/Koinonia, 2001).

Agora, depois de retornar à Divino Espírito Santo, ela percebia que o que se discutia nas reuniões de formação era o que se passava no cotidiano de sua família. Ao olhar para sua comunidade, Divino Espírito Santo, ela percebia que a primeira comunidade a se auto-identificar como “comunidade negra” no estado vendeu e arrendava as poucas terras familiares para os “italianos”.

E aí, o que a gente começou a fazer? Eu comprei muita briga no Divino por causa dessa questão da venda de terra e a minha briga maior com tio Silvío [Sr. Silvío Manoel dos Santos]. Foi a venda de terra. E quem mais vendeu terra nesses últimos cinco anos na comunidade Divino Espírito Santo foi o próprio Silvío. E ele que sempre defendeu que a terra era o valor principal da família. Então eu cresci dentro disso, eu cresci vendo o meu tio falar assim: ‘o estuda pra você não virar uma empregada doméstica, pra você sair daqui pra ficar lavando, ele falava assim, lavar cueca de patrão de branco ou ficar na beira de fogão de branco’. Meu tio sempre falava isso no meio do cafezal pra todo mundo saber. [...] Eu comecei a praticar o que ele me ensinou (Entrevista Kátia Penha dos Santos, São Mateus, 2009).

A descoberta destas relações foi elemento decisivo para o ingresso e permanência de Kátia no Projeto, bem como se tornou uma das formas de inscrição da diferença na argumentação dos direitos quilombolas. Segundo ela,

quando eu chegava no São Jorge [São Mateus] foi assim: ‘eu sou neta do seu Tié’, todo mundo conhecia o meu avô. E assim eu comecei a conhecer os parentesco da minha família, um interligado ao outro. Meu pai tem parente em São Jorge que tem parente não sei aonde.. e daí em diante eu comecei a envolver mais nas comunidades. [...] fui ver a história do quilombo, fui ver a identidade quilombola. Ai trabalhei na pesquisa até final, conheço todas as comunidades, conheço muita gente, e daí em diante eu não parei mais.[...] Voltei a ser a filha do seu Domingos e dona Maria” (Idem).

Embora Domingos dos Santos e Elda dos Santos tenham participado de algumas reuniões no Porto, a eles coube mais o papel de “exemplos” de lutas anteriores como aquelas travadas no GRUCON. Eles fomentaram a inserção dos jovens pesquisadores, mas ficaram nos bastidores tecendo outras relações com o grupo que patrocinara a pesquisa. A perspectiva de agência política que se apresentava ali requeria qualidades que não se apresentavam nos militantes da década de 1980, segundo o desejo dos agentes da nova perspectiva dos quilombos. A própria definição do que era o quilombo e quilombola permanecia em aberto, uma vez que no plano nacional, um decreto do governo Fernando Henrique não conseguiu contemplar os movimentos sociais em defesa dos direitos dos quilombolas.⁶⁴ Era preciso agora repensar a vida nos quilombos como o exemplo da resistência e encontrar caminhos para a mobilização que fossem além da “conscientização no negro”, como vimos.

⁶⁴ Publicado em 10 de setembro de 2001, o Decreto Presidencial 3912 definia que as terras de quilombos eram aquelas ocupadas entre maio de 1888 e outubro de 1988.

Para Kátia, o cenário que ela encontrou a ajudou a seguir em frente na mobilização dos quilombolas. Com contraste ela detinha saberes que não se encontravam nas mulheres de sua idade na roça: sabia ler bem, usava bem o computador e a web, é bastante articulada politicamente, sabendo “falar bem” nas reuniões públicas.⁶⁵ Após uma rápida passagem pelo Movimento dos Pequenos Agricultores, que pretendeu estender aos quilombolas os recursos do PONAFA, Kátia se volta para a criação da Comissão Quilombola do Sapê do Norte.⁶⁶ Parte deste “trabalho de representação” era viajar.

Por diversas reuniões a gente começou a viajar, ir pra Brasília nas reuniões representando as comunidades, mas aqui no Espírito Santo foi a partir da pesquisa (FASE/Koinonia) mesmo que a gente ingressou. Acho que todas as meninas da geração mais nova começou a partir da pesquisa, que é diferente de Domingos dos Santos da Miúda. Mas a gente começou a entender que o quilombola é, ter direito, depois da pesquisa. A gente chegava nas comunidades, chegava nas famílias, fazia entrevista com as pessoas. É tudo meio perdido, tinha uma visão assim não se identificava: ‘que cor que você é?’ ‘eu sou roxo, eu sou azul, eu sou moreno, eu sou moreno claro’. Era assim.” (Idem).

Para Kátia, estas experiências itinerantes a recolocaram em relação aos temas relevantes da pesquisa e possibilitam reunir as experiências dispersas na coletividade, como o pertencimento e a negritude. Mas era preciso ter consciência pois

não adianta o outro querer dizer pra ele que ele tem que ser negro, preto ou branco, se ele mesmo não dizer pra si mesmo se a consciência dele não bater e dizer assim eu sou e, partir disso, eu vou lutar por isso. Então assim eu acho que ele se perde quando não tem a sua identidade própria, ela não consegue pensar e reafirmar sua identidade.” (Idem).

Esta “descoberta” de si que propiciou a “passagem” para o universo de preocupações quilombolas não foi produzido apenas pela pesquisa, senão pelas experiências de vida dos pesquisadores, ao qual ela também fazia parte. Do ponto de vista das entrevistadas, a pesquisa colocou em evidência situações que todas já experimentavam e que as afinidades reuniam em uma experiência compartilhada. A pesquisa deu um significado diferente que se expressou nos pertencimentos, na linguagem e nas identidades. As pesquisadoras definem que as relações desiguais se reproduziam com “naturalidade no Sapê do Norte” e, por isto precisavam ser desveladas.

⁶⁵ Ela chegou a ser cotada para uma das secretarias de governo Casagrande (PSB), no início desta gestão em 2010. Outras pesquisadoras quilombolas como Selma Dealdina e Domingas Dealdina também seguiram este caminho até o convite do governo e aceitaram por se tratar do PT.

⁶⁶ O PONAFA (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar), financia projetos de agricultores familiares e assentados da reforma agrária. A falta de registro da terra é o maior obstáculo que os quilombolas encontram ao seu ingresso neste Programa.

6.6. *Uma questão de linguagem*

Domingas, Aparecida e Kátia frisavam durante outras entrevistas que era fundamental “traduzir” os termos usados nos questionários que eles iriam aplicar nas comunidades. Elas consideravam os termos empregados nos questionários “muito técnicos” para apresentá-los na roça aos seus parentes e demais comunidades, mas também porque não iam saber explicá-los como exigia a pesquisa. Os conteúdos da “tradução” assumiram também a perspectiva de “embate”, como diz Kátia, isto porque elas tiveram que impor à equipe de coordenadores a “tradução” como elemento principal no sucesso do trabalho. O que fazer?

Em primeiro lugar, traduzir as expressões de maneira que tanto os pesquisadores quilombolas pudessem entender, quanto os quilombolas na roça quando fossem questionados. Mas, a tradução era também a definição de algumas fronteiras: em relação à composição da equipe, “traduzir” era afirmar uma linguagem específica da roça, um jargão que deveria ser “respeitado” por quem chegava “de fora”, mas também a afirmação sempre presente da diferença entre movimento negro do campo e da cidade que as impulsionava a conquistar autonomia diante da aplicação da pesquisa. “Traduzir” também era delimitar a experiência que seria alvo de investigação e que deveria constar na publicação. Não era qualquer experiência que deveria ir para o papel, mas aquela reconhecida socialmente como válida pelas pesquisadoras quilombolas.

Do ponto de vista das entrevistadas, a “tradução” deveria colocar em perspectiva o olhar dos pesquisadores e enxergar a roça desde a roça. Os pesquisadores que se detiveram sobre o Sapê do Norte e sobre a população negra haviam produzido uma imagem da roça desde a cidade, o que já incomodava os quilombolas e que culminou, em 2004, na formulação da primeira configuração da Comissão Quilombola do Sapê do Norte e uma agenda de manifestações públicas como o “Grito Quilombola” que recriou as marchas por direitos pelas cidade de São Mateus e Conceição da Barra.

Para se tornar uma realidade, a “tradução” deveria ser elaborada com vistas a determinados conteúdos que, ao retratarem as experiências dos moradores no Sapê do Norte pudessem considerá-las parte da cultura dos remanescentes de quilombos. Houve um primeiro ensaio em 1996 com a pesquisa realizada por Oliveira (1998) a pedido da Fundação Cultural Palmares. A Comunidade de Divino Espírito Santo era tida pelo movimento negro urbano como um modelo de “comunidade negra rural” que unia “resistência” e modo de produção que organizava as famílias extensas no trabalho nas roças (Oliveira, Idem. TC, 26/08/1995). Kátia recorda que “não tinha essa identidade que ali era um quilombo. Tinha todas as características, todo o formato de ser um antigo quilombo, até nas falas. Eu lembro que uma vez nos cirquinhos bíblicos, Osvaldo foi e começou a conversar, e aí o

cirquinho virou a lembrança de como que era.” (Entrevista do autor com Kátia Penha dos Santos, Guriri, 2009) As Reuniões do Circulo Bíblico eram parte dos espaços de discussão local no qual as CEB's atuavam, o que o levava a ser central na construção dos agentes e as identificações locais. Neste caso, ela também foi a “porta de entrada” para a formação de muitos agentes e reinserção no mundo político da representação.

Segundo as pesquisadoras, a pesquisa proposta pela FASE e Koinonia deveria ter um espaço para a “experiência dos mais velhos” moradores nas comunidades. Isto por vários motivos, mas que também guardava relação com a reinserção dos pesquisadores que mantinham relações com parentes nas roças após terem migrado para a cidade. Domingas lembra que o sucesso da pesquisa deveu-se em grande parte da definição das redes de parentesco e amizade entre os pesquisadores quilombolas e o “povo da roça”, porque ela “gostava sempre de ir pra casa de pessoas mais velhos da comunidade, porque principalmente os mais velho conhecia o vovô eu chegava e falava que era neta de Miúdo Popopô. Assim eles tinha tudo ali.” (Entrevista do autor com Domingas Dealdina, Idem).

Destes esperava-se que eles narrassem a “história do lugar” e que estas formassem o mosaico de narradores com a mesma experiência. Conectadas em momento ritualizados como encontros e trocas de experiências formaria a idéia de um território. Esta experiência narrada era por sua vez organizada em temas e destacados como mais relevantes, por sua recorrência, mas também pela conjuntura de conflito na qual se inseria o projeto. Os temas mais importantes assinalados na pesquisa e que passaram a compor o repertório de identificação do dano consistiam nas narrativas sobre a relação das famílias com o espaço. Dizia-se, por exemplo, qual era a extensão da posse ou propriedade, quem trabalhava nela, o que era plantado na terra, os acidentes naturais do terreno como morros ou córregos que davam nomes às localidades e como os animais eram criados livres.

As linhagens foram recuperadas pelo emprego das genealogias familiares, o que provocou surpresa nos pesquisadores em reconhecer velhos parentes, primos que os ajudaram a recompor trajetórias de intercasamentos entre pessoas de comunidades distintas. Os grupos que promoviam festas da colheita, dos “ajuntamentos” após as colheitas, festas dedicadas aos oragos das comunidades e os bailes de sanfona brotaram das memórias e conectaram pessoas, lugares e memórias em uma comunidade que, imaginada no papel, ganhava corpo, alma e um passado no plano real.

O tema da liberdade dos animais era sempre sublinhado como um marcador importante para fazer contraste com os “tempos” que vieram depois da chegada da Aracruz Celulose, nos quais os animais passaram a ficar presos ou foram eliminados. A partir daqui os narradores descrevem para

as pesquisadoras situações em que suas terras usadas em comum foram ocupadas por eucaliptos e as cercas e o extermínio dos animais se tornaram exigências impostas pela empresa. A terra em comum se converteu para eles em uma terra cercada por limites e regras que redesenharam sua relação com o lugar com base nas regras que não eram aquelas dos parentes ou dos antigos proprietários.

A experiência dos narradores foi percebida pelas pesquisadoras como uma contribuição importante para o próximo passo do trabalho que realizavam. As memórias dos mais velhos eram importantes para entender porque muitas comunidades visitadas eram tão “pobres”. Kátia recorda da qualidade da água ou até do café que faltava para ser oferecido, para uma população que narrava, há 30 anos atrás abundância de recursos. “A gente sempre levava farofa para comer. Mas você comer aquela farofa, e aquela família não ter nada. Morar na beira de um rio, tomar aquela água.. Sabe, eu cheguei em casa, e falei, pai de Deus, hoje eu vi uma água, eu não colocaria nem pros animais.” (Kátia, *Idem*).

Relacionar aquelas histórias ao direito foi o passo seguinte da pesquisa. Mas este passo também era fruto de mediações. Ferreira (2002) concluía sua dissertação de mestrado em geografia humana, cujo objetivo era o “levantamento dos impactos socioambientais da monocultura do eucalipto para a comunidade de Itaúnas - estendendo-se a outras comunidades do entorno que ainda suprem sua subsistência através de práticas extrativistas [...]” (Ferreira, 2002:05). Como integrante da Rede Alerta Contra o Deserto Verde, visto na agência da CPI da Aracruz, ela havia participado da pesquisa FASE/KOINONIA e influenciado na perspectiva da relação entre memória e relação com o espaço de maneira decisiva.

Agora as pesquisadoras quilombolas nomearam estas memórias como uma forma de falar do direito quilombola como a expressão de um território. Na concepção das pesquisadoras, as pessoas lembravam de pequenos detalhes porque aquilo as afetava e porque era uma forma de definir o que eram os seus direitos. Esta passagem da memória ao direito, pela via da imaginação do território, foi fundamental para definir por exemplo, os limites do Sapê do Norte, ou, os limites de inclusão do número de comunidades e nelas, aqueles que se identificavam como quilombolas e os que não se identificavam.

Ao contarem suas histórias os narradores eram associados à outros narradores “com a mesma experiência” e davam forma ao território do Sapê do Norte como um uma história comum. Dentre eles, haviam os narradores exemplares, cujas histórias e biografias convergiam para a gramática da construção de diferença em curso. Quanto mais fosse capazes de narrar a transição violenta do tempo da “terra à rola” para as monoculturas, mais próximos da inscrição do território imaginado.

Vimos também que nas diretrizes da pesquisa feita em 2001, estava bastante evidente que a experiência dos pesquisadores coordenadores com outras comunidades quilombolas no Brasil também se fazia presente com esta relação entre memória, território e direito que mediavam não apenas os dados a serem levantados, mas as ações a serem tomadas.

Embora possamos ver a participação das pesquisadoras como oportunidade de renda extra, dadas as circunstâncias de desempregadas de cada uma diante da pesquisa, o que fica filtrado pela memória foram os conflitos no Sapê do Norte e sua população quilombola em busca de direitos. A abnegação e o desinteresse por ganhos materiais constitui parte da constituição do trabalho de produção da autoridade das pesquisadoras. A este propósito Aparecida afirma que “eu tinha muito interesse que foi cada vez mais despertando. E eu achei interessante, poxa, pesquisar a história de um povo, e de repente é a minha própria história.” (Entrevista Aparecida Marciano, Linharinho, 2010).

Esta “própria história” se remodelava, se refazia e se reescrevia. Ela já havia participado de outros encontros para tratar da “questão quilombola” com Domingos dos Santos, como o encontro da Rede Alerta Contra o Deserto Verde em 2000, ocasião em que “não entendeu nada” e “ficou boiando”. Mas quando chegou no momento da pesquisa ela já havia consolidado sua visão dos quilombolas com o que ela define como “laços de família”. Ou seja, um entrelaçamento de histórias no Sapê do Norte. Os nomes dos lugares eram repensados, genealogias foram refeitas de maneira que tudo ficasse conectado à tudo: família, festa, trabalho. Sob a camada de nomes instituídos durante a pastoral católica: São Jorge, São Domingos, Divino Espírito Santo, brotavam os nomes dados pelos “mais velhos”: Córrego Preto, Córrego Aimiri, Córrego da Taboa, Santana, etc. Sob as festas religiosas dos oragos, o ruído dos tambores dos terreiros e os “trabalhos” nas matas inquietava cada vez mais esta nova geração.

A posição liminar de Domingas, Kátia e Aparecida no pertencimento às comunidades foi um fator decisivo para a organização do seu olhar. Kátia, recém chegada depois de quase dez anos de estudos em São Paulo e Brasília, Aparecida, moradora de Braço do Rio, um distrito industrial de Conceição da Barra, casou-se com um quilombola de São Domingos, separou-se e conheceu o atual marido durante a pesquisa de campo em Linharinho. Ela lembra de forma irônica que “nunca se imaginaria morando num lugar daqueles, mas pagou com a língua”. Domingas, evocava suas relações de parentesco com o seu avô materno considerado pessoa eminente no Sapê do Norte, que tinha grupo de Reis de Bois e que havia ido à guerra. A família mudou-se da roça quando ela ainda era criança e sua mãe, uma cebista bastante conhecida, manteve relações com várias das comunidades na roça, participou de encontros e manteve-se atualizada sobre o que acontecia com os parentes. Cada uma a seu turno prolongou sua inserção nas comunidades seja pela via das festas, como a fa-

mília de Domingas, seja pela política como esta e Kátia, seja pela via da educação quilombola, como podemos acompanhar na trajetória de Aparecida.

O que elas definem como “experiência” é uma chave para compreender o seu reposicionamento no Sapê do Norte. Sua situação liminar lhes permite indicar as categorias de pertencimento legítimas para sua inserção no mundo da roça a começar pela biografia pessoal que externaliza trajetórias conturbadas, idas e vindas, expulsão do seu grupo doméstico mediante conflito de terras. Durante as entrevistas elas sublinham esta mistura de biografias, parentesco e “vivências” como elos chaves para explicar/implicar sua presença/agência no Sapê do Norte. A experiência de conhecer algo tão próximo como a vida dos parentes, mas tão distante, produziu para elas as condições de possibilidade necessárias para produzirem sua identificação e redefinir alguns rumos da identificação quilombola no Sapê do Norte.

Mas haviam algumas lacunas que precisavam ser cobertas por este novo grupo que era cada vez mais de militantes e que construíam cada vez mais sua inserção no processo de territorialização. Definidos os contornos do Sapê do Norte, as memórias, o desejo de reparação pelos danos às famílias e a terra, recolhidas as memórias do passado, identificado as comunidades, restava a pergunta “quem são os quilombolas?” Após a definição da centralidade do dano na elaboração da relação entre território e direito, este grupo procurou produzir a centralidade sobre quem era o titular deste direito.⁶⁷

Dois passos se tornaram muito importantes para aqueles envolvidos na produção das identificações quilombolas: em primeiro lugar “reunir o povo” e dar um “rumo à questão quilombola” e segundo, o que foi feito um pouco mais tarde, desenvolver interações com os agentes públicos na defesa dos direitos quilombolas. De fato, estas interações já estavam em curso, mas elas foram pensadas por elas como uma conquista pessoal, uma forma de retorno pela pesquisa.

Domingas fez uma avaliação da situação quando a pesquisa foi concluída e os agentes envolvidos no direito quilombola acataram a realização do I Festival do Biju em 2003. Foi aprovado também a realização de um seminário em 2004 para “organizar” os próximos passos da representa-

⁶⁷ A Comissão Quilombola se recente sobre os resultados da pesquisa nunca foram apresentada aos quilombolas pela equipe proponente da FASE/Koinonia. O relatório publicado em 2005 contém informações sobre o Sapê do Norte em forma de tabelas e censos que, segundo as pesquisadoras não mostraram a “complexidade do trabalho” elaborado por elas. Kátia Dos Santos retomou em 2009 outra pesquisa censitária sobre produção e consumo de alimentos no Sapê do Norte. O “Projeto Brasil Local de Etnodesenvolvimento e Economia Solidária” foi desenvolvido em parceria com a CONAQ, UFRJ e o Ministério do Trabalho e Emprego.

ção quilombola.⁶⁸ O Festival do Beiju foi realizado na comunidade de Boa Vista em São Mateus, conhecida pelos grupos folclórico de Reis de Bois e Ticumbi e pela trajetória de algumas lideranças negras do século XIX, como Negro Rugério. O festival teve um modelo parecido com os encontros do GRUCON visto na década de 1980, com presença de concursos “ladainhas”, concurso de “Rainha Negra do Biju”, “capoeira”, palestras sobre regularização fundiária e tachos para a produção de Biju. A agenda de debates contemplou a regularização fundiária para “reconhecer e regularizar” os territórios quilombolas. Os “danos ambientais” como a contaminação dos rios foram denunciados. Segundo frisaram os informativos da época, o evento foi organizado predominantemente por mulheres e contou com a presença de outras comunidades quilombolas de Minas Gerais, Mato Grosso e Bahia.⁶⁹ (Koinonia, 2003).

Os organizadores do seminário quilombola em 2004 reuniram-se no centro comunitário de Boa Vista, [São Mateus], com pessoas do campo e da cidade de São Mateus e Conceição da Barra. Eles estavam animados, pois no ano anterior, haviam participado do III Encontro nacional da CONAQ em Recife. A estratégia do encontro em São Mateus, seguiu um pouco a dinâmica que vimos no “tempo dos padres” – almoço, rodas de conversa, relembrar o passado. Isto fez com que viessem da roça pessoas que não se viam há mais de vinte anos. A reunião foi outro espaço ritual importante para o passo seguinte da mobilização em torno da construção do espaço da representação principalmente, como lembra Domingas, os esbulhos promovidos pelas empresas da monocultura.

No ano seguinte este grupo criou a Comissão Quilombola do Sapê do Norte que teve como objetivo principal reunir “representantes” das comunidades em torno da defesa de seus direitos e reverter as vendas ilegais de terra, os esbulhos possessórios e inserir-se nas políticas públicas então anunciadas para os quilombolas. A Comissão preferiu adotar um perfil institucional como o MST, em uma atuação política e deixar o associativismo e os apoios com projetos aos “parceiros” como proponentes. Domingos dos Santos lembra que a opção foi ser “movimento” e não “instituição” para não sofrer as consequências de perseguição jurídica e política, como as que eram observadas na região.

A partir de uma série de eventos envolvendo a prisão de moradores das comunidades do Sapê do Norte, a definição de quem eram os quilombola se apresentou como um tema central para alguns grupos. As prisões, como vimos na denúncia feita por Domingos dos Santos ao ministro da

⁶⁸ O Biju ou Beiju é um biscoito feito à base de amido de farinha de mandioca com diferentes recheios, bastante apreciado no Sapê do Norte. Ele é vendido nas feiras livres e mercados da região e sua confecção envolve uma rede de familiares femininos.

⁶⁹ Dentre as agendas paralelas à pesquisa, o Koinonia desenvolvia o “programa de saúde e direitos” com as mulheres dos quilombos do Sapê do Norte que resultava em reuniões de 40 mulheres.

Justiça arrolava identificações ligadas ao universo do trabalho e raça, mas não apresentou uma demanda específica ligada aos quilombolas aos seus territórios. A ênfase na carta era, como vimos, confrontar o direito destes trabalhadores com a influência da empresa de celulose no poder público estadual e municipal. E do que tratava este direito?

Domingos se refere ao direito de pegar a madeira que está sobre o território quilombola. O argumento era que se a empresa esbulhou as famílias dos trabalhadores, eles tinham o direito de “apanhar” os “resíduos” da lenha para a sua “sobrevivência” – para fazer carvão, vender as toras ou cozinhar. Contra esta visão que foi classificada como marginal pois as pesquisadoras quilombolas consideravam que a identificação quilombola lhes garantiria maior poder de representação mediante a luta por direitos que se anunciavam naquele início dos anos 2000.⁷⁰ Como vimos, elas estavam inseridas em fóruns nacionais de representação quilombola, o que as colocava com certa autoridade para definir quais caminhos prometiam melhor desempenho na defesa destes direitos.⁷¹

No entanto, dinâmicas locais ligadas à outras identificações em curso lançam o primeiro desafio à Comissão Quilombola do Sapê do Norte. A centralidade imaginada pela Comissão defrontou-se com o cotidiano violento ligado aos monocultivos. Prisões, ameaças, trabalho em carvoarias constituíam um obstáculo ao quilombo imaginado não só porque as ações governamentais eram as mais lentas possíveis, mas, sobretudo porque o controle pretendido pela Comissão sobre os demais quilombolas no plano de sua identificação, não correspondiam à realidade. As pesquisadoras recordam que muitos grupos só se afirmavam quilombolas quando a polícia os prendia e, elas, munidas de assessoria jurídica, conseguiam reverter as prisões e denunciar os agressores. A produção das identidades quilombolas não se fazia, como elas gostariam de crer, apenas nas oficinas e espaços mais controlados pelos conceitos e abordagens dos agentes apoiadores.

Descrevo a seguir como esta agência em torno da categoria “trabalhador” esteve sempre presente nas reivindicações de direitos no Sapê do Norte e figura como uma tensão constante entre as identidades disponíveis. Apesar de ser desconsiderada na produção da centralidade quilombola, ela

⁷⁰ Por exemplo, o Decreto Presidencial 4887, publicado em novembro de 2003, prometia disciplinar os procedimentos de regularização fundiária dos quilombolas, mas ao mesmo tempo delimitava as bordas de inscrição dos grupos neste direito. Sua publicação originou uma corrida de abertura de processos em todo o Brasil: entre 2003 e 2010 foram abertos 9, 111, 209, 190, 167, 123, 147 e 71 processos respectivamente (Fonte: IN-CRA).

⁷¹ Domingas por exemplo, iniciou sua atuação na CONAQ que, dentre outras atividades a inseria em reuniões em Brasília para a “articulação” das comunidades no Brasil. Kátia dos Santos inseriu-se em uma rede de projetos governamentais ligados ao que ela considerava sua vocação: a organização da produção de alimentos, que a levava a reuniões nos ministérios do desenvolvimento agrário e social. Aparecida Marciano iniciou carreira dentro da educação diferenciada, desenvolvendo projetos de educação com o Branco do Brasil e, posteriormente, ocupou um cargo de coordenação na Secretaria Municipal de Educação em Conceição da Barra.

emerge como força política ao provocar deslocamentos e reorganizar novas interações e conjunturas nas fronteiras desta definição, uma vez que se constituíram há mais tempo no Sapê do Norte, como vimos nas biografias do Sr. Silvio Manoel do Santos.

6.7. Saindo do resíduo

A carta de Domingos enviada ao ministro da Justiça onde reclama do excesso de governo de uma empresa privada sobre o território pleiteado pelos quilombolas não foi respondida pelo ministro e os episódios de prisões por causa da produção de carvão se multiplicaram. Pelo contrário, a punição aos trabalhadores se estendeu aos órgãos de fiscalização do governo estadual que passaram a multar e interditar os “fornos familiares”. Em contraposição, a crescente atuação dos carvoeiros em busca de resíduos de madeira para a produção de carvão, a Aracruz Celulose conseguiu em 2005 uma liminar de “interdito proibitório” contra alguns quilombolas e os “simpatizantes da causa”.⁷² Em resumo, a ação judicial impedia que qualquer quilombola ou simpatizante circulasse pelas poses da empresa o que, na prática era visto como uma forma de confinar ainda mais a população que mantinha caminhos entre uma família e outra, entre uma comunidade e outra.

Uma série de “acordos” entre a empresa e os quilombolas não conseguiam ir adiante, especialmente porque eles eram classificados como nulos judicialmente, e porque a grande maioria dos trabalhadores ali envolvidos já tinha um histórico negativo de relações de trabalho. Muitos foram moto-serristas em anos anteriores ou se empregaram na administração de defensivos agrícolas pelas empreiteiras da empresa. Agora a pressão crescente sobre os resíduos de eucalipto para a produção do carvão colocava em jogo outras definições de direitos ao território.

A pesquisa FASE/Koinonia havia mostrado a recorrência das ocupações no Sapê do Norte, como o carvoaria que, em 2001, ocupava 81,8% do trabalho remunerado contra 66,7% do trabalho nas roças. Enquanto nas roças o “trabalho não pago” representava 30,5% - por se tratar sobretudo de atividade familiar -, o carvão, que incorporava mais trabalhadores, tinha um percentual de trabalho não pago de 18,2% (FASE/KOINONIA, 2005). Os preços, muito voláteis por estarem associados à uma *commodities* (preço internacional do aço), o que elevava e baixava os preços de mês a mês. A diária dos trabalhadores se mantiveram em torno de R\$25,00, mas a demanda por carvão por atravessadores era crescente e o metro cúbico oscilava entre R\$30,00 a R\$130,00.

⁷² Ações idênticas haviam sido interpostas pelas empresas exploradoras de madeira (ACESITA). e fazendeiros de Conceição da Barra ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra em anos anteriores. A acusação de roubo de madeira daqueles, se contrapunha à necessidade pessoais do trabalhadores e suas famílias (TC. 16/09/1995, TC. 01/11/1995 e TC. 14/09/1996).

Anos depois, em 2007, o conflito em torno do acesso à matéria prima do carvão se tornou mais agudo e com efeitos próprios sobre a reorganização dos atores e das agendas de identificações. Os carvoeiros passaram a associar o direito de apanhar a lenha ao direito ao território. Houve a releitura dos termos em que o conflito se apresentava e este passou de um conflito “trabalhista” para a esfera da identidade coletiva quilombola, traduzida como o dano ao modo de vida tradicional e a ameaça à reprodução cultural do grupo.

Aqueles à frente das negociações pelo direito de usar os resíduos do carvão incorporaram aos poucos a linguagem do conflito territorial e transformaram a imagem corrente da Aracruz Celulose de um “mau padrão” para o lugar de uma ameaça ao direito das comunidades quilombolas em dispor de seu território. O Relatório final da pesquisa da FASE/KOINONIA sublinha esta transformação a partir do conflito, que consideraram um “avanço” e uma forma de “resistência” política, no cenário do Sapê do Norte pois “o conflito deflagrado por parte dessas comunidades em torno do direito de uso dos resíduos do corte de eucalipto para a produção de carvão em seus fornos domésticos. *Uma articulação entre diferentes comunidades permitiu que um conflito pontual se transformasse em uma conquista coletiva*” (KOINONIA, 2005: 11. Grifei).

O “direito de uso dos resíduos do corte de eucalipto” nos “fornos domésticos” se tornou uma das narrativas fundamentais para aglutinar os pleitos por direitos no Sapê do Norte e uma forma de falar em um agente coletivo. Ela conduziu à alguns esforços dos quilombolas em construir fronteiras mais nítidas entre os diferentes atores e cenários de trabalhadores do carvão, ao estimular a presença de outros agentes nos contornos do conflito que ganhava nome, rosto, história e local.

É o conflito em torno do carvão que nos permite visualizar os diferentes narradores sobre o dano e que moldaram suas ações a partir de agenciamentos específicos ligados tanto à ação política, quanto aquelas ligadas às identificações institucionais. O cenário do conflito pelo acesso ao resíduo da madeira posicionou aos agentes diferentes estratégias de territorialização e multiplicação das diferentes identificações. O conflito se converteu em um espaço de aproximação e distanciamento fundamental no desdobramento dos posicionamentos quilombolas no Sapê do Norte, o que reforçou alguns agentes e enfraqueceu outros.

É neste movimento de singularização dos agentes, que se produzem as condições para novas relações de permanência no Sapê do Norte daqueles grupos que ainda mantinham a relação de conflito como uma forma de negociar sua territorialidade. A identificação como “pobre” e “trabalhador” se mantém no uso público das argumentações em torno dos direitos, mas agora com menor

ênfase que os usos dos termos quilombolas cuja segurança nos territórios lhes garantiria a reprodução social e cultural, como circulou nas reuniões da Coordenação Quilombola.

A análise de documentos relativos à organização da força de trabalho no Sapê do Norte mostra que as práticas de assistencialismo traziam em seu argumento categorias de identificação que migram da identidade genérica “trabalhador” para outras que se adequam à cenários racializados e étnicos. Em um projeto intitulado “Carvoeiro cidadão” de 1998, os membros da FASE já apresentavam sua preocupação com os limites identitários dos grupos localizados no interior do municípios de São Mateus e Conceição da Barra. A linguagem econômica recobre esta preocupação onde

A viabilidade econômica deste projeto mais do que justifica a hipótese de que é possível desenvolver a produção de carvão vegetal sem a precariedade do trabalho comumente verificada e ainda de forma administrativamente eficiente. *Inclusive porque uma grande dificuldade enfrentada nessa atividade diz respeito aos limites organizacionais e administrativos das firmas atuantes nesse ramo* (FASE, 1998: 2. Grifei).

O projeto teve algum sucesso que foi apropriado rapidamente pelos atravessadores urbanos que estabeleceram outros acordos e passaram a empregar os quilombolas como terceirizados. Antes disto a preocupação da FASE era justificar a “localização” do projeto em Conceição da Barra primeiro devido a “ordem econômica, [pelo] fato de o município abrigar um grande número de *trabalhadores desempregados, especializados na produção de carvão vegetal* [mas também o fato de que] Conceição da Barra está próximo da fonte de matéria-prima, fator determinante para definir a localização desse tipo de atividade.” (FASE, 1998. Grifei). A falar em termos econômicos, o projeto já traz a inscrição de um agente coletivo os “trabalhadores desempregados, especializados na produção de carvão vegetal”. Esta categoria é forjada em uma perspectiva compartilhada por outras agências de governo e compõem a segunda “justificativa” para o projeto muito mais adequado à organização do conflito que se desenhava no Sapê do Norte.

O segundo, é o fato de que, neste município, se constituiu um Laboratório Social responsável pela gestão e implementação de políticas públicas especificamente voltadas para os trabalhadores das carvoarias locais. Compõem o Laboratório secretarias municipais de Conceição da Barra (Ação Social, Meio Ambiente e Agricultura, Saúde e Educação), EMATER, Pastoral Social da Diocese local, Comissão Pastoral da Terra, um vereador representante da Câmara Municipal, além da própria FASE, coordenadora do Laboratório (FASE, 1998).

Quando o conflito pela “coleta dos resíduos” se transforma em uma “forma de ocupar antigos sítios familiares”, mas também identificar um grupo específico como uma coletividade, ou seja, em uma forma de objetivação da relação dos quilombolas com seu território e, portanto uma forma de territorialização com base nos direitos étnicos, alguns destes atores saem de cena e outros mudam seus discursos.

A Prefeitura de Conceição da Barra, por meio da intervenção pessoal do prefeito, fez a mediação com a Aracruz Celulose para que os carvoeiros continuem a apanhar o facho. A FASE parte para a interiorização, ruralização e definição do conflito como uma oposição entre o “capitalismo” e os “camponeses sustentáveis”, pela polarização de atores e cenários. No entanto, a compreensão dos quilombolas sobre este processo demonstra a composição de uma conjuntura complexa. Fernando Santos, morador do quilombo do Linharinho e na época um dos mediadores dos acordos entre empresa e carvoeiros, narrou os eventos que levaram a diferentes interpretações sobre o dano.

Segundo ele quem “começou com esse negócio de carvão aqui foi Márcio Espinassé [anos 1990].”⁷³ Para Fernando ele era o Manda-Chuva na região e começou a fazer carvão lá no Paraíso [quilombo às margens da BR101, em Conceição da Barra] com “uns cento e poucos fornos.”⁷⁴ A concorrência aumentou com a chegada de outro empreiteiro que os “ensinou a “mexer” com o carvão. É preciso compreender a mobilização destes trabalhadores a partir da rede constituída anteriormente com base na relação entre as comunidades. Neste caso, o “pessoal de Linharinho” conhecia o “pessoal do Paraíso”, e emprestava prestígio de algumas pessoas para o ingresso de novos grupos de trabalhadores. “O irmão de Domingos dos Santos, veio aqui e disse que a gente podia entrar na área que tinha comprador certo para o carvão.” Autoridade entre autoridades, o segundo empreiteiro do Sr. Mário foi “apresentado aqui como a segunda pessoa de Mário Espinassé. Então, o pessoal começou vendendo lenha e depois pegou a moda de fazer o carvão, lá no Paraíso primeiro. Antes disso a empresa passava a madeira direito para Mário Espinassé” que monopolizava o recebimento da lenha e o agenciamento para a produção de carvão.

Trabalhadores insatisfeitos com tal monopólio ocuparam por conta própria um talhão de madeira em Linhares.⁷⁵ Ao buscar contornar estas situações de ocupações das plantações, a empresa propõe um projeto social de constituição de viveiros nos terrenos dos quilombolas. “Aí a Aracruz chamou a gente para fazer uma visita nos viveiros de mudas [de eucalipto] na Bahia. Mas nós não

⁷³ Para Ferreira (2002). “relatos orais afirmam que a chegada do eucalipto no Extremo Norte do Espírito Santo é datada das décadas de 1950 e 1960, com os objetivos de exportação de cavacos e produção de carvão para siderurgia, através das pioneiras OURO VERDE e ACESITA, que passaram a empregar mão-de-obra local”.

⁷⁴ Segundo o IBGE, em Conceição da Barra haviam em 1970, 1975, 1980 e 1985, dois, cinco e seis estabelecimentos que produziam carvão com espécies nativas, respectivamente. Para o mesmo período, apenas em 1985, há o registro de quatro estabelecimentos que produziam carvão vegetal a partir de madeira “plantada”. De 1970 a 1985, a produção de carvão com plantas “nativas” subiu de 62 para 3.573 toneladas, enquanto o ano de 1985 registra 19.342 toneladas de carvão feitos a partir de árvores “plantadas”.

⁷⁵ Após várias ameaças de prisão e confrontos pessoais entre quilombolas e a segurança privada da Aracruz Celulose, houve uma grande operação do Batalhão de Missões Especiais da Polícia Militar para prender os trabalhadores que retiravam madeira no Córrego Farias, no município de Linhares, a cerca de 100Km de Conceição da Barra. Os Funcionários da VISEL, que fazia a segurança dos eucaliptais, reclamavam da “violência” dos quilombolas, enquanto os quilombolas reclamavam das condições de emprego e renda para entrar nas plantações.

gostamos do projeto porque lá era um viveiro coletivo e aqui somos comunidades afastadas uma das outras.”⁷⁶ Embora os trabalhadores dissessem que o carvão dava mais lucro, a empresa argumentava que a atividade iria trazer uma grande transformação pois “você pode observar que antes as comunidades ficavam quinze dias na área, sem mexer com o carvão, e quinze dias podiam fazer outra coisa. Mas, com a vinda dos fornos para as comunidades, agora teríamos que ficar no forno. Foi um fracasso porque paramos até as atividades nos pedacinhos de roça.”

A presença de outros agentes políticos como a Prefeitura de Conceição da Barra altera a correlação de forças entre os quilombolas e a empresa pois “a empresa precisava de uma entidade para passar o facho para as comunidades, pois ela não passava diretamente para as comunidades e precisava de um representante.” Como na época não havia a personalidade jurídica associação, “tivemos que levar o prefeito lá e fazer esta parceria para assumir as comunidades daqui para poder pegar os mapas dos talhões na empresa e colocar um técnico para nos auxiliar por uns sete ou oito meses até que formássemos uma associação. Quando formamos esta associação quilombola a empresa não aceitou.”⁷⁷

Domingos dos Santos e seu irmão recusaram uma associação que não tivesse como rótulo a identidade étnica dos quilombolas e Fernando afirma que, como havia uma crise de produção em face da seca daquele ano, e “o pessoal já estava neste processo e estavam gostando porque estavam ganhando um dinheirinho” eles fundaram uma associação sem o “nome quilombola.”⁷⁸

Fernando afirma que

“na época éramos em 88 associados e trabalhávamos o mês todo até enjoar porque não parávamos. Até que o pessoal [empresa] começou a dizer que iam reduzir o facho. Eles sugeriram que ficássemos quinze dias nas roças, mas neste período o número de associados aumentou de 180, 300 e agora mais de 500. No contrato que a Aracruz fez, a associação poderia cortar 850 hectares por mês, o que dava de dois a cinco hectares por associado [os coordenadores tinham uma cota a mais].

⁷⁶ Segundo Ferreira (2002), “o complexo celulósico estrutura toda uma cadeia produtiva, que atinge da agroindústria às carvoarias, dos grandes acionistas aos carvoeiros que são contratados pelo gato como mão-de-obra barata, estabelecendo-se novas relações sociais na esfera produtiva, vivenciadas também pelo morador local, proprietário de terra ou não.”

⁷⁷ Segundo relatos dos quilombolas, a recusa da Aracruz Celulose se devia a aceitar convênios com uma associação que trouxesse o nome “quilombola”, por ela temer, segundo pensamento corrente entre os associados, ligar seu nome às lutas pela terra, ou mesmo reconhece-los como sujeitos de direito presentes no Sapê do Norte.

⁷⁸ As condições ambientais como a seca, a falta de terras e financiamentos para o plantio são os argumentos mais usados pelos quilombolas para justificar o seu trabalho nas carvoarias. Há também um grupo de quilombolas que reivindica uma relação trabalhista com a empresa, fruto de contratos realizados em anos anteriores como empregados de empreiteiras. Neste sentido, para muitos o conflito adquire uma face trabalhista, mediante a quebra de contratos e o não cumprimento de acordos tácitos narrados pelos antigos quando estes venderam suas terras para a empresa.

Com a diminuição do diâmetro do facho, o aumento do número de associados, e os talhões ficando cada vez mais longe como na Bahia, ficou mais difícil e as comunidades não foram mais” (Entrevista do autor com Fernando dos Santos, Linharinho, 2010).

A junção entre os saberes administrativos relativos à distribuição de talhões aos associados e o saber técnico sobre a organização produtiva de parte da produção do eucalipto, os posicionou de forma crítica em relação ao governo que a empresa exercia, o que remodelou as fronteiras do seu pertencimento.

Neste meio tempo a empresa mudou o cabeçote das máquinas para ter maior aproveitamento das pontas e hoje tem madeira que ela aproveita tudo. Tem a madeira que só ficam as folhas! Como as comunidades estavam comprometidas só com o facho e não mais com as roças e viram que passaram a ganhar dois e não mais dez, eles disseram: ‘ah, não! não tem jeito, o que eu vou fazer é cortar!’ (Idem).

Acusações de apropriação “livre” da madeira surgem em vários lugares e a empresa perde o controle sobre a administração do resíduo e dos trabalhadores associados. As acusações se voltam para uma nova configuração da atividade fabril. Associados e não associados se encontram em talhões e entram em conflito pelo resíduo. “Eles iam lá e invadiam, além de pegar um monte de cara de São Mateus para pegar também, o que deixava as comunidades programadas para pegar naquele dia sem a madeira. A empresa dizia que a área era dela, mas o facho era da comunidade” (Idem).

Uma nova conjuntura alterou a correlação de forças entre empresa, quilombolas e associados, pois a promotoria de Conceição da Barra interveio com o argumento que a “área é para todos e um sozinho tem que saber dividir o pão”. Segundo Fernando, o promotor chamou todos para conversar, “nós e eles, e disse, ‘se não vai me ouvir, eu vou tomar minhas medidas’”. As medidas foram o aprisionamento dos trabalhadores “ilegais” nos talhões. O promotor fazia inspeções *in loco* e perguntava “cadê seu mapa? De quem é essa área?” Aquele que era clandestino, ele levava. A área ainda não estava liberada e eles entraram assim mesmo. [...] Nós não entramos em outras áreas. Como eles [empresa] pediram para sair e eles não saíram, foi a polícia quem teve que tirá-los.” (Idem)

Para Fernando, assim como para outros que entrevistei, o facho é o meio caminho até o território. Uma forma de manter-se próximos o bastante para auferir lucros com a atividade da empresa e distante o suficiente para produzir mediações com ela, mediante a acusação que a terra está pobre, que há seca e que as comunidade não tem outra alternativa econômica mediante a perda de seus territórios. Mesmo assim, Fernando vê limites nesta mediação pois

alguns temas a empresa não quer nem tratar em detalhe. Por exemplo, a terra. Eles falam: “oh, isso é um processo jurídico e nós estamos aguardando. Nós estamos em outra área. Nosso trabalho é social! Aquelas associações que querem um trabalho social, nós estamos aqui. Agora, sobre direito e território, isso está na justiça.

O que a justiça decidir nós estamos prontos para fazer. Nós aqui não decidimos nada. Isso tem que ser lá em cima (Idem).

A Justiça é percebida como algo muito distante do plano cotidiano dos quilombolas, seja porque eventos anteriores mostraram que o espaço onde ela é produzida é muito distante do plano local, seja porque os instrumentos de controle podem ser produzidos nas suas margens como ocorre mediante a intervenção de outros agentes melhor posicionados. Fernando avalia isto ao considerar os espaços intersticiais onde outras forças atuam. Para ele

O que eles pedem é que as comunidades façam projetos e encaminhem. A Bernadete Lopes [FCP], por exemplo, ela nunca sentava com as comunidades. Ela chegava aqui, reunia com um grupo pequeno da associação, ia ali para o pesque-pague – porque ela gostava de comer um peixe. Ela já vinha com a meta dela pronta de lá como tinha que fazer o acordo [reunião com a Aracruz Celulose]. Reunia com um grupo pequeno, resolvia os problemas por cima e não se reunia com as comunidades. Eu não sei o que eles decidiam por lá. Faziam os acordos por lá e os problemas ficavam nas comunidades! (Entrevista com Fernando Santos, Linharinho, 2010).

Embora já houvesse produção de carvão antes dos anos 1980 no Sapê do Norte, a grande oferta de resíduos da produção de eucalipto, especialmente a partir daquela década, fez com que houvesse a associação mais relevante entre a memória das comunidades quilombolas e a presença da Aracruz Celulose como principal agente responsável pela transformação nas condições sociais da reprodução camponesa.

As memórias dos quilombolas contrastaram a produção de carvão com mata nativa que envolvia seu trabalho em empreiteiras da empresa com outras formas de pertencimento. O carvão feito com resíduos de plantações de eucalipto sugeria a produção de outro sujeito. Os usos do jargão assistencialista do trabalhador sazonal, desempregado, migrante corrente nas narrativas cebistas para objetivar o favelado expulso de suas terras cedem lugar à uma identificação baseada na construção do “lugar”, das “raízes” e com o “direito” da nova matriz étnica.

O emprego na derrubada da “mata nativa” não representou a expulsão dos quilombolas de suas propriedades, mas seu emprego sazonal na derrubada da Mata Atlântica com artefatos próprios, como os machados sempre relatados nas entrevistas, ou posteriormente, em empreitadas terceirizadas com motosserras. Já o segundo processo envolve a expropriação fundiária das terras ocupadas pelos quilombolas, além de não garantir a empregabilidade senão de forma marginal, nas carvoarias. A diferença entre estes dois processos é fundamental para compreendermos as transformações nos pleitos pela garantia das posses, bem como a organização das identificações coletivas e as condições de mobilização política na região. Observa-se que a própria construção dos significados da territo-

rialização passa a depender desta relação – reconstruída pelo trabalho da memória -, com a alteração nos regimes de trabalho, reprodução social e ocupação das terras.

Estes significados da territorialização são compartilhados entre diferentes agentes e constituem arena de disputas e produção de significados sobre o valor das pessoas e sua posição social. Em uma observação bastante aguçada um quilombola de Conceição da Barra me descreveu a inserção econômica deles na economia local. Ele afirma que as pessoas não querem viver de Cesta Básica do governo, mas ter autonomia. Ele sugere, pelos seus cálculos, que o carvão produzido pelos quilombolas move a economia do município, pois gera receita, prestações nas lojas e fluxo de caixa no comércio da cidade. Sua observação provavelmente também foi observada pelos administradores da cidade que relacionaram a assunção do capital econômico à oportunidade de transferência de capital político em forma de votos.

Uma destas alianças foi definida com a prefeitura de Conceição da Barra e ajudou garantir a eleição do sucessor do prefeito. Morador do quilombo de São Domingos, Altiane desenha o tipo de relação que havia entre quilombolas e a organização do facho em seus primeiros tempos.

Era uma relação muito boa. O prefeito ia na área, ele conversava com a gente, falava com a comunidade que era para deixar só as pessoas quilombolas no resíduo. Quando ele chegava lá e encontrava as pessoas brancas, uns alemães tirando madeira, ele falava: ‘vocês já deixaram os brancos tomarem conta? Não é assim!’ O prefeito orientava a comunidade. Mas o presidente [da APAL-CB] nunca via problema em colocar as pessoas que não fazem parte das comunidades na comunidade tirando resíduo. Ele nunca deixou de fazer isso. Eu já cansei de brigar por esse direito, nunca tirar o direito do povo. Tinha um pessoal da zona urbana tirando resíduo, sendo que o pessoal que precisava da zona rural, das comunidades não estavam. Hoje tá cheio de pessoal da cidade lá, tirando esses resíduos por parte deles. Eu culpo o presidente, porque ele que tinha que tomar a frente disso aí. Mas a relação com o prefeito nessa época, eu falo que nessa parte foi um dos melhores prefeitos, porque foi um cara que ajudou a brigar. Ele falou: “eu quero resíduo para as comunidades, porque as comunidades não têm nada”. O outro prefeito, o Manuel Pé de Boi, chegou e falou que tinha que acabar com o resíduo. Então, não olhou pelo lado da comunidade, porque acabar a comunidade ia viver de quê? (Altiane entrevistado por Bianca, São Domingos, fevereiro de 2011).

A Prefeitura de Conceição da Barra é vista pelos quilombolas como um lugar por meio dos quais eles sempre interagem. Com a maioria da população rural, as ações da municipalidade se confundem com as outras agências que desenvolvem projetos somente no campo como o Instituto Capixaba de Pesquisa Rural (INCAPER). Com a produção de carvão não foi diferente. Altiane é um dos quilombolas que escapou às formas de organização impostas pela Aracruz Celulose para a organização da coleta dos resíduos. Logo após a intervenção da Prefeitura os quilombolas foram divididos em “equipes”, que eram uniformizadas segundo sua “comunidade”. Quem fosse pego - pelos associados ou pela guarda da empresa -, em área não especificada pelos mapas de talhões de euca-

lipto, recebia uma sanção do presidente da APAL-CB, o que alimentou uma série de pequenas desavenças entre comunidades distintas. Daí a um conflito de maiores proporções foi um passo.

Como vimos, a Aracruz Celulose desenvolveu uma máquina que cortava o eucalipto com maior precisão, o que deixava apenas pequenos gravetos que não eram aproveitados para carvão pelos trabalhadores. O resultado imediato foi que apenas aqueles “associados” tiveram acesso aos talhões remanescentes, classificados como “projeto social” para estes, enquanto os “desorganizados”, como se referiu uma vez um dos presidentes da APAL-CB, passaram a entrar “sem autorização” para retirar mais madeira não autorizada. O trabalho reinscrevia novamente processos de visão e di-visão do mundo social.

6.8. Conflitos, acordos e a produção de identidades

Dois eventos muito marcantes para os trabalhadores/quilombolas marcaram este momento de ruptura com a lógica tutelar da Aracruz Celulose e das prefeituras. Um deles foi a prisão de 80 pessoas em Linhares em 2007. Este evento produziu conflitos nos agenciamentos das identidades quilombolas no Sapê do Norte. A Aracruz Celulose se negou desde o início, do que ela chamou de “projeto social”, a criar qualquer vínculo institucional com grupos que se definissem como “associações quilombolas”, mas isto não imobilizou parte dos quilombolas que criaram a APAL-CB e passaram a mediar as relações de trabalho. Também não imobilizou a empresa e os agentes de Estado em repor novas classificações aos eventos e aos sujeitos.

A recusa em aceitar o substantivo quilombola, bem como a denúncia das condições de trabalho não remunerado que envolvia o facho, foram denunciadas publicamente pela vertente que defendia os direitos territoriais quilombola, como a Comissão Quilombola do Sapê do Norte e a CONAQ. A Delegacia Regional do Trabalho, com a mediação da Fundação Cultural Palmares, a interviram na organização do conflito, e buscaram acomodar os interesses em jogo. A decisão final por um “acordo” entre os “trabalhadores e a empresa” foi definida por um evento crítico naquele momento. Em março de 2007 “450 negras e negros de diversas comunidades quilombolas do território Sapê do Norte no Espírito Santo ocuparam uma área em São Domingos de Itauninhas, no município de São Mateus, paralisando todas as atividades de corte e transporte de madeiras de eucaliptos da Aracruz Celulose, por 4 dias e 3 noites, em mais 547 hectares (...) deixando de produzir e de ser transportados cinco mil m³ de madeiras por dia.” (Rede Alerta Contra do Deserto Verde, 25/3/2007).

Este evento levou à medidas urgentes e a intervenção do Ministério da Cultura, via Fundação Cultural Palmares. O conflito havia sido construído a partir do ponto de vista da agência dos quilombolas, o que justificou a presença da FCP. No entanto, veremos o estabelecimento de um cenário complexo de identificações e reorganização da construção dos agentes envolvidos. Entre 10 de abril de 2007 e 21 de junho do mesmo ano, quatro audiências foram realizadas para redefinir os assuntos relativos ao facho. Acompanhei os comentários de diferentes atores quilombolas envolvidos neste evento e tive acesso às atas destas reuniões que passo a sumarizar para compreender a agência dos quilombolas, da DRT e da FCP na organização do conflito.

Rosane Muniz, uma advogada de Vitória que havia prestado serviços de consultoria ao Projeto de Extensão do Ministério da Justiça Balcão de Direitos, havia alertado muitas vezes os quilombolas que sua atuação no facho poderia configurar uma violação das leis trabalhistas tendo em vista que eles não tinham qualquer contrato de trabalho, não havia recolhimento de impostos, não havia pagamento por horas extras, não havia contrato sobre terceirização da atividade e não havia segurança com relação à manutenção dos postos de serviço. Além disso, a advogada mostrou que o trabalho infantil podia ser observado em várias situações, o que violava outras situações nas quais os pais poderiam ser implicados judicialmente.

A CONAQ sugeriu uma ação trabalhista que tornasse aquela situação favorável aos quilombolas, ao passo que denunciava o descaso do poder público, bem como a relação classificada então como “semi-escrava”, vistas nas mediações sindicais da década de 1980. Rosane e alguns representantes da Comissão Quilombola passaram a estudar uma ação na Justiça do Trabalho, chegando a redigir a ação e marcar a data de sua apresentação à Delegacia do Trabalho em Vitória.

A ocupação dos talhões pelos quilombolas era uma resposta ao ano de 2006, repleto de incursões da empresa de vigilância da Aracruz Celulose e da ação direta do poder público. Nos primeiros meses de 2006, o Instituto de Desenvolvimento Florestal e a Polícia Ambiental multou os quilombolas que tinham fornos alegando que eles poluíam o meio ambiente e não estavam licenciados. Várias multas foram aplicadas com valores distintos dependendo do tamanho das baterias de fornos dos quilombolas. Na época levantamos valores entre R\$300,00 até R\$3.000,00 de multas diárias. Os quilombolas alegaram perseguição política pois os outros fornos “particulares” da região não eram multados e sequer tinham licença. Domingos Firmiano dos Santos mobilizou acusações contra o prefeito de Conceição da Barra que não garantiam apoio às dificuldades econômicas dos quilombolas como as administrações anteriores haviam feito com relação ao facho, como vimos acima. As multas se multiplicaram ao longo do ano e em uma entrevista concedida ao periódico vir-

tual Século Diário, Domingos transformou as ilegalidades em outro motivo mais contundente alegando que

A Fundação Palmares já declarou que isso não pode acontecer, o registro das terras quilombolas é coletivo e não individual como cobra a Polícia Ambiental e o Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal (IDAF), por isso, as carvoarias não necessitam de registro. A terra quilombola é ligada ao fator histórico, não pode ser tratada assim (entrevista de Domingos Firmiano dos Santos ao Século Diário, 05/09/2006).

A Fundação Cultural Palmares havia se mantido relativamente distante do Sapê do Norte até este momento em que os quilombolas tornaram públicas as denúncias, classificando-as de discriminação racial. O órgão se limitara até aquele momento a financiar dois estudos (Oliveira, 1998 e Oliveira, 2001) e em emitir a Certidão de Registro que reconhecia os quilombos na região segundo o seu “Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos”. Outro exemplo desta atuação é que em 2003 a Comissão Quilombola solicitou que a FCP aumentasse de sete para 39 comunidades quilombolas atendidas pela distribuição de Cestas Básicas no Sapê do Norte. As constantes denúncias da CONAQ não surtiram efeito sobre o órgão que se ocupava em financiar o Festival do Beiju, realizado anualmente nos quilombos da região e manter relações pessoais entre algumas lideranças. Mas, um evento violento, no entanto muda a atuação da FCP no Sapê do Norte.

Após várias ameaças de prisão e confrontos pessoais entre quilombolas e a segurança privada da Aracruz Celulose, houve uma grande operação do Batalhão de Missões Especiais da Polícia Militar para prender os “trabalhadores quilombolas” que retiravam madeira no Córrego Farias, no município de Linhares, a cerca de 100Km de Conceição da Barra. Os Funcionários da VISEL, que faziam a segurança dos eucaliptais, reclamavam da “violência” dos quilombolas, enquanto os quilombolas reclamavam das condições de emprego e renda para entrar nas plantações, o que mantinham as acusações acesas. Ouvi muitos relatos destes confrontos entre a VISEL e os homens que se recusavam a obedecer os seguranças da Aracruz Celulose. Fernando do Santos do quilombo de Linharinho e explica que a “área ainda não estava liberada e eles entraram assim mesmo. Porque a nossa associação é de Conceição da Barra e já tínhamos uma área liberada em Sooretama. Nós não entramos em outras áreas. Como eles [empresa] pediu para sair e eles não saíram, foi a polícia quem teve que tirá-los.” No dia 17 de julho de 2006 o BME prendeu 85 “trabalhadores rurais” atendendo uma ordem judicial que dava à Aracruz Celulose a reintegração das áreas que haviam sido “invadidas” pelos quilombolas.

Os quilombolas argumentavam que não invadiam aquele lugar, mas apenas retiravam o facho segundo acordo feito com a própria empresa. Como eles estavam fora da APAL-CB, a empresa não reconheceu nenhum vínculo e acionou a justiça. Dava-se início aqui a mudança de status

entre os quilombolas e a empresa. A classificação dos quilombos como criminosos alterou a organização dos grupos locais – e aproximou os associados da APAL-CB de fóruns de negociação por madeira junto à empresa e uma relativa complacência das ações policiais, distanciando-os dos quilombolas “desorganizados”, que eram os alvos das ações violentas da polícia. Em 2007 foram abertos 85 processos criminais no Fórum de Conceição da Barra com acusação de “roubo de madeira” para este último grupo. Em várias oportunidades, eles deveriam se apresentar no Fórum de Conceição da Barra para “instruir o processo”, o que causou o constrangimento público. Os quilombos voltaram às páginas dos jornais como ladrões, como ocorria nos periódicos no século XIX em São Mateus.

Havia entre estas lideranças “desorganizadas” a perspectiva que apenas “federalizando a questão quilombola” eles poderiam superar as dificuldades impostas pelas relações políticas e econômicas locais que não reconheciam os direitos quilombolas mas, pelo contrário, os viam como interessados em voltar a época da escravidão, mediante a adoção da identidade quilombola. Durante as prisões em Linhares, membros do movimento negro de Vitória acionaram a SEPPIR que por sua vez solicitou a FCP que enviasse alguém para mediar os conflitos.

A Sra. Bernadete Lopes - diretora de proteção do patrimônio Afro-brasileiro - e a sua assessoria jurídica passaram a atuar como mediadores entre empresa e quilombolas, o que desviou o curso da esfera jurídica - processar a empresa pelos contratos que violavam a legislação trabalhista – para a esfera do “acordo”, mas não em um processo jurídico. O tom da nova intervenção tutelar da FCP era acabar com o impasse na região de Córrego Farias, em Linhares, depois da federalização do caso. Segundo ela “Acreditamos que vamos ter um tratamento diferenciado na esfera federal. Como tem ocorrido no país inteiro. Quando vai para a Justiça Federal, ganhamos mais folego e uma negociação com mais vantagens para os Quilombolas”.⁷⁹ Mas, o discurso não foi o mesmo da prática.

6.8.1. Espaços de confronto e visibilidade

A partir de abril de 2007 a FCP passa a integrar uma comissão, coordenada pela Delegacia Regional do Trabalho no Estado do Espírito Santo e outras entidades públicas, e representantes quilombolas “para tratar do assunto relativo aos conflitos entre os trabalhadores na extração de lenha da comunidade quilombola dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus e a empresa Aracruz

⁷⁹ “Quilombolas querem federalização de processo sobre posse de terras no Norte do Estado”. 18/07/2006. Disponível em www.koinonia.com.br (Acesso em 20 de março de 2009).

Celulose.” (DRT, ata da primeira reunião. 2007).⁸⁰ Foram realizadas quatro sessões públicas onde o delegado da DRT mediou a “problemática dos quilombolas com a Aracruz Celulose [...] apesar de não ter esta função”. Segundo a ata, o “Sr. Tarciso Vargas completou dizendo que o senador Paulo Paim lhe fez um pedido para que essa reunião acontecesse na presente data e assim a DRT-ES se colocou à disposição.” (DRT, *idem*. 2007).

Escolhi este conjunto de documentos e os posicionamentos nele contidos pois, após a publicação dos Relatórios de Identificação de Linharinho e São Jorge, foi a primeira iniciativa do executivo capixaba em intervir na “problemática”. O conflito entre quilombos e Aracruz Celulose pela terra era visto publicamente como um assunto “federal”, como significado de “não vai se resolver”. O ingresso da Delegacia Regional do Trabalho prometia, na visão dos trabalhadores, conferir autoridade à situação que foi transformada em um “problema social”. Esta aera a via conhecida pelos grupos em embates anteriores na região.

Destaca-se também que eles garantiriam a confrontação pública com a empresa, uma das poucas oportunidades de pressioná-la. De sua parte a empresa esperava conduzir a discussão para longe do direito quilombola, mantendo a identidade do trabalhador prejudicado, sob controle. Havia a promessa de mudança na condução da produção desta verdade sobre quem eram os demandantes e qual o direito em tela. A este propósito, algumas vozes são elegidas como centrais e outras permanecem ocultadas, o que também compõem os cenários menos evidentes da reunião. As atas são um relato feito em terceira pessoa, mas as informações relatadas ali ajudam a compor o cenário que apresento sobre a agência dos quilombolas e suas formas de identificação em uma situações de mediação.

Após a apresentação do delegado do trabalho, o segundo a falar na reunião foi Domingos dos Santos, que expos o “impacto da Aracruz Celulose na sociedade descendente de quilombo”. Segundo seu relato “a comunidade ficou sem reação, houve muitas prisões e tentaram descaracterizar sua sociedade. Foi criada assim uma associação [Associação Afrocultural Benedito Meia Léguas] para defender os direitos dos quilombolas.” Esta Associação foi recusada pela Aracruz Celulose no primeiro contrato para a retirada do facho, pois, segundo ele, tratava-se de uma entidade quilombola que defende o direito à terra. Para ele isto levou as comunidades a ficarem “revoltadas pelo fato da empresa Aracruz Celulose ter decidido não mais deixar que os quilombolas fizessem proveito das

⁸⁰ Outros agentes do governo capixaba estavam presentes e o próprio INCRA, que já havia publicado os Relatórios de Identificação e Delimitação de São Jorge e Linharinho. A reunião os ajuda a “tomar pé” da situação, uma vez que a eles chegavam apenas os relatos das prisões. Não vou me ater a participação destes – também porque eles se mostrarão com o tempo apenas coadjuvantes do cenário montado -, mas restringir-me à relação entre FCP, DRT, Aracruz Celulose e os trabalhadores e Quilombolas.

pontas de galhos de eucalipto e que eles, quilombolas, estão defendendo os costumes de seus ancestrais e as famílias estão passando necessidades.” (DRT, 2007a).

Estavam presentes à esta reunião os quilombolas que conseguiram fazer um acordo com a empresa e concordaram com os termos da recusa da identificação quilombola para acessar os benefícios. Segundo Antônio Jorge, o presidente da APAL-CB naquele momento, “foi fundada uma outra associação para defender os direitos dos trabalhadores que fazem o aproveitamento das pontas de galhos” (idem). Outro associado argumentou que “eles estavam no limite final e que a comissão ali presente representava cerca de oitocentas famílias que dependem das pontas de galhos, e que ele não era contra a expansão da empresa, nem do aumento de seus lucros, mas indagou o motivo de uma empresa que possui milhões de hectares de terra, estar tirando o sustento de várias famílias” (idem). Para ele era necessário “sair da reunião com alguma solução e que em São Mateus várias famílias estão passando fome” (idem).

Sobre a relação com a empresa, outro quilombola não associado disse que “ultimamente a relação com a Aracruz está os amedrontando pois são vistos guardas com toucas ninja e armas pesadas circulando nas florestas de eucalipto para impedir que os quilombolas se aproveitem das pontas de galhos, e se encontram alguém com algum facão, tomam”. Ele argumentou na sessão que a “Aracruz joga vários litros de veneno nos córregos, e que a comunidade não tem água para beber. Além disso, quem planta próximo à empresa não consegue colher nada, devido a infestação de cupins.” Ainda do lado dos “não associados”, a sessão passa a ouvir Altiane que “falou que a Polícia Militar não acode os quilombolas, mas a Aracruz, através de agentes da empresa de vigilância VISEL que chegam armados e os chama de ladrões”. Altiane disse também que “possui vários processos por roubo de madeira, e constantemente são acuados pela PM e que a situação é grave.” Sob esta relação sempre denunciada entre PM e a empresa, o Sr. Valdemir Santos, outro não associado, completou dizendo que “a Aracruz Celulose banca a Polícia Ambiental da região, inclusive pagando marmitex para os policiais.”

As denúncias relacionaram os danos, as identidades e os responsáveis pela “descaracterização”, como disse Domingos. Há, neste momento o realinhamento das preocupações na fala da representante da FCP. A Sra. Bernadete Lopes, argumenta “que foram presos oitenta e quatro quilombolas e isso foi denunciado e nada foi feito.” Após ouvir os quilombolas ela disse que os policiais foram vistos “batendo no peito e dizendo que é o Estado, e atiravam com espingarda calibre doze. Vários quilombolas foram processados por roubo e foi acordado verbalmente com a Aracruz que, em caso de conflito era para a empresa evitar a truculência da PM, já que a manifestação em frente à empresa era pacífica [...] e os quilombolas não podem ser tratados como marginais e a for-

ma hostil como agem os policiais é inadequada e que tem esperança que essa situação seja resolvida” (Idem).

A SEPPIR se manifestou com a afirmação de Ivonete Carvalho, dizendo que a “reunião é importantíssima, mas que nada será resolvido no momento. Esse seria apenas o primeiro passo”. Para ela, que representava a Sub Comissão de Comunidades Tradicionais, “temos que achar uma solução em conjunto, com comprometimento dos governos federal, municipal e estadual, e a porta que está se abrindo aqui é um espaço estratégico e seria interessante ouvirmos a Aracruz Celulose, para consolidar passos importantes para resolver a questão”(Idem).

A reunião se converteu em um momento público de confronto entre os quilombolas interessados no facho – associados ou não -, e a empresa, interessada em deslocar o tema dos quilombos para os trabalhadores. As falas dos representantes dos Direitos Humanos apontaram as violações dos direitos à vida e à identidade quilombola, bem como reclamaram a tomada de posição do governo estadual com relação às terras devolutas repassadas à empresa em anos anteriores de forma ilegal. No entanto, chegou o momento que todos os quilombolas esperavam que era a fala do representante da empresa. A expectativa era de confrontar e retirar deste momento uma confissão, uma fala comprometedoras ou algo parecido a um compromisso público. Os quilombolas haviam chegado naquele ponto, agora queriam ouvir.

O Sr. Jessé Marques, representante da Aracruz Celulose, disse que conversou com as comunidades quilombolas várias vezes. Que a empresa reconhece quem reside na região e tem respeito e cordialidade para com essas pessoas. Que a proposta da empresa era tornar o território autossuficiente, independente da questão racial. Disse que a empresa tem conseguido conversar e buscar alternativas. Que existe um projeto onde a empresa injeta cem mil reais na criação de mudas de eucalipto e que conhece a falta de estrutura da comunidade quilombola. Que a empresa tem outras iniciativas como a reforma da casa de farinha de Linharinho e que a solução para os problemas vai passar pela mesma dificuldade que a comunidade indígena passou em 1998. Em relação às pontas de galhos, o Sr. Jessé Marques salientou que, o que está por traz disso é o aumento do preço da madeira para o aquecimento do ferro gusa e ainda o encarecimento do carvão vegetal proveniente de Minas Gerais, o que leva a uma corrida atrás dessa matriz energética no Espírito Santo. A matéria prima é escassa e quando o preço cair as pontas de galhos deixarão de ser atrativas para a comunidade (Idem).

Mais que uma explicação, o registro de seu relato reúne a prestação de contas sobre os benefícios decorrentes da boa vizinhança com ela ou, no caso dos indígenas, que já haviam até invadido a empresa, as consequências que os quilombolas já começavam a colher como as prisões e a vigilância sistemática de suas vidas. A este propósito ele volta a sublinhar que em relação

às denúncias relatadas nesta reunião, o Sr. Jessé Marques disse que não tem embaçamento e que a Aracruz não tem qualquer processo contra ela. Inclusive a informação de que a empresa usa 63% do território de Conceição da Barra para plantio

de eucalipto não procedia. Jessé mostrou dados relacionados à área de plantio e a área física ocupada pela empresa. Finalizou dizendo que a empresa participa de programas sociais como o Menor Aprendiz, e que inclusive atende às crianças da comunidade quilombola. Sobre o caso do envenenamento da água, disse que era inverdade, pois a empresa não responde a qualquer processo ambiental (Idem).

No registro da ata, os trabalhadores não ficaram satisfeitos com a explicação e os ânimos se exaltaram mais quando um dos técnicos da empresa, cujo nome não foi citado, afirmou que o fim das “pontas e galhos” era em decorrência da melhora na tecnologia da empresa. Entrevistei o delegado da DRT ao afirmar que “se não tiver um projeto a médio e longo prazo não se resolverá nada, e propôs ao Sr. Jessé Marques que considerasse a possibilidade de uma trégua no caso das pontas de galhos. Que seria elaborado um relatório desta reunião e levado até a empresa para que ela apreciasse, buscando uma saída pacífica” (DRT, 2007a).

Entre a primeira e a segunda reunião passaram-se 17 dias. Quando retornaram a mesa de negociações, já haviam acordos formados nos bastidores para os “projetos”, mas a teatralização do dano às comunidades quilombolas ganhou novo fôlego. A FCP, segundo me informaram os quilombolas, havia realizado uma reunião na empresa, sem que eles soubessem do conteúdo da mesma. A DRT enviou neste ínterim, o relatório da reunião para a Aracruz Celulose que, após avaliá-lo, concordou com o órgão na criação de um projeto batizado de “Pacto Intersetorial para o Desenvolvimento Sustentável da Região do Sapê do Norte-ES”. Tal projeto deveria agrupar todos os setores envolvidos com de maneira a tornar tão amplo quanto ineficaz suas decisões. Os quilombolas também tiveram acesso a uma proposta feita pela empresa, após ler o documento da DRT, cuja proposta principal era a garantia ao acesso a madeira por seis meses. A tônica desta segunda reunião foi este pacto, com destaque principal para a atuação da empresa em delinear quais caminhos, atores e diretrizes deveriam ser seguidas. Os quilombolas figuram agora como os que teriam que optar pelo pacto ou continuar na ilegalidade, construída, aceita e exposta publicamente pelo cenário montado na reunião na delegacia do trabalho. Vou apresentar algumas destas falas e acompanhar os argumentos que julgo relevantes.

A Comissão Quilombola do Sapê do Norte que esteve na reunião anterior, se reuniu em separado para analisar a proposta da empresa e inicialmente rejeitaram a proposta, ocasião em que o “Sr. Tarciso Vargas disse de sua preocupação sobre a situação da comunidade” (DRT, 2007b). Um dos quilombolas não associados, Antônio Jorge, disse que a proposta da Aracruz não melhoraria em nada, pois haviam outras pendências que não foram discutidas. Os representantes da empresa perguntam se “todos estavam cientes da proposta” pois alguns não estavam presentes na reunião anterior. O delegado do trabalho leu então a proposta e logo em seguida a Sra. Bernadete Lopes da Fundação Cultural Palmares falou que “tem conversado muito com a comunidade e propôs que a co-

missão quilombola reavaliasse sua decisão de rejeitar a proposta da Aracruz, pelo menos nesse primeiro momento, já que muitos estão passando dificuldades” (Idem).

Segundo os relatos dos participantes, os representantes dos quilombolas se reuniram e resolveram aceitar a proposta em decorrência do pedido da FCP, mas deixaram claro que era preciso avançar na discussão, principalmente em relação ao tempo dado pela empresa para extinguir o negócio do facho que era de seis meses. O delegado do trabalho argumentou que era preciso dividir as ações relativas ao “pacto” em três pontos: “a questão das pontas de galhos, a questão fundiária e o projeto de desenvolvimento sustentável da região, e em cima disso criar comissões com pessoas que tivessem disponibilidade para participar efetivamente”(Idem). Dividir o problema e criar comissões parecia ser a solução favorável para distinguir e seguir a diante.

A empresa argumenta que sobre a “questão fundiária” a “Aracruz Celulose não tem como intervir, pois é uma questão complexa, polêmica e que envolve vários órgãos federais, estaduais e municipais, ONG’s, membros da sociedade civil, etc.” O delegado do trabalho concorda e sugere que “é preciso separar as questões para melhor focar, e assim caminhar com mais rapidez e mais clareza todos esses pontos.” Este era o primeiro contato público entre a empresa e os órgão federais como o INCRA, encarregado direito no processo de identificação e delimitação dos territórios quilombolas. A este propósito, o Superintendente regional do INCRA se manifesta e diz que é “preciso debater sobre o assunto mesmo sendo uma questão delicada. O debate se torna necessário para uma melhor compreensão da questão” (Idem). As ONG’s não foram convidadas para a reunião, pois se tratava de um empecilho à mais ao acordo entre empresa e os quilombolas. Pelo contrário, um horizonte se desenhava com maior segurança.

Os quilombolas que ainda pensavam sobre a aceitação do acordo, onde abriram mão da ação judicial trabalhista que previa indenizações e multas pelo trabalho não pago na extração da madeira, voltaram a se manifestar. Segundo as informações da ata do segundo encontro, uma liderança quilombola argumenta que “os trabalhadores da comunidade estão a quarenta dias parados, sem poder trabalhar, suas contas estão vencendo e eles não têm como pagar suas dívidas” (Idem). A FCP sugere que a Aracruz Celulose pague estas dívidas, assim como repensasse o prazo estabelecido de seis meses para a retirada dos trabalhadores dos talhões de madeira. O representante da empresa argumentou que em relação a

dívida contraída pelos quilombolas (...) não sabe como se posicionar sobre esta questão, pois não sabe o montante relativo a esta dívida. Em relação à crise [ocupações de áreas indevidamente, prisões e processos na justiça], é página virada, e é bastante razoável que, à medida que o projeto [Pacto Intersetorial para o Desenvolvimento Sustentável da Região do Sapê do Norte-ES] for sendo implantado a

empresa poderá contribuir para a diminuição dos passivos das associações quilombolas. Que essa dívida não é só da Aracruz, mas de todos os envolvidos no processo, e disse querer saber do custo desta dívida, e que tudo isso é inerente ao debate com a empresa (Idem).

Entre a primeira e a segunda reunião, durante a conversa da Comissão Quilombola com os outros trabalhadores, um senhor se expressou dizendo que a “Aracruz era a galinha e nós, os pintinhos”. Todos ficaram consternados com a sua avaliação, mas ao recolocar as dívidas dos trabalhadores pela falta de lenha, a empresa contorna a dívida que os quilombolas queriam cobrar e ela recusava. Era mais fácil assumir o ônus financeiro de pequenas contas de energia. Faltava agora saber de quanto era esta dívida. Para isto não faltaram interessados.

A FCP se prontificou a calcular a dívida acumulada pelos quilombolas, mas os representantes da empresa disseram que deveriam fazê-lo “por um pessoal qualificado e dentro de uma metodologia científica”. Entre a apresentação das amenidades e pequenas provocações, o delegado da DRT argumenta que mesmo com as dificuldades da “máquina pública” ele vai se dedicar totalmente. As contas pareciam encerradas e os encaminhamentos acordados, quando a empresa se coloca mais à vontade nas engrenagens da “máquina” ao exclamar “que trabalhando com a 6ª Câmara [MPF Câmara de Minorias] ao invés do Ministério Público [estadual], estarão levando a questão para o lado étnico.” A FCP tranquiliza a empresa ao argumentar que “a comunidade não falou que as ações da Aracruz são racistas, apesar de muitos membros da comunidade entenderem como tal.” E a empresa sugere ainda que se incluam, na lista proposta de parceiros no projeto, o Ministério do Desenvolvimento Social “que tem mais recursos financeiros”. A segunda reunião é encerrada (Idem).

A terceira reunião proposta pela DRT manteve o título das reuniões que relacionava o nome da empresa e os quilombolas envolvidos em um “conflito”, mas colocou um objetivo mais pragmático: “traçar alguns planos para o projeto de desenvolvimento sustentável para a região norte do Espírito Santo, envolvendo comunidades quilombolas dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus.” (DRT, 2007c). Para isso, o coordenador fez um *check list* institucional onde cada órgão de governo expôs suas tarefas sem se comprometer com o que se discutia na mesa: criar um grupo de trabalho que fizesse chegar até os quilombolas, as políticas de Estado. Falou-se muito em “levantamento”, “diagnóstico”, “estudo” que poderiam ajudar a “compartilhar alguma experiência de trabalho relacionada ao assunto em questão”, mas de fato nenhum comprometimento foi firmado. Perguntou-se sobre a contribuição da Fundação Nacional de Saúde, da Universidade federal do Espírito Santo, INCRA, do Ministério da Pesca, mas as “ações” de cada um foram mínimas, nulas ou em nada relacionadas aos quilombolas. Na ata foi omitida a presença dos quilombolas que se-

gundo o delegado “já voltaram ao trabalho” apesar de “precisarem avançar em alguns pontos”. Ele se referia ao acordo com a Aracruz Celulose que havia prometido equipamentos de segurança para os trabalhadores.

A última reunião, realizada no dia 20 de junho de 2007, sublinhou-se a “questão quilombola”. As reuniões anteriores ajudaram a definir, pela via das atribuições do poder público e dos danos causados pelo monocultivo de eucalipto, um agente coletivo quilombola e o seu reconhecimento público por parte da Aracruz Celulose. Mas os quilombolas presentes na reunião queriam que fosse reconhecido não apenas os conflito, mas a “cultura quilombola”.

Segundo trecho da ata desta reunião “O Sr. Domingos Firmino, representante dos quilombolas, disse que não se pode tirar do projeto o foco na cultura quilombola, que é agrícola. Falou da necessidade de reforma da casa de farinha e da questão das moradias.” (DRT, 2007d). Domingos temia naquele momento perder o controle sobre o motivo de sua trajetória política no Sapê do Norte e nos círculos dos movimentos sociais no estado. Estavam à sua frente militantes do Partido dos Trabalhadores, que ele ajudou a fundar, mas que “estavam no governo”. Embutir a luta quilombola naquele fórum havia lhe custado associar a imagem dos quilombolas como agricultores àquela de criminosos. Sua reivindicação pelo “cultural” foi a tentativa de deixar a ideia que uma margem de significado relativa aos quilombos escapasse aos presentes e permanecesse incompleta e pudesse se insurgir no futuro. A sua reputação como liderança do movimento negro foi a um tempo necessária para ele e para a constituição das identidades quilombolas, mas colocada a prova nas reuniões pela instabilidade da centralidade da identidade quilombola, da qual se aproveitavam os agentes de governo e a empresa. Em visita a outros quilombos em busca de apoio e troca de experiências, com em sua visita a “comunidade de Rio das Rãs-BA”, ele mostrou-se preocupado com a “liberdade, o resgate cultural e a preservação”(Idem)

Este efeito indireto das identificações por parte do Estado – aferir os grupos que ao se definirem, conseguem criar representações suficientes para manter-se na dinâmica de representação política própria do Estado: mobilizar capitais, construir agências e agentes, incorporar a linguagem autorizada, ou seja, ingressar em um campo já predeterminado e do qual podem auferir benefícios e produzir sua própria presença, ao negociarem pequenas vitórias. O delegado do trabalho afirmou não ter interesse em estar à frente do grupos, mas suas ações e a maneira como se moveu nas reuniões – separar e dividir para escapar da “máquina pública” -, e “em Brasília”, ao conversar com senadores, representantes de ministérios, o colocou em outro patamar em relação aos agentes de Estado que não reconheciam os quilombolas, mas apenas camponeses, agricultores familiares e pesca-

dores. Ademais, sua trajetória no Partido dos Trabalhadores, o coloca em uma posição de retribuição em relação à acomodação institucional das posições de governo.

Uma vez que tais identidades não conseguiram penetrar nos espaços das políticas públicas do estado do Espírito Santo, aquela era uma chance de incluí-las. Em sua elaboração, já não era mais o “conflito” em cena, mas o seu interesse em aceitar o “desafio de trabalhar na mediação dos conflitos da comunidade quilombola do norte do estado com a Aracruz Celulose”. Uma vez que isso era inédito e os quilombos não eram tutelados, como indígenas, isto os colocava entre aqueles a serem atendidos como “trabalhadores” ou “trabalhadores rurais”, o que reforçava a trajetória das ações pelas quais a empresa buscava acomodar os conflitos.

A empresa havia criado um Departamento de Relações com as Comunidades, cujo expoente era o chamado “Programa Diálogo com Vizinhos”. A partir dos primeiros enfrentamentos com os Tupiniquim e Guarani na década de 1970, uma interface entre a empresa e aqueles que ela havia prejudicado foi para o centro das preocupações em garantir a legitimidade da monocultura. Mas, o monopólio da definição étnica, dos direitos dos povos indígenas e dos instrumentos de definição dos territórios eram da FUNAI e coube a empresa construir outros caminhos e “agentes” com os quais pudesse dialogar. O “Programa Diálogo com Vizinhos” tinha por objetivo “ouvir esses moradores, conhecer suas demandas, questionamentos e percepções e fornecer informações sobre os processos produtivos e as práticas sustentáveis da empresa”, relacionadas às suas reservas ambientais. O “programa” produzia não somente a imagem de uma natureza sustentável, mas que de fato tinha o efeito de produzir agentes e suas experiências sociais específicas etambém a mediação dos conflitos em torno da ocupação do monocultivo do eucalipto.⁸¹

O controle sobre esta definição dos contornos do conflito parecia garantido, dado o interesse “das partes” em “resolver o problema”, mas escapava ao menor movimento, ou melhor, da fala pública dos quilombolas. Dez dias antes, o delegado havia recebido uma correspondência da empresa em que ela afirmava “algumas condições para ter um maior controle da situação das pontas de galhos”. Os quilombolas reagiram rapidamente mantendo a morosidade em tomar uma decisão em relação ao “projeto sustentável” o que deixava um hiato aos dirigentes da Aracruz Celulose, difícil de completar. Uma destas estratégias foi questionar a empresa sobre os Equipamento de Proteção Individuais para trabalhar “na área”. Antônio Jorge, da APAL-CB, havia telefonado várias vezes a DRT “colocando algumas dificuldades a respeito das dívidas dos trabalhadores quilombolas

⁸¹ Não é meu objetivo discutir os arranjos empresariais e suas redes de legitimação internacional no mundo das *Commodities* que se refletem na criação de novas categorias como sustentabilidade e governança e que influem na organização dos conflitos, na definição das identificações dos sujeitos, bem como definem os desenhos da atuação das agências de governo. <http://www.aracruz.com.br/> (acessado em maio de 2009).

que vivem da coleta de pontas de galhos, sobre o tempo em que ficaram parados.” E o diretor da empresa encarregado das negociações disse que “A Aracruz ressarciria a APAL-CB desde que se fizesse um levantamento dos custos/gastos decorrentes desse período de paralisação. De acordo com o Sr.Tarciso Vargas, a Sra. Maria Bernadeth [sic], da Fundação Palmares, se prontificou a comparecer na DRT na sexta feira dia vinte e nove de junho, para tentar resolver a situação”(DRT, 2007). Ou seja, estavam em curso várias reuniões paralelas que buscaram acomodar os interesses: dos quilombolas associados ou não entre si, da FCP com a Aracruz Celulose e a DRT. As reuniões públicas começaram a figurar como cenário onde a dramatização destes atores e suas posições tinham outros objetivos, como acomodar os quadros petistas nos cargos regionais, mas ao mesmo tempo simular canais de escuta às pressões oriundas dos conflitos quilombolas. Mas outros movimentos dos quilombolas colocavam em risco os acordos desenhados aqui.

A presença da empresa nesta última reunião pareceu estratégica. Nestas ocasiões os quilombolas usavam o tempo e a fala para acusar publicamente a empresa, o que deslizava sua participação para fora do controle instituído. Neste dia, o Sr. Pedro Serafim, do quilombo de São Jorge, falou de sua preocupação com a má qualidade da água, pois os córregos estão contaminados pelo veneno proveniente das capinas químicas da Aracruz Celulose. Mas, a oportunidade dada aos funcionários da empresa foram aproveitadas pela desqualificação pública dos porta-vozes dos quilombolas e apontando um caminho economicamente satisfatório para os que se tornassem “parceiros”, como era praxe em outras ocasiões. Na ata do encontro, o gerente de Relações com a Comunidade da Aracruz Celulose, Jessé Marques, “parabenizou a elaboração do Pacto Intersetorial, disse que a empresa possui vinte menores aprendizes contratados” e, respondendo ao Sr. Pedro Serafim, disse que a contaminação da água não está comprovada e que “a empresa não responde a nenhum processo por crime ambiental”. Afinal, afirmou ele, estas acusações colocam fora de foco “que são propostas sociais de melhoria da qualidade de vida da comunidade quilombola.” (DRT, 2007d).

Após as rodadas de conversas, o gerente de Relações com a Comunidade da Aracruz Celulose, “reafirmou o interesse da empresa em participar do projeto, porém destacou que existem pessoas que extraem madeira em “área não autorizada”, inclusive promovendo conflitos “com a segurança patrimonial da empresa, e é inadmissível que fatos como esses ocorram.” Esta era uma das ações “ilegais” que trouxeram os agentes à cena e produziram sobre eles uma forma de controle. A autorização dos quilombolas para entrarem nos talhões de madeira para retirar “pontas e galhos” ou “resíduos”, que inicialmente aparecia como “projeto social”, ganhou novo perfil a partir da entrada “ilegal” de novos atores que, segundo os quilombolas “eram de fora das comunidades”(Idem). Embora a empresa pretendesse criar um território permitido à circulação dos trabalhadores e reuniões

como estas da DRT favorecessem esta imagem de legalidade, de fato as bordas do conflito permaneciam indomadas tanto pela empresa quanto pelos porta-vozes dos quilombolas e agentes do governo petista.

Uma análise sobre as identidades sociais deve, neste sentido ser completada pela posição político partidária dos agentes no campo político. Se olharmos do ponto de vista das identidades quilombolas, vemos embates sobre as identidades étnicas, a terra e o território. Mas, se olharmos para os agentes nas suas carreiras políticas, veremos cargos comissionados, tendências partidárias e posições que devem ser honradas pela abnegação, sacrifício e pela folha de serviços prestados ao partido. Esta perspectiva, embora não seja do meu interesse aqui, conforma a manutenção espacial do conflito definida por um centro de poder político partidário, baseado no apoio financeiro corporativo e uma margem, tão vasta quanto a capacidade daqueles agentes produzirem suas relações de poder. O tema dos quilombos como sujeitos à margem no processo de constituição da nação, mas que, de fato, estão no centro dos conflitos, ressurge no imaginário e nas práticas de governo da diferença.

6.8.2. Os marginais em um mundo à parte

Ao ler a ação judicial que incriminou os “quilombolas” por furto de madeira, percebi que a maioria era de moradores das periferias da cidade de São Mateus que haviam sido agenciados para trabalhar nos talhões, reivindicados como “territórios quilombolas”. Com extensões tão grandes de plantações – cerca de duzentos mil hectares e mais de quatro municípios do norte capixaba -, qualificar todos como quilombolas foi um argumento público estratégico para a empresa. Este lugar de vítima se tornou bastante confortável para a empresa que reivindicou mais e mais a força policial para defender as áreas que ocupava com eucalipto, bem como processar as associações e os quilombolas não “organizados” para atender os “projetos sociais” da empresa.

Ao mesmo tempo em que os quilombolas eram definidos no interior destas ações assistencialistas, outros que não se enquadravam nesta categoria foram sistematicamente vigiados e colocados na “ilegalidade” pelas ações de governança da empresa. A presença da empresa na mesa de negociações com agências como a delegacia regional do trabalho, a Fundação Cultural Palmares e a SEPPIR não produziram outro cenário local, mas terminaram por legitimar o seu espaço social no campo de agentes produtores das identificações quilombolas. Ou seja, a Aracruz Celulose, e depois a Fibría, passaram a fazer parte dos agentes por meio dos quais os quilombolas também eram apresentados publicamente como grupos sociais. A construção desta identificação é importante para observarmos como outros grupos se movimentarão a partir destas formas de reconhecimento.

O quilombo de São Domingos e Córrego de Santana tornaram-se alvos preferidos das ações policiais para busca e apreensão de materiais oriundos de furtos. Entre 2007 e 2009, pequenas incursões da Polícia Militar vistoriavam e interrogavam no campo os quilombolas destas localidades. No final de 2009, uma ação policial, considerada ilegal pelo Ministério Público, reuniu 130 policiais do Batalhão de Missões Especiais na prisão de 35 quilombolas. O MPF constatou que as ações não foram feitas dentro da legalidade pois não havia mandado de prisão, nem processo que justificasse o recolhimento à delegacia de São Mateus. Em seu parecer, o procurador federal pede indenização por danos morais coletivos e individuais e alega que “houve, [...] uso excessivo e inadequado de força e relação espúria com uma das partes interessadas, já que, antes da operação, o grupo de policiais utilizou como ‘base’ local próximo às instalações da Fíbria [ex-Aracruz Celulose], empresa supostamente beneficiária da ordem de busca e apreensão.”

O que ficou evidente nos anos que se seguiram foi o fato de parte dos quilombolas permanecerem longe de acordos pela extração dos resíduos de madeira, o que originou um grupo marginalizado dentro dos contratos da APAL-CB e a empresa. Enquanto isso, o “projeto social” junto aos associados da APAL-CB continuavam transcorrendo normalmente. As eleições dentro da associação ficaram bastante concorridas e o número de associados saltou de 100 para 500 famílias entre 2003 e 2007, bem superior às pretensões de representação da Comissão Quilombola.

A criação da APAL-CB (2003) é anterior a criação da Comissão Quilombola (2005). Os dois grupos estão em relação estreita, devido a participação de ambos na reivindicação pelos territórios, na produção de carvão e no tipo de mediação que produziram em relação à empresa. Enquanto a APAL-CB relaciona o “projeto” da empresa à uma forma de compensação momentânea até a decisão final sobre as terras quilombolas, o outro grupo, mantido à margem devido a sua atuação ilegal”, faz pressão pelo ingresso na extração do “resíduo” como forma de se apropriar dos resultados econômicos do que consideram seu território. Para estes a pressão sobre as decisões jurídicas está baseada na perspectiva que eles não roubaram, mas se apropriaram do resultado econômico de duas terras expropriadas.

Nas inúmeras reuniões do INCRA com os quilombolas, a ameaça das lideranças fora da APAL-CB, mas dentro da discussão sobre os territórios, leva este grupo a ameaçar os demais em suspender as Cestas Básicas e mesmo retirá-los dos limites do território pleiteado. Os associados da APAL-CB, por sua vez, se veem cada vez mais independentes financeiramente e poderosos em relação à sua representatividade diante da empresa, que os “chama para conversar” com regularidade. Está em curso a construção da sede da APAL-CB em Linharinho e eles contam com carros novos cedidos pela Secretaria de Ação Social do governo estadual para transportar os trabalhadores.

Todas estas insígnias da sua luta e a exibição do sucesso dela, os colocam fora do plano da reivindicação e da vitimização em relação ao pleito pelos territórios, o que organizou suas identificações em outros planos que não aqueles das agências de Estado como o INCRA ou a DRT, como vimos acima. Esse equilíbrio tenso apresenta outras nuances quando novos atores e projetos se apresentam. O “projeto social” da empresa envolve também a construção de outras identificações como a de Agente Ambiental, trabalhadores terceirizados nos viveiros e capina química das plantações, onde o agenciamento é feito em rede com os associados da APAL-CB. Mas, a empresa se via no papel de administradora de mão de obra sem nenhum vínculo trabalhista e isto se tornava uma ameaça eminente, como vimos acima.

Nestes intervalos, a Comissão Quilombola aproveitava para retomar sua agenda em torno dos territórios quilombolas, pela denúncia dos trabalhadores associados e da manipulação da empresa com pequenos regalos. Domingas Dealdina, a este propósito sempre se manifestou contrária ao negócio do facho. O pai, mesmo morando na cidade, era empregado por empreiteiros para “puxar facho” no campo, o que a colocava no coração da denúncia desta atividade. Ademais, sua experiência como pesquisadora quilombola a reposicionou no campo de forças locais, o que a autorizou para fazer a crítica à atividade.

Ela externava suas críticas nas reuniões, e chegou a publicar um manifesto em que interroga “será que essas famílias remanescentes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte estão passando por um momento de retrocesso em sua luta?” Sua resposta compara a produção da farinha, como tradicional dos quilombolas, com o carvão, algo exterior a eles. “Muitas famílias quilombolas começaram a fazer parte desse “universo a parte”[facho], começou com uma, duas, três quatro quando pensa que não, já tinha perdido as contas de quantas famílias já estavam neste universo, olha que o trabalho com o facho e carvão não é mole não, é trabalho pesado, árduo e perigoso, mas mesmo assim valia a pena pois o dinheirinho era certo. (Dealdina, 2009.)

O conflito em torno do direito de produção do carvão ia e voltava do direito ao território quilombola e trazia à cena a identificação mais contundente em torno dos direitos dos quilombolas. Enquanto formulavam o direito de acessar o facho sem intermediários, ou “liberado” como eles se referem, emergiu aí os sentidos de manter e recuperar os territórios das famílias. Muitos dos que se definem como “famílias” viviam da produção de carvão há muito tempo e passaram a justificar sua opção - vista agora pelas agências não como uma atividade de pobres sem perspectiva, mas como um tipo de degradação das condições econômicas e sociais dos quilombos -, como uma atividade esporádica e com data de começo e fim, tão logo as terras fossem devolvidas aos quilombolas. Sur-

giu nas reuniões da Comissão Quilombola e embates públicos, a imagem que o facho era um caminho intermediário, um mal necessário, para uma conquista maior.

Domingas era enfática a demonstrar a contradição do processo, quando sugere que

É claro que não estou falando de todas as famílias do Sapê, pois naquele momento tiveram várias famílias que resistiram a tentação do dinheiro fácil, de fazer carvão ou pegar apenas a madeira e preferiram não se misturar e nem tão pouco deixar de lutar pela terra pra lutar em prol do facho. Atitude que eu fiquei muita orgulhosa dessas famílias.

Pois é, mas no “universo a parte” a quantidade de famílias só ia aumentando cada vez mais, inclusive até famílias quilombolas que já estavam na cidade desempregadas, voltou pra roça pra trabalhar no facho junto com os demais familiares, e foi indo o caldo foi engrossando e mais gente chegando, quando a empresa se assusta os quilombolas estão em peso fazendo carvão e vendendo madeira (Idem).

Por outro lado, Altiane, morador do quilombo de São Domingos, fez uma análise sobre a relação entre o carvão e a vida nas comunidades. Ele havia sido alvo de ações judiciais e se considerava “marcado” pela perseguição da polícia. Distante da mesa de negociação pelo facho na DRT, para ele ele “o grande problema da empresa é isso: ela tinha que manter o resíduo, continuar mantendo o resíduo para as comunidades. Porque o resíduo é importante até resolver o problema das terras.” Ele resume que o trabalho nas carvoarias proporcionou alguma renda e evitou a continuidade do êxodo no campo. Para ele, “se não tem o resíduo para as comunidades, vamos viver de quê? O resíduo foi na época importante, hoje [2010] não. A grande importância hoje é a briga pelo nosso território. Essa é a briga que vais ser muito importante para nós” (Entrevista de Altiane à Bianca Blandino, São Domingos, 2010)

A “briga pelo território” reúne várias estratégias e posicionamentos muitas vezes destoantes com a representação central da agência política dos quilombolas. A perspectiva que a manutenção do conflito faz parte da correlação de forças, informa muitos posicionamentos dos quilombolas. Para muitos deles, envolvidos na defesa das terras que foram de seus antepassados, como Altiane, “o resíduo nessa época foi começado por uma briga da comunidade São Domingos. Brigamos pelo nosso direito! Se não hoje não tinha resíduo, não tinha ninguém nas comunidades. Quando começou o resíduo as comunidades começaram a recuperar todas as famílias dentro dela. Uns estavam empregados num canto, foram embora porque não tinha nada. A empresa brigava e colocava polícia em cima. Depois que o resíduo veio a gente começou a recuperar as comunidades. Isso aí foi uma importância muito grande (Idem).

Do outro lado da produção do conflito pelo carvão, vozes que criavam a imagem central dos quilombos, como Domingas, mantinham as críticas aos trabalhadores/carvoeiros, e almejava a “unificação da luta” como solução para as demandas sobre a terra. Afinal, na avaliação da Comissão

Quilombola do Sapê do Norte, o dano era igual para todos e deveria ser enfrentado coletivamente. Mas, haviam resistências e pontos de tensão que alimentaram a multiplicidade de identificações e tomadas de posição. Domingas se refere aos trabalhadores do facho como um “universo à parte” ou “universo paralelo” e, por outro lado, as “famílias quilombolas” como portadoras da virtuosidade quilombola, inscrita nas agências de Estado. Ao fazer isto, enuncia os conflitos que produziam as fronteiras e os grupos, mas, também reposiciona os agentes como vítimas do poder maior que representa a empresa. Para ela

A estratégia da empresa foi mais perversa do que eu podia imaginar, pois em 2001 fizemos um trabalho de pesquisa na região do Sapê [censo FASE/Koinonia, 2005], e a partir daí as famílias se auto identificam como quilombolas, começam a entender varias situações e acontecimentos e foram aos pouco se organizando e se envolvendo com o movimento quilombola e lutando pela reconquista da terra que era o ponto de partida principal do movimento quilombola (Idem).

O problema é, segundo ela a capacidade da empresa “desarticular, desmobilizar, fragilizando o movimento quilombola” pois “a empresa obriga as famílias a se associar na APAL-CB, pois só iria liberar o facho nas áreas que as máquinas estivesse cortando as madeiras. Primeiro pra quem fosse sócio, segundo pra quem não se envolvessem com a luta pela terra, terceiro pra quem usassem uniformes”. A denúncia dos esquemas de segmentação dos quilombolas corresponde à produção de segmentações também do lado dos quilombolas. Pois se cada “comunidade tinha uma cor de uniforme diferente, isso era pra que cada um ficasse na sua área e ninguém poderia entrar na área alheia, e se isso acontecesse sem duvida como aconteceu causaria muita confusão como aconteceu varias brigas de quilombolas por estarem na área de outra pessoa”. (Idem)

No plano prático, ela denunciou a territorialização com base na atividade fabril, sujeita ao governo da empresa e à regras sempre instáveis do mercado das *commodities*, quando ela, como representante da Comissão Quilombola e membro da CONAQ, imaginava a segmentação com base na autonomia produzida pelo direito étnico aos territórios quilombolas. Mas isto deve ser conquistado com a superação de uma situação onde as “famílias que ficaram viciadas nesse facho e não conseguem enxergar que há outras formas de ganhar um dinheiro extra” com a produção de farinha, beiju e artesanato. Para Domingas, é preciso

incentivar e despertar essas pessoas, mostrar para elas uma nova realidade e aí vamos ver de novo o Sapê do Norte forte e resistente como ele sempre foi [pois] o que faço hoje é por meus antepassados e descendentes, e é assim que espero de cada um que leia este texto... “Ira chegar um novo dia, um novo céu, uma nova terra e um novo mar, e neste dia os quilombolas oprimidos iram canta, na nova terra não terá corrente e vamos ser vistos como gente e todas nossas historias e raízes vão ser valorizadas e preservadas para ficar bem guardadas para nossos descendentes. Na nova terra vamos plantar e colher, vamos cantar e sorrir, vamos re-

zar e sambar e brincar , só não vamos jamais para ao facho voltar (Dealdina, 2009).

No Sapê do Norte, a identificação dos agentes combinou “trabalhadores”, “carvoeiros, e “quilombolas”, menos como uma imprecisão dos agentes do que a percepção das razões práticas que informavam cada uma das posições assumidas. Sem considerar isto uma contradição, descrevo-a como estratégias de interação definidas por espaços de objetivação das identificações em fronteiras sociais. Nisto é preciso incluir, como fiz, a agência das organizações de apoio aos quilombolas, visto que o compartilhamento de determinados conteúdos socialmente reconhecidos foi também o trabalho de di-visão do mundo social.

Os pesquisadores quilombolas tiveram um papel fundamental na produção deste confronto entre o direito quilombola e a manutenção das relações de conflito com base na produção de carvão. Primeiro porque incorporaram tais di-visões na produção de suas trajetórias como porta-vozes e biografias e segundo, porque criaram as condições para representar sua posição no campo político. Sua posição social adquirida por meio do investimento na devoção à causa, no desprendimento e abnegação os reposicionou no quadro dos conflitos, projetando-os em outras direções da administração dos conflitos. No caso de Domingas, sua trajetória combina a inserção como porta-voz dos quilombolas, mas também reatualiza a tradição de filiação ao Partido dos Trabalhadores, como campo de possibilidade de representação do negro, do trabalhador e, agora, do quilombola.

Por meio de identificações fronteiriças, mas que se recombina, os mesmos atores utilizam estratégias distintas para fazer valerem o que consideram “seus direitos”. Os conflitos “de classe” e os de “raça”, se mostram intercambiáveis em situações cujo controle da linguagem étnica do quilombo escapou, fazendo as reivindicações pelos direitos recuar para “espaços mais controlados” pelas razões práticas dos agentes - como parece ser o lugar do “trabalhador e pai de família” ou “povo oprimido”.

Mais que uma pesquisa, a agência dos pesquisadores quilombolas formou um currículo com as qualificações que os distinguiu dos demais agentes, colocando-os em outro plano da representação quilombola, um lugar “dentro” o suficiente para entender e traduzir os quilombolas “para fora” das fronteiras do Sapê do Norte, mas ao mesmo tempo “fora” o suficiente para manejar os instrumentos de governo “para dentro”, como as condição de possibilidade de uma ação administrativa junto aos quilombolas. Produzir socialmente o dano, neste sentido foi fundamental para recolocar os quilombolas no plano da di-visão social dos Movimentos Sociais e do Estado no Sapê do Norte.

Capítulo 7

É preciso ter consciência

7.1. Consciência, autodefinição e distinção

Este capítulo pretende tecer considerações finais sobre a etnografia e relacioná-las ao corpo teórico e analítico proposto neste trabalho. Trata-se de buscar correlações entre os diacríticos eleitos pelos quilombolas e perceber a posição dos porta-vozes na produção de sua agência, como eles ingressam no mundo político e como se mantêm, pela incorporação, mas também pela criação de novos capitais. Como jogadores, no sentido atribuído por Bourdieu - os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos (Bourdieu, 1996b)-, trata-se de não retirar do foco da análise as operações desenvolvidas na consolidação do campo social, de maneira que o jogo possa ser percebido como uma atividade que produz violência simbólica, mas também que valha a pena ser jogado.

Nesta etnografia, me interessei pelas formas de produzir o quilombo como parte do trabalho dos porta-vozes quilombolas. Tomei esta relação na análise das trajetórias daqueles que se identificam hoje como quilombolas, e descrevi vários planos históricos onde isto ocorreu. Após fazer isto, identifiquei as condições de possibilidade por meio das quais estes agentes produziram a identidade quilombola. Iniciei a análise com a descrição do Grupo de União e Consciência Negra pelo destaque que a raça e a consciência tiveram em suas condições de enunciação como agente político. Em seguida descrevi a transição do GRUCON para outras formas de identificação, pela descrição das categorias de pertencimento e produção de fronteiras étnicas. A Comissão Quilombola foi descrita como uma forma de reorganizar as memórias no ambiente rural mediante a definição de um grupo étnico, cuja autodefinição estava circunstanciada à reconstrução de seu pertencimento à terra. Esta não foi uma tarefa realizada de forma isolada, mas contou com várias situações de interação. O que definiu em minha análise a continuidade entre estas duas formas organizacionais foi a relação e a disposição no campo dos agentes. Ou seja, os processos de constituição destes agentes, suas lutas e diferenciação social, em seus processos de di-visão do mundo social é o que conferiam a relativa unidade de tais práticas.

Isto me revelou novas perspectivas sobre os agentes e suas condições sociais de enunciação de uma identidade quilombola para além das linhas divisantes da agência estatal. Mas ainda faltava pensar a multiplicidade de agentes no espaço e como eles produziam visões e di-visões no mundo

social de maneira que a emergência da identidade quilombola não fosse uma adequação jurídica, mas o resultado de lutas no campo social. Em segundo lugar, busquei descrever a relação entre as diferentes identidades e as conjunturas disponíveis aos agentes, razão pela qual notou-se a multiplicidade de vozes, narrativas e busca por posições sociais dispostos no campo seus os fluxos e as resistências.

Por último, interessou-me descrever os usos que os quilombolas fizeram daqueles saberes dispostos no processo de constituição de suas identidades. O trabalho dos porta-vozes pareceu bastante relevante nesta tarefa, pelos capitais empregados em definir as bordas das fronteiras dos quilombolas “para fora”, mas também “para dentro” do Sapê do Norte. A definição de um “nós” e o “eles” não se resume à categorização de um exterior e interior, mas a combinação contextual destas posições em conjunturas específicas. Um “parceiro” pode ter sua imagem construída de maneira que ele esteja mais “dentro” do que um vizinho que, ao se contrapor à identificação quilombola, se coloca tão “fora” como aqueles “não parceiros” responsabilizados pelo dano. A eleição da categoria social consciência, que opera como uma forma de identificar os quilombolas, mas também posicioná-los uns em relação aos outros na produção de uma identidade coletiva e pessoal, ocupa minhas conclusões finais neste trabalho.

Proponho analisar a consciência como uma categoria social empregada pelos quilombolas para externalizar suas diferenças sociais. Trata-se de estabelecer comparações e associações entre a proposta de Fredrik Barth na descrição da relação entre os diferentes processos de construção, manutenção e dissolução das fronteiras e as formas desiguais com que os agentes são posicionados no campo social, a partir da incorporação de disposições culturais. Interessa a comparação e a descrição da consciência como categoria social e os contextos nos quais ela emerge e se transforma.

Descrevo em primeiro lugar a ação social de um grupo que reivindicou os direitos dos negros na cidade de São Mateus e Conceição da Barra. Posteriormente, parte deste grupo identificou-se como quilombola e mediar o reconhecimento de seus territórios. Em seguida descrevo os sinais diacríticos produzidos por estes agentes como argumento socialmente válido. Descrevi os contextos de produção destes sinais e os espaços sociais nos quais eles foram produzidos, quanto os agentes e os capitais nele envolvidos. Avaliei como alguns sinais diacríticos permaneceram como as palavras de ordem destes agentes na objetivação do seu direito, ao considerarem as mudanças nos contextos em que eles se apresentavam.

Cheguei à definição sobre a consciência como sinal por meio do qual os agentes ingressam no plano da representação de sua identidade e de seu direito. Não estendi tais sinais à todos os quilombolas, mas apenas reconheci o processo de identificação daqueles que elaboram conteúdos culturais validados nos contextos de interação com as agências de Estado seja na demanda por direitos raciais, pela inclusão na Reforma Agrária e identificação quilombola. Isto se deve à formulação de Barth sobre o fato que “os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (Barth, 2005, p. 17). Identificadas como “diacríticas” elas são “diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (Barth, 2000, p. 32).

A consciência emergiu destas análises como um processo ao mesmo tempo de tomada de posição em relação ao espaço social do grupo e das fronteiras socialmente reconhecidas como próprias. A luta social dos agentes é o elemento de predição do campo, fruto do trabalho de reconhecimento dos critérios em jogo. Outra preocupação de minha descrição foi com relação ao tempo, as continuidades e rupturas em relação aos usos dados pelos agentes. Como descrever a unidade das organizações fundadas na raça e na etnicidade, separadas por 30 anos? Uma das respostas possíveis é não descrevê-las como um mesmo fenômeno estático que migra ao longo do tempo com os mesmos conteúdos e significados. Isto porque, como nos informa Barth, é na experiência cultural dos grupos sociais que repousa a produção e a reprodução das diferenças sociais. Em suas palavras “a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida (Barth, 2005, p. 16).

Ao transferir o foco dos conteúdos culturais para o que eles definem como suas experiências, considerei duas questões. Em primeiro lugar, que o tempo presente é modelado pelas memórias, pelos esquecimentos e pelos agenciamentos de determinados grupos que ocupam posições distintas no campo social dos quilombolas. Vários agentes compartilham o mesmo espaço social, mas apenas alguns desenvolveram a capacidade de reconhecer as diferenças dispostas neste campo e ver nelas as condições de possibilidade para a mobilização da identificação quilombola. O jogo, adquiriu significados compartilhados pelos jogadores cujo habitus incorporado os dispôs à ingressarem com seus capitais. Os quilombolas fazem menção à luta que combina investimento pessoal no espaço coletivo. Uma luta que pode mudar o nome, os rostos e as condições, mas sempre está presente em suas vidas. O Jogo é a produção desta biografia, predita pelo ingresso e manutenção na luta.

Em segundo lugar, que a experiência não remete ao plano da vida psíquica, subjetivamente sentida, mas de sua disposição em esquemas de conhecimento socialmente válidos e subjetivamente

compartilhados. Para Barth, “um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas se tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas” (Idem).

Os militantes do Movimento Negro da década de 1980 no Sapê do Norte, usaram sua trajetória hoje como emblema para modelar seu capital político em relação ao campo quilombola, mas também como base no campo político partidário do qual retiraram seus capitais políticos e culturais. É preciso incluir que no cenário descrito nesta etnografia, tais agentes eram formados por múltiplas identificações: sindicais, partidárias, de vizinhança, religiosas e regionais, o que os colocam em contextos bastante complexos de interação. Várias cisões ocorreram nestas inserções, repondo as diferenças por eles percebidas. Por exemplo, a narrativa mais contundente dos militante quilombolas é aquela das práticas da Igreja Católica que discriminaram a cultura religiosa negra como uma religião atrasada. A tomada de posição daqueles que se identificavam como negros e a centralidade de sua cultura, os levou a romperem com as instituições religiosas que propunham defender os negros.

O conjunto de agentes aqui analisados, tem sua experiência calcada na produção da consciência negra como parte da di-*vis*ão do trabalho social de representação política, reconhecida pelos agentes e pelos esquemas de ampliação da base de atuação no campo político-partidário. Em decorrência desta tomada de posição dos agentes dois fenômenos tem desdobramentos importantes que foram descritos aqui. Em primeiro lugar, o capital da militância negra é reinvestido por alguns agentes no novo cenário quilombola e seu peso relativo é também uma forma de transferir recursos simbólicos aos seus pares, fazendo deles novos porta-vozes. Em segundo lugar, o processo contínuo de segmentação do campo político – decorrente de novas fronteiras percebidas pelos agentes -, levou a geração pós-Movimento Negro à inserção em redes sociais ligadas ao ambientalismo e a consolidação das organizações nacionais de quilombos. Em termos gerais, a agência desta nova geração, como eles são conhecidos, concorre para o trabalho de esquecimento das condições de produção dos porta-vozes e também para a naturalização de sua representação tanto no plano local quanto supra-local.

Para Barth os processos criativos e expansivos de conhecimento e diversificação que representam a marca das relações interétnicas podem ser objeto de intervenção de agentes políticos a partir dos processos de controle, do silenciamento de outras formas de identidade e do apagamento das experiências (Barth, 2005, p. 22), que podem levar aos usos da etnicidade como móvel da violência. Não se trata, na presente etnografia, das preocupações sobre a violência étnica sublinhada pelo autor, nem tão pouco a imposição do “tribalismo”. Trata-se de acompanhar a metodologia que sugere que “para lidar com essas questões, precisamos também de uma análise dos processos pelos quais certos tipos de líderes acionam identidades étnicas na ação política coletiva” (Barth, 2005, p. 25). O

autor sugere mesmo um programa de intervenção nos “elementos que permitem que a mobilização e a separação étnica tenham lugar – em outras palavras, atacar os mitos da cultura” como centro de definição da identidade étnica. E vai mais longe ao sugerir que “precisamos reduzir a importância da consciência que as pessoas têm dessas diferenças específicas e chamar a sua atenção para todas as outras diferenças cruzadas e interesses comuns que elas têm como indivíduos compostos” (Idem, p. 28).

As relações de poder, na presente etnografia, têm suas raízes associadas à produção de identificações em vista do estigma social e racial que a escravização negra produziu sobre a população quilombola no Sapê do Norte. Identifico os agentes políticos como um grupo inovador na conjuntura assinalada por eles como desfavorável: as relações de trabalho e propriedade fundiária no pós-abolição, a perseguição sistemática às manifestações afroreligiosas e aos seus sacerdotes, a expansão da fronteira agrícola das monoculturas sobre o seu regime de propriedade durante a Ditadura Militar, a mobilização sindical contra o trabalho análogo ao da escravidão, o conjunto de mobilizações pelos direitos dos negros na nova Carta Constitucional de 1988 e a mobilização pela consolidação dos direitos dos quilombolas.

A consciência, sob a ótica destes agentes, se aproxima da autodefinição onde a negritude encontrou lugar na definição da identidade étnica dos quilombolas. O peso relativo desta reorganização diacrítica pode ser verificado pela permanência dos porta-vozes na sua defesa nos diferentes espaços de interação, bem como das habilidades em lidar com a diversidade de linguagens sobre a inscrição da diferença.

Como categoria social, a consciência, analisada nesta etnografia, se refere a um quadro de reivindicações de quilombolas que disputam recursos como a terra ao lançarem mão de processos complexos de construção das identidades étnicas e racializadas. Para estes porta-vozes os direitos à terra advém do processo de conscientização em relação ao que eles representam para a nação em termos de produção da riqueza. Parte destes porta-vozes esteve inserido nas marchas pelas reparações que se organizaram na década de 1980 e se estenderam aos anos 1990. Naquele contexto, reivindicava-se o pagamento da “dívida da nação” devido a escravização dos negros, mas questões também centrais mantinham-se paralelas à dívida. Afinal, quem eram os sujeitos desta reivindicação e como identificá-los no quadro desenvolvido pela Democracia Racial que perdurava até então? Muitas respostas foram dadas com base em um primordialismo da raça como organizador das diferenças sociais, e que a consciência seria a expressão máxima para a tomada de posição dos agentes. Reconheço a eficácia política destas mobilizações, mas pretendo descrevê-las a partir de outra perspectiva relacional e socialmente construída.

7.2.A consciência na prática das definições sobre as fronteiras étnicas

Em 1997, a Fundação Benedito Meia Léngua realizou de 20 a 23 de novembro o “I Grande encontro das comunidades negras do Norte. Show com “raça Jr., II concurso da beleza negra, oficina de tranças e palestras com Maciel de Aguiar [historiador local] e com Isaias Santana [Movimento Negro de Vitória]. Segundo Domingos dos Santos “queremos conscientizar a comunidade de sua história, onde o negro teve um papel fundamental no contexto cultural, social e econômico”. Para ele, “o evento visa despertar na comunidade o interesse na história de tantos líderes negros que no extremo norte desempenharam tantos papéis decisivos na organização da sociedade” (TC, 13/11/1997).

O que resultou do “trabalho de conscientização”, mas sobretudo, da incorporação e transformação pelos quilombolas na definição de seus capitais políticos, é que ela, como um objeto simbólico importante do campo político da inscrição da negritude, passou a ser transmitida, ensinada, aprendida e disputada. Como uma ferramenta, ela foi disposta pelos porta-vozes nas ações práticas de modelação das identidades quilombolas. Ou seja, se por um lado ela possibilitou a formação de conteúdos socialmente reconhecidos como de distinção em relação à outros agentes, de outro, ela se configurou como um dispositivo de controle no acesso ao campo político.

A consciência se converteu em uma forma de submeter um pensamento leigo ao crivo dos porta-vozes em um dado espaço social e fazer daqueles a *base* a ser representada. Mas também a consciência se tornou a possibilidade de inscrição de novos agentes no campo político. A consciência produziu e organizou um espaço social de relações pelo volume de palavras de ordem, ritos de iniciação e identificação ligados à negritude, dispendo-os como bens simbólicos no mercado de bens políticos. Ou seja, este trabalho, como uma forma de imposição de certa forma de reconhecer o mundo social, passou a instituir um corpo de profissionais autorizados a submeter ao exame o mundo dos leigos e daqueles não autorizados. Do ponto de vista objetivo, a conscientização produziu um corpo de profissionais e uma realidade política e de identificação cuja unidade passaria a ser a comunidade negra como um campo político em interação com outros campos.

Conscientizar tornou-se o idioma corrente entre os militantes, pois permaneceu como elemento central na construção do campo social da militância pela negritude. Para aqueles que eram oriundos do meio rural e investiram parte de seu tempo na “formação” nos movimentos sociais, este ato se definiu como o “capital escolar”, por meio do qual eles tiveram acesso a saberes universalistas sobre as condições dos negros em África e no Brasil. Este campo, tão amplo como se apresenta-

va à época, sofreu a disputa pela legitimidade de sua enunciação: quem estava apto a falar em nome dos negros? Quais elementos desta fala eram legítimos? Como e onde elas chegaram a ser legitimados?

O termo “Movimento Negro” é o resultado de uma complexa configuração de atores e cenários de disputa, responsável pela própria inscrição racializada dos atores (Pereira, 2010, p. Pinho, 2008, p. 2010). Segundo Pinho, por exemplo, é preciso recuar e analisar tal racialização como o efeito das lutas sociais em espaços sociais específicos e não como a valorização de uma essência dos sujeitos, como o resultado do teatro de operações e lutas pela hegemonia ao longo do movimento histórico (Pinho, 2008, p.82). O autor critica a visão universalista que inscreveu genericamente o negro, sem se deter nas fronteiras sociais que o colocam em situações específicas.

Os significados substantivos que organizam as categorias de percepção, a realidade no plano das disputas e os micro-poderes por elas organizadas, escapa de uma análise mais sistemática. Isto faz com que os processos sejam descritos em clichês construtivistas, ao passo que eles tem configurações específicas que devem ser descritas no tempo e no espaço. Sansone (2007), ao comparar as identidades racializadas em ambientes fabris, mostra que os contextos de produção desta negritude são fundamentais pois “ser negro aparece muito mais nas narrativas dos operários mais sindicalizados da Petrobrás do que entre os ex-trabalhadores da usina” de açúcar (Idem, p. 425).

Descrevo a centralidade da inscrição dos quilombolas como agentes e porta-vozes como o resultado de acúmulo de lutas sociais no Sapê do Norte que começa “fora” dele pela sua modelagem, retocando-o suas bordas e aprofundando um saber sobre sua interioridade. Também desconstruí esta centralidade, ao considerar a linha do tempo e os investimentos dos agentes na relação de determinação entre a negritude e os quilombolas. Muitas lutas estavam relacionadas à capitais políticos no ambiente urbano dos partidos e sindicatos e que se expandem em direção ao Sapê do Norte. Os conteúdos socialmente reconhecidos desta relação entre porta-vozes e representados esteve preenchida de rituais públicos que colocaram no centro do dano, os negros no período pós-abolição. Esta experiência, se por um lado recriou a agência do agentes negro nas lutas quilombolas – como uma biografia socialmente reconhecida -, por outro lado re-produziu a divisão social do trabalho político ao enunciar as fronteiras entre os diferentes agentes dispostos no meio rural.

Os usos da consciência na definição de um sujeito coletivo trazem em si horizontes de significados sobre a divisão do mundo social. Estes significados operam nas maneiras pelas quais os agentes se apresentarem e se definirem no plano das identificações e fronteiras sociais. Os quilombolas no Sapê do Norte reconheceram as potencialidades das palavras de ordem levantadas pelo

emprego da conscientização a partir da sua experiência social em outros movimentos sociais, migrando-os para a luta quilombola e readaptando-os como novos capitais políticos. Como verbo, mas também como substantivo ele preenche de significados, a produção do pertencimento ao mesmo tempo em que sugere um agente que reconheça e ateste seus significados e sua validade.

A consciência, neste sentido, não pode ser naturalizada – inscrita como uma operação psicológica ou rótulo de mobilização geral da cena política de um agente -, mas posta sob as luzes de processos históricos e disputas específicas que a transformaram em um emblema re-apropriado segundo conjunturas específicas. Ou seja, a consciência deve ser considerada na presente análise sobre o processo de produção dos quilombolas, uma categoria política na constituição de fronteiras e representações de si num campo político, a partir da análise de sua presença como critério de visão e divisão social. Trata-se de reconhecer os processos descritos por Bourdieu quanto à permanência da divisão social em classes, uma vez que a idéia de “diferença, de separação, está no fundamento da própria noção de espaço, conjunto de posições distintas e coexistentes” e que são “definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem (Bourdieu, 1997, p.18-9). Oriunda das teorias de classe marxistas, a consciência se desenvolveu melhor quando encontrou as ciências que definiram-na como o meio caminho entre a psicologia e a biologia. As ciências sociais incorporaram-na como um efeito das relações sociais de classe ou do estudo das sociedades xamânicas, de estado alterado da mente ou de transe e possessão religiosa.

Esta operação de desnaturalização da consciência é necessária para compreender como os processos e categorias de mobilização são produzidos socialmente e não como um rótulo estático de um grupo que, a partir de sua definição, passa a ser eterno. Mesmo como um modelo de mobilização reconhecido em diferentes setores, a conscientização também deve ser compreendida em sua perspectiva micro-social como uma “ação social”, uma vez que ela pode ser “vista como o resultado de uma negociação individual constante, de uma manipulação, de escolhas e de decisões diante de uma realidade normativa que, embora onipresente, nem por isso deixa de oferecer amplas possibilidades às interpretações e às liberdades pessoais”? (Levi, apud Bensa, 1998)

Mas, quais as bases para esta ação social? Segundo Bensa, Bourdieu se concentrou em “compreender a prática como prática, e não como execução de uma regra anterior a ela [...]”(Bensa, 2005, p.146). Isto o conduziu a observar a lógica da prática “indireta e vaga” como “ao mesmo tempo, global, por investir tudo aquilo de que o agente é portador, voluntariamente e a seu malgrado, e precisa e adequada às circunstâncias, por corresponder a uma configuração social determinada e a

modos particulares de elaboração das relações sociais” (Idem, p.146-7). Isto recoloca o agente como o centro da lógica da prática a definir os seus conteúdos.

O autor ressalva o caráter aparentemente utilitário desta leitura do “ator onisciente” de Bourdieu ao mostrar, ao contrário, como este prefere utilizar a noção de “agente” – tanto ator como sujeito, “ele sofre e pratica uma ação” -, e não de “ator”. Isto porque “no caso das práticas narrativas, toda palavra formalizada incorpora à sua realização um bom número de ‘tiques de linguagem’, de resíduos de lexicais, de expressões etc., que por certo são da ordem da prática, mas não são totalmente dominados pelo narrador.” (Bensa, 2005, p.149)

Mas se o autor critica o “pensamento sem pensadores” o faz igualmente com o caráter voluntário da retórica. Segundo ele, “a palavra não se sobrepõe plenamente à ação” e o que “caracteriza as práticas narrativas” é a existência de um “espaço entre o que ocorre por minha vontade e o que passa por cima dela”, como por exemplo, quando buscam, em suas manifestações, o poder e não a coerência, o sentido a serviço da força (Idem, p.150). O Espaço como lugar e como intervalo onde atuam outros agentes e onde é produzido novos significados das ações, das trajetórias e das posições sociais, ao considerar que “as lógicas práticas inscritas na história e no tempo são imanentes às práticas porque estas são ações, e não comportamentos” (Idem, p.152).

Isto coloca para o autor o problema da relação entre o dizer e o fazer, para o qual ele evoca o “distanciamento prático” das narrações – “os eruditos das sociedades orais frequentemente transformam o que se impõe a eles numa ferramenta de que eles dispõem – [onde] a linguagem também é uma ferramenta pela qual cada indivíduo avalia sua relação com as instituições”(Idem, p.150-1). Para “compreender a lógica de uma situação [...] é necessário cruzar a preocupação com o que é imediato – a temporalidade singular, em que a intenção de seus participantes se encadeiam em uma interação linear -, se aquela com que está distante, as descrições circunstanciais (...) – das possibilidades ou das possibilidades lógicas, referentes às modalidades relacionais colocadas pela prática” (Idem, p.153).

A consciência é, nesta primeira aproximação uma forma de contextualizar um determinado grupo dentro de um campo político intensamente disputado. Elas representam as possibilidades lógicas, o contexto elegido por estes atores para a sua mobilização em direção à singularização em relação aos outros Movimentos Sociais é definido pela maior ou menos aproximação da *conscientização* de seus agentes de sua condição econômica, social e racial de negros. Este fluxo em direção à singularização é uma estratégia importante porque se insere dentro de pequenos rituais que seus agentes reconhecem como aqueles legítimos na produção de sua distinção. A *consciência negra* está

inscrita nas práticas dos quilombolas e aparece no mercado de bens simbólicos como chave de construção do pertencimentos e produção da identificação de si tanto no que se refere a produção da percepção das fronteiras – cor da pele, origem, trajetória familiar, trabalho, emprego e posição moral –, quanto da objetivação de posições dentro do campo social e político.

A relação entre a produção da consciência a partir da produção de fronteiras étnicas, ou seja, a adoção dos sinais diacríticos propostos por Barth como emblemas de coletividades que se pensam coletivamente distintas, no entanto encontra alguns críticos. Anthony Cohen sugere que a abordagem da etnicidade é extremamente sócio centrada por elaborar um “modelo que limita a consciência ao mero cálculo de custo benefício bem como da vantagem relativa.” Segundo aquele autor, “Barth incidiu este cálculo na fronteira étnica onde os grupos sociais se envolvem entre si e tentam maximizar as vantagens, ou minimizar as desvantagens, que esperam reverter a seu favor ao assumirem o papel do outro coletivo e ao apresentarem dessa forma a suas identidades étnicas” (Cohen, 2003, p. 77).

O autor está interessado no que ele define como “consciência pessoal” que julga estar fora da perspectiva de Barth e “sua afirmação de que a etnicidade é invocada para marcar a fronteira entre um grupo e seu significado” e basear-se “no pressuposto insatisfatório de que a etnicidade é simplesmente generalizada aos membros de um grupo, não sendo implicada na sua autopercepção a não ser como portadores de uma determinada identidade étnica” (Cohen, 2003, p.78) Segundo ele a identidade étnica na acepção de Barth é “uma postura tática” e não leva em conta a “autopercepção” e a “expressão simbólica da identidade étnica”. Para Cohen é a “expressão simbólica da identidade étnica que a torna multivocal”, isto porque o que leva uma pessoa a identificar-se com seu grupo não faz dela semelhante à todos os outros do mesmo grupo.

O modelo de relações interétnicas proposto pelo autor sugere que “a antropologia tem se preocupado com as fronteiras entre culturas, preferindo evitar as fronteiras entre mentes e consciências porque [...] estas são vistas como extremamente difíceis de serem transpostas.” Para o autor este problema tem sido “ignorado pela predicação da consciência na cultura” que é antropologicamente construída. “Em vez de questionar a sua existência, ou até que ponto podem ser razoavelmente generalizadas, os antropólogos têm-se preocupado quase exclusivamente com as formas como as fronteiras são marcadas [...] e dos mecanismos de marcação das fronteiras e dos processos que os antropólogos atribuíram às pessoas.”(Cohen, 2003, p.81).

Em lugar de considerar a identidade étnica de cima e de fora das relações sociais, ele propõe que ela seja analisada a partir da “consciência daqueles que para ela estão orientados, e não numa

qualquer coletividade abstrata” isto porque “o grupo étnico é um agregado de Eus, produzindo cada um deles etnicidade para si próprio e que estas várias produções têm em comum poderá ser mais uma questão de aparência formal do que propriamente realidade significativa. É a consciência de Eus que tem primazia na criação da etnicidade, na atribuição de sentido às fronteiras e não na interpretação da identidades étnica, sendo esta auto-consciência o nosso ponto de partida mais óbvio.” (Cohen, 2003, p.96-7)

Como pode ser visto, Cohen busca um meio caminho entre a definição social que os sujeitos dão de suas ações e aquelas classificadas por ele como auto-consciência que formam o “agregado de Eus”, lugar real da produção das identidades. Ao adotar a “autopercepção”, e a visão do *self* como o centro de onde emana as identidades, ele não rompe com a divisão social coletivo-individual, uma vez que a experiência socialmente compartilhada pelo grupo pode definir nuances nas quais outras identificações se manifestem. Assim, no interior de uma identidade étnica, a observação das condições de sua produção parece mais produtiva que localizar um lugar de onde ela deve emergir. As “marcas da fronteira”, neste sentido podem se manifestar em muitos lugares e organizar muitas posições se observados os seus contextos de produção.

Para os quilombolas, definir suas identificações étnico-raciais foi necessário não somente sua percepção das diferenças sociais, mas o desenvolvimento de determinadas capacidade de percebê-las como diferenças e isto eles não fizeram sozinhos. Esta capacidade é produzida coletivamente pelo processo de di-visão social do mundo na construção da tomada de posições expressão das relações de poder ali construídas. Se a identidade étnica é tomada como uma categoria da prática, podemos ter em mente que ela é uma reificação dos agentes dispostos no campo e tomá-la como uma categoria analítica para efeitos de sua descrição. A reificação da identidade e o seu lugar e sua origem, pode nos levar a diagnosticar a identidade como algo que se possui, quando se tratam de relações.

O poder de dizer, de revelar, de apontar e de inscrever em uma ordem no tempo e no espaço está relacionada às disputas travadas pelos agentes, o que leva a definição de estratégias, alianças que as colocam em fluxo. O poder que delimita o campo de possibilidades e os esquemas de apreensão do mundo social, são aqueles subjetivamente sentidos produzidos e distribuídos pelo trabalho dos agentes, mas nisto também disputados entre diferentes agentes. Ao descrever a agência dos quilombolas na CPI da Aracruz, busquei mostrar que, mesmo que houvessem discordâncias em relação ao que era ou não esta categoria de identidade, o que resultou foi a eficácia simbólica de sua presença no espaço reconhecido de produção da verdade. Nisso, a perspectiva inicialmente pensada como subjetiva só foi eficaz porque socialmente demonstrada.

7.3. Os efeitos locais da conscientização

Conscientizar é parte do capital incorporado pelos agentes mobilizadores das identidades sociais em São Mateus e Conceição da Barra. Como descrevi nos capítulos anteriores, as duas cidades tiveram ao longo de décadas, vários espaços políticos em disputa, grupos de mobilização atuantes, sindicatos de trabalhadores rurais, tendências políticas consolidadas e “lutas” organizadas sob o impulso das pastorais religiosas e da crescente linguagem dos direitos. Embora não mencione os nomes dos responsáveis por esta mobilização, os quilombolas lembram que eram os “padres italianos” ou “padres militantes” aqueles mais envolvidos na “mobilização” e nas “visitas” às comunidades. Alguns deles desenvolveram uma carreira política na região, mas sem sucesso. O leque de possibilidade parecia bastante amplo, mas as escolhas não levavam em consideração o jogo político partidário mais amplo, cujas regras eles apenas pressentiam. Embora a “consciência unificasse os negros na luta”, a diversificação de lugares para se lutar e a própria luta se mostrava um desafio no cenário aqui tratado.

Esta classe de profissionais, no sentido de Bourdieu (2003) tem os capitais (tempo livre, capital cultural e reconhecimento) necessários para inserir novos elementos no campo político e, no limite produzir rupturas no seu interior [recusar a política dos fazendeiros baseadas no favor e na manutenção das relações de mando] para ingressar em outros campos sociais e políticos. A construção da identidade corresponde ao esforço de modelação social relacionada à reconstrução do tempo (mítico da bíblia), do espaço (da terra prometida) e da agência (os sujeitos conscientes e politicamente prontos a ocupar o espaço público) quando se tratava dos “movimentos sociais”. Esta modelação se distribuía em vários documentos, ensaios, livros produzidos pela agência pastoral. Estes saberes tinham inserção local, sobretudo por meio dos Encontros e dos Círculos Bíblicos onde eram colocados em prática os conceitos discutidos em outros lugares pelos profissionais ligados, sobretudo à Teologia da Libertação.

A emergência dos subalternos – neste caso o reconhecimento de uma forma de dominação -, significa um intenso processo de reescritura de sua existência e invenção de categorias de pertencimento. A pastoral prescinde do contato com o povo e cria novos códigos por meio dos quais a realidade pode ser lida, interpretada e transformada. Em praticamente todos eles, esta produção está presente, especialmente pela configuração de uma consciência universalista dos seres e dos objetos situados dentro de uma história que pode ser transformada. Vários conflitos mostram que o processo de resistência à este exame se mostrou um elemento com o qual a Pastoral não contava. Ao exa-

me pastoral se impõe o controle da produção da verdade, os pequenos poderes, a microfísica do poder, as resistências cotidianas destes mesmos “trabalhadores rurais” que põem em dúvida a centralidade da concepção do mundo e das decisões tomadas em seu nome.

A constituição do espaço político em relação ao espaço religioso das pastorais requer atenção, especialmente porque ela insere o tema do “campo social” no duplo aspectos do campo religioso e campo político compartilhando as regras de produção e a presença de agentes. Neste sentido, não é à toa que Bourdieu define a semelhança entre eles a partir da definição de um espaço “interno”. (Bourdieu, 2011, p. 201) Os rituais, próprios de constituição destes agentes, suscitam a existência do mundo dos porta-vozes e do mundo dos profanos que se opõem pela violência simbólica que trata Bourdieu, mas cujas relações de interação também produzem micro-poderes, espaços de resistência e produção de novos sujeitos. Estas relações entre os profissionais e profanos movimentam trocas entre ambos, conduziram os filhos dos quilombolas à vocação religiosa e os padres recém formados à missão nas comunidades. Entrementes, o Movimento Negro se colocou “fora” do campo religioso, mas manteve-se associado ao campo político da qual faziam parte os padres em São Mateus e Conceição da Barra estimulando a construção do “espaço para a cultura africana”. Por sua vez, o trabalho religioso da igreja nas comunidades nutriu-se da atuação política de seus padres que inseriram entre o mundo profano e a mensagem religiosa o caminho de “conscientização” como condição de possibilidade de ascensão dos quilombolas ao trabalho de representação política e religiosa.

A biografia daqueles que se colocaram como os profissionais do campo político quilombola, recordam a relação conflituosa entre eles e a igreja, destacando as diferenças, os caminhos alternativos e, por fim a ruptura com o espaço religiosa de representação dos movimentos sociais. Neste sentido, podemos considerar que o controle do bens religiosos é acompanhado do controle dos bens políticos. A evocação da memória de constituição dos grupos tem como referência a acusação de lado a lado que denuncia esta relação. Os quilombolas do Movimento Negro denunciam a igreja por perseguir os Cabuleiros, por “branquear” a cultura quilombola, enquanto os religiosos denunciam os Cabuleiros por práticas atrasadas e contra cristãs ou pela “desorganização das comunidades”.

Ao longo de todo os anos 1990, a Diocese de São Mateus cede aos anseios dos padres cuja identificação com o Movimento Negro é crescente, elegendo a “cultura africana” como conteúdo de comunicação entre a Igreja e os descendentes de africanos e a “inculturação” como seu processo de mediação nas comunidades. Como vimos, os tambores e as batatas coloridas da África sonhada ocupam as liturgias, reativando a relação entre o político e o cultural, o que para muitos membros do Movimento Negro significou um avanço de suas “lutas” sobre o espaço social ocupado pela Igreja.

Mas, a competição com o espaço político de representação da negritude não era apenas composto por estes sinais africanos. Outras mediações da pastoral religiosa também foram importantes na acomodação desta relação.

A pastoral da década de 1980 elegeu a “família camponesa” como centro de sua intervenção e isto não interrompeu na mística política de grupos delimitados por identificações raciais como o GRUCON. A centralidade da família camponesa se coadjuvou com a comunidade como centro político de mobilização e espaço decisório, o que remeteu à segunda intensão destes grupos, não enunciadas diretamente pelos seus profissionais - Bourdieu dirá *fetichizada* na produção do campo político (Bourdieu, 2003). A “família camponesa” emergiu na conjuntura econômica regional de São Mateus na figura do “pequeno proprietário” que mantinha seu domínio como pequeno senhor na pastoral familiar, ao coordenar os trabalhos religiosos como leigo. Paralelo a expansão da Diocese de São Mateus, ele ampliou sua rede de afilhados e realizou as festas dos padroeiros como símbolo da vida camponesa. Este universo estava “fora” do campo da política da Reforma Agrária mas ao mesmo tempo se ergueu como uma relação de poder importante contra os projetos de coletivização da terra, quando sua autonomia foi colocada em dúvida. A consciência funcionou aqui no sentido inverso da mobilização coletiva pela terra, pois esteve centrada na autonomia do trabalhador e seu universo simbólico da liberdade.

Descrevi como a relação entre o acúmulo de lutas sociais e a presença das agências do Estado renovou e introduziu temas ainda estranhos ao meio rural do Sapê do Norte tais como o universo da justiça formal, o trabalhador sindicalizado, os assentamentos rurais. Esta perspectiva reposicionou os movimentos sociais, as lutas sindicais e partidárias, bem como os empreendimentos econômicos no campo político. Estes atores mostraram-se competidores e sua competição produziu as especificidades no campo político. A negritude, os quilombos, os camponeses negros e os quilombolas podem ser considerados como efeito da [re]organização dos movimentos sociais da década de 1980 pela produção de suas próprias categorias de pensamento e identidades, ao buscar romperem com o “assistencialismo”, com as “práticas de cooptação” e com aquelas formas de mobilização que fossem apenas “culturais”, ensejando brechas na centralidade da política.⁸²

⁸² Ao discutir a relação entre “política” e “cultura” no movimento negro, Cunha (2000) descreve que em meados dos anos 1990 a definição de uma “política racial” contrasta com aquela interpretação vigente no regime autoritário delimitado pela “cultura negra” como estratégia de mobilização, politização e conscientização da população. Embora o “remapeamento” dos movimentos sociais fosse a tônica da multiplicidade indicada pela autora, a “formação da consciência” de si parece um indicador das relações entre os profissionais e os leigos no trabalho de representação.

Estes micro-eventos eram também a preocupação sobre a centralidade da “luta quilombola” e gerou questionamentos sobre as alianças e as estratégias diferenciadas dos agentes. Elda recorda estes eventos como um “movimento”, uma forma de se reposicionar diante do quadro que eles aprendiam a reconhecer como desfavoráveis aos negros. Ela recorda que havia “um grupo montado dentro da igreja, que não era de comunidade de base, mas um grupo de consciência negra”. O cenário com o qual este grupo lidava era descrito como a expulsão das terras, mas também a recusa da identidade negra pois “eles não queriam ser negro nem a pau! Acho que o branco botou na cabeça! Sendo empregada doméstica, sendo lavadeira de roupa, sendo babá tomadera [sic] de conta de criança dos branco, de chinelinho havaiana, igual a gente, eles já se diziam! Achavam que já estava mais lá em cima e nós, que ficamos aqui na roça”. Os sinais de autonomia econômica alteravam, para ela, o pertencimento social e direcionavam aqueles que não se identificavam como negros para as periferias da cidade. Por outro lado, Miúda identifica a aproximação das disputas políticas pela adoção da identificação como quilombolas ao afirma que

nós que era de consciência negra, de Movimento Negro! Nós descobrimos que existia uma secretaria não sei o quê, que era um ministério chamado Palmares e que os negros aqui nunca teve um registro. Era negro, tinha todos seus históricos, tinha não sei o quê e foram desrespeitados porque não tinha registro. Chamamos Chapoca que estava lá na secretária [de Cultura de Conceição da Barra], se tinha como irmos em Brasília. Chapoca foi em Brasília e lá, nós sabíamos que graças a Deus sabíamos de todos nossos antepassados! (...). Aí foi em Brasília e pedimos registro à Palmares. A Palmares desceu pois nós não tinha como ir em Brasília (Elda Maria dos Santos, Linharinho, 2009).

Quando eu indagava os quilombolas, particularmente aqueles envolvidos já há algum tempo com a temática da “cultura negra”, eles contavam entusiasmados como se envolveram nas lutas sindicais, na organização da luta pela terra e na organização do Movimento Negro. Eles pensavam muito mais em uma biografia à serviço da luta do que a predição de um futuro claramente antevisto. A absorção no jogo era a tônica das mobilizações e da orientação do cotidiano. Era um jogo que, marcado por alguns conteúdos eleitos pelos quilombolas, estava por fazer. E nisso repousava sua positividade.

Ao considerar a multiplicidade de inserções de agentes políticos, os quilombolas me pediam também para “ler os jornais da época” para “ver como foi nossa luta”. Considerei que este “conselho” representava uma forma de afirmar sua autoridade sobre a memória disponível para a pesquisa, tanto aquela autorizada, quanto aquela que posiciona os personagens na luta. Diferente do arquivo da Diocese de São Mateus, organizado com um index “Cultura negra” em caixas que reuniam re-

cortes de jornais, documentos da própria Diocese e cartilhas do GRUCON, o arquivo da TC estava organizado segundo as datas de publicação, sem nenhum index sobre assunto.⁸³

Descrevi os usos que os quilombolas fizeram da categoria consciência como algo passível do exercício de um poder: poder de nominar, de classificar, de se exercer por atos rituais de investidura e instituição. Mas, também os usos desta categoria levaram à constituição de canais de interação com outros agentes na constituição das relações de força no campo social por meio da visão e divisão do mundo social (Bourdieu, 2003). Minha atenção se voltou para aqueles sujeitos que estiveram envolvidos na produção das identificações negras e, posteriormente quilombolas. Isso me leva àqueles sujeitos e agentes não identificados só como negros, mas que sobre esta categoria produziram saberes específicos que foram disponibilizados nas relações de força. Minhas observações fizeram referência à seção onde descrevo a guinada semântica no plano das identificações quilombolas, quando estas migraram de uma perspectiva de classe e raça e passaram a figurar como direitos étnicos. Como quero argumentar, a consciência é um produto do trabalho social que faz circular determinados capitais dentro de um campo que servem também para a produção de fronteiras.

Inicialmente a consciência pode ser vista como um atributo individual, que emerge dos anseios de um sujeito único e singular. Também podemos considerá-la uma propriedade de algumas pessoas em situarem-se no mundo como personalidade ímpares em contextos sociais, que são capazes de olhar realidades aparentemente confusas e pensarem-se como oriundos daquela ou naquela situação (Cohen, 1994). Assim, a consciência ajuda os agentes a posicionarem-se no mundo e em relação a si próprios a partir de processos de identificação.

A categoria social consciência aqui descrita tem haver em primeiro lugar com a construção de pertencimentos e identificações num dado momento da organização política dos quilombolas no Sapê do Norte. Ou seja, ela emerge de um contexto específico como uma categoria de identificação que reúne visões de mundo específicas que singularizam grupos, discursos e agências. Inicialmente ligada ao tema da luta de classes, onde a “consciência de si” é fundamental para a agência do proletariado, na minha etnografia sobre o sujeito político quilombola, a consciência incorpora à leitura de classe a perspectiva racial como repertório de distinção e di-visão do mundo. Neste sentido, quando os quilombolas evocam seus companheiros a se “conscientizarem”, eles na verdade elegem e colo-

⁸³ Não é meu objetivo realizar uma etnografia destes arquivos, mas não desconsidero o jornal como um dos poderes dispostos no campo, especialmente sua “luta interna” entre editoriais da tendência do pensamento católico e um certo espaço de defesa do campo político de esquerda e a crítica aos políticos profissionais. Um dos jornalistas que me ajudou no trabalho de pesquisa, também comparecia na sala onde eu estava para “me lembrar” de eventos que “não estavam escritos” como os bastidores de determinado evento assinalado por mim como relevantes.

cam em cena determinados capitais políticos como sinônimos de distinção e fronteira social, investindo-os como profissionais a autorizarem e desautorizarem as demais vozes dispostas no campo. Também sugerem o ingresso em um plano mais amplo de compreensão da própria realidade, critério para o ingresso, permanência e reprodução como agência no plano da representação política.

Em segundo lugar, a definição da consciência negra como parte dos conteúdos de acesso à representação de si no campo social como sujeito político aponta para a problematização feita por Bourdieu sobre o poder. A partir da constituição de agências de representação da consciência negra, ela adquire um status que pode ser submetida ao escrutínio dos profissionais do campo político e daqueles autorizados em definir o acesso à este campo. Fala-se nos encontros da consciência negra ou na agenda da consciência negra, de maneira que ingressar nos seu quadros é também compartilhar deste lugar de produção de agentes. Uma forma adequada de entrar e jogar o jogo. Como a consciência se converte em uma categoria produtiva dos agentes, e a partir de quais processos eles se identificam com a qualificação de suas identificações foram os meus objetos de interesse.

Usada para formular argumentos públicos tais como “fulano não tem consciência”, “o pessoal perdeu a consciência” ou “é preciso se conscientizar”, a consciência passa a ser um argumento “positivo” disposto em espaços específicos para produzir efeitos específicos como uma qualidade ou uma propriedade que se adquire e que entra em um circuito de relações de força. Neste sentido, sugiro o desenvolvimento do olhar sobre o fluxo dos agentes na produção de tais relações pela adoção de princípios de di-visão do campo social. Os agentes identificados com a “consciência negra” passam a usá-la como categoria de acusação que se voltam contra os Outros “mais distantes” – empresas monocultoras, por exemplo -, e ao mesmo tempo os Outros “mais próximos” – como os familiares e parceiros que não aderiram à identificação quilombola, ou que não definem sua identidade a partir desta centralidade.

Descrevi na seção sobre a Consciência Negra como os sujeitos quilombolas aprenderam a usar a categoria “consciência” no processo pedagógico da pastoral religiosa, mas também perceber que estes usos tem relação com as suas próprias estratégias de constituição de suas identidades. Em muitas situações impostas pelo campo social, a categoria é empregada sem a precisão original, mantendo-se como uma forma de resistência, uma forma de escapar do controle das forças sociais, pela imposição de outros significados. Embora os usos da consciência remetam a um universo local da formação individual, de classe e étnico-racial, ela pode apresentar outros usos a partir de contextos sociais diversos e da própria percepção do grupo na definição do alcance dos jogos pela definição. Tais usos podem não apresentar a coerência original, mas são considerados eficazes no amplo espectro de possibilidades que podem estar disponíveis.

Os membros do GRUCON que conheci em São Mateus e Conceição da Barra falavam repetidamente em conscientizar, conscientização, consciência. Nas entrevistas ficou evidente um certo status diferenciado de quem era “conscientizado” ou que “conscientizavam”, especialmente se a pessoa se considerasse “menos consciente” ou não tivesse partilhado daquelas mobilizações que agitaram o Porto de São Mateus nos idos dos anos 1980. Enfim, o fato de eu os eleger para as entrevistas tinha a ver com eleição desta categoria de mobilização naquele momento.

Nos jornais e nas programações das “festas da consciência” li muitas notícias sobre como eles pensavam sua ação como um artefato e uma força para a conscientização do negro. Festas, música, jeito de comer e trançar o cabelo, falar e se vestir eram as tônicas da militância que se construiu sobre a consciência negra. Estes percursos eram tão significativos que serviam de elemento de mediação com os “de fora” ou aqueles que “queriam ajudar” nas ações que envolviam a cultura negra. Eles eram convidados em situações específicas a demonstrarem suas insígnias, seus troféus e seu capital acumulado para falar em nome do negro, da conscientização.

A pessoa que mais se aproximou desta afinidade foi a Irmã Luzia, como vimos na seção em que tratei do “tempo dos padres”. Mesmo sendo conhecedora da cultura africana, por onde esteve por mais de 30 anos, ela era classificada de “fora”, especialmente por sua condição de religiosa católica. Assim, ao observar como determinadas estratégias discursivas presentes em momentos significativos como reuniões e seminários produziam sujeitos a partir de nomes e posições de distinção, passei a considerar que se havia a consciência: ela poderia circular como um bem simbólico, sendo exposta, negociada nas falas, aprendida e transmitida. Como uma riqueza ou um bem, a consciência poderia ser conquistada e perdida no jogo intenso da política local, poderia ser transferida por meio de relações pessoais e confrontada publicamente. Todo o trabalho argumentativo dos militantes negros era, neste sentido, acumular o maior número possível de sinais de conscientização. Estes sinais deveriam ser evidenciados em determinados espaços públicos, dos quais destaco as “festas da consciência negra”, que emergem com maior força no “Movimento Negro”, estrito senso.

Mas, se a consciência poderia ser adquirida, ela parecia não apresentar um conteúdo determinado, pois fluía para outros pontos de conflito. A consciência aparecia nas entrevistas como o processo por meio do qual os sujeitos se posicionavam em relação aos que consideravam os seus “outros” de maneira que ela era elegida num jogo de posições ininterrupto produzido e legitimado nos embates em determinados espaços de representação. Os atores evocavam a consciência em debates sobre o destino de bens culturais no Porto de São Mateus, quanto as datas comemorativas dos negros na cidade, sobre os conteúdos da cultura negra e sobre a memória do Movimento Negro na

cidade. Estas evocações redundavam a produção de um saber autorizado que se lançava sobre os demais saberes disponíveis.

7.4. Os fluxos da consciência

Como vimos, esquerda católica permaneceu nas análises sobre os conflitos no campo descrita como uma “forte influência” Houtzager (2004). A literatura também informa que foram setores da Igreja que propiciaram o movimento de reorganização das lutas no campo, ao funcionarem como agência dos conteúdos ideológicos dos movimentos sociais (Valadão, 1999). A Diocese de São Mateus levou além o seu envolvimento, pois foi um agente mobilizador no contexto político regional, ao eleger quais grupos, mensagens e projetos eram legítimos no contexto de “abertura democrática”. Mas, o que isto significa? Como foi construída a “grande influência”? Quais os dispositivos de intervenção foram produzidos?

No espaço que me proponho discutir a consciência é, em um primeiro momento, o ponto de convergência entre o Movimento Negro e a Diocese, mas também o ponto de separação e produção de fronteiras em conjunturas distintas. Embora a consciência tenha sido uma categoria compartilhada em um dado momento histórico, ela teve projeções diferenciadas e significados distintos, e serviram em certos momentos como elemento de produção de fronteiras entre estes agentes. Neste sentido, não adoto a visão corrente que a igreja induziu determinados processos, senão buscou conduzir, por meio de agenciamentos particulares, a produção de categorias de identificação centrais para suas relações de governo das almas. considerá-la “mediadora” explica pouco sobre sua presença e os embates internos e externos que nos habilitam a compreender a atuação em uma relação processual.

O GRUCON, como mostrei, se organizou em torno também de uma perspectiva que evidenciou os sinais de violência simbólica que a população negra no campo enfrentava. Ao adotar os rituais públicos para a produção e reconhecimento de bens simbólicos como os “encontros”, esta memória foi disseminada como o caminho para se compreender a história do negro na região e as formas de produzir espaços de resistência em relação ao presente. Nestes encontros uma memória coletiva era forjada, reconhecida como a memória social dos negros e compartilhada como emblema na organização da conscientização e na definição das fronteiras sociais a organizarem as lutas. O fluxo de informações vinha da “roça” através dos encontros. Faziam parte destas informações, as memórias coligidas dos grupos que encenavam o Reis de Bois, a Marujada e o Ticumbi, cujos mestres mantinham uma memória do conflito na região. Estas informações eram reelaboradas na lides

do GRUCON na cidade e retornavam às roças como artefato de mobilização política em forma de encontros em datas comemorativas e eventos de conscientização.

Dentre estes processos, a relação entre o banimento de sacerdotes da Cabula por parte da igreja no início do século XX permanecia acesa nas memórias dos quilombolas e era acionada como uma fronteira irreconciliável por alguns de seus representantes. Desta maneira, à conscientização como um projeto universal de emancipação do Homem, preconizado por setores da Pastoral Diocesana de São Mateus, contrapôs-se a “consciência negra” como espaço de formulação de denúncia da colonização epistemológica da violência simbólica religiosa. A permanência dos usos da categoria por parte dos quilombolas, especialmente aqueles dedicados ao trabalho de representação política, sugere a relação entre a “consciência negra” e a identificação, nos planos das identificações quilombolas. Os encontros anuais do GRUCON mantinham a pedagogia da diferença entre brancos e negros em uma leitura de classe que fluía de outros centros de produção religiosa como Minas Gerais e São Paulo, era escrita e disseminada entre a membresia da Diocese de São Mateus.

Em um dos “cânticos” do encontro de 1986 exalta-se a “Negra Mariana”.

Negra Mariana! Negra Mariana! Negra Mariana chama para enfeitar – o altar porta estandarte para ostentar – a imagem Aparecida em nossa escravidão – com o rosto dos pequenos na cor de quem é irmão/ Negra Mariana chama para cantar – que deus uniu os fracos pra se libertar e derrubou do tronos os latifundiários – que escravizavam para se regalar/ Negra Mariana chama para dançar – saravá esperança até o sol raiar, no samba está presente o sangue derramado – o grito e silêncio dos martirizados. (Encontro GRUCON, 1986. Arquivo da Diocese de São Mateus)

O cotidiano é matéria prima de produção da diferença e da centralidade que a desigualdade racial apresenta no Brasil dos idos de 1980. Um dos cânticos exalta que “O bandido quando é branco, mil vantagens ele tem/ ganha logo advogado e um habeas corpus também/apesar de tudo isso, tem gente que não se manca/ quando o crioulo é honesto, diz que ele tem a alma branca” (GRUCON, 1986). As condições de produção de um sujeito negro, como sujeito político, supostamente oposto no campo aos demais agentes políticos, tem relação com a definição do espaço social onde ele adquire tais significados, ao propiciar aos agentes incorporarem os sinais, as regras do jogo e a mensagem socialmente reconhecidas para a sua produção. A consciência unia todos os movimentos sociais, mas era decantada em divisões de mundo dos competidores a partir das disputas. Parte de um mesmo princípio social, elas se dispunham a produzir suas próprias visões de mundo, aqueles porta-vozes viram diferença onde os demais afirmavam a semelhança.

Estas duas referências o universo racializado em São Mateus define o investimento da construção desta diferença no âmbito religioso, mas também comporta a perspectiva civil de identifica-

ção da desigualdade. A trabalho de desvelamento desta desigualdade, se traduz no trabalho de conscientização como tarefa dos porta-vozes dirigidos ao universo dos leigos, ao veicular múltiplos universos de produção da representação e da imagem coletiva. Em primeiro lugar, o espaço um tanto ambíguo entre político/religioso era ocupado pela discussão ampla de assuntos considerados “do cotidiano dos camponeses”, que abrigavam as “pessoas do povo” de maneira que este território era incluído no universo de representação política dos “martirizados”. Os agentes políticos do GRUCON viam a oportunidade de avançar na conscientização do negro mantendo a vinculação entre fé e política, favorecendo assim, o trânsito entre universos leigos e profissionais na dupla afirmação da autoridade política e religiosa.

Como pudemos ver acima, esta relação teve a escrita como espaço de introdução da autoridade desta explicação sobre o universo local nas comunidades. Os movimento por direitos dos negros que ocupavam postos na Igreja Católica mobilizavam os capitais escriturísticos como adequados à reversão da discriminação racial. Frei Davi, que havia fundado o GRUCON em Minas Gerais, é um dos quadros importantes de mobilização da educação como bandeira política. No Sapê do Norte, a fronteira racial foi delineada a partir da inserção de jovens nos serviços religiosos e, posteriormente a produção da ruptura a partir da tomada de consciência do movimento negro. Este é um evento que se multiplica em vários momentos da década de 1980 e se estende aos anos 2000, quando a Diocese de São Mateus se coloca frontalmente contra os direitos quilombolas.

Em segundo lugar a unidade de um sujeito coletivo, os “pequenos na cor”, composta de uma família de irmãos evoca os planos horizontais da comunidade, espaço de realização dos ideais políticos e religiosos, uma vez que os “latifundiários” e os “brancos” acima da lei, não são alcançados por ela. Se o dano, provocado pela escravização, foi infligido a todos “os pequenos na cor”, são estes os sujeitos de sua liberdade. Mas, os caminhos desta liberdade são definidos no cotidiano de suas relações sociais, com instrumentos produzidos fora desta realidade, ou seja, a conscientização dos pequenos na cor, e não dos latifundiários, é uma promessa de superação da diferença. A esta altura soaria um pouco estranha esta didática de mobilização política, que pressupõem um passado e um futuro, sem passar pelo presente. Como pude acompanhar entre alguns militantes da época, de fato, as reuniões do GRUCON mobilizavam forças para atuação no local, auxiliando alguma família que fora “injustiçada” por uma ação de latifundiários ou na inserção em campanhas políticas dos candidatos de esquerda. A eminência de um despejo, de uma prisão os retirava do plano de um cotidiano imaginado do negro emancipado e os devolvia à violência cotidiana nas comunidades.

Este percurso da produção social da consciência, ao considerar que ela é um artefato não apenas socialmente produzido, adquire significados específicos no processo de reconhecimento de

determinados grupos e agências individuais. Argumentei acima que a consciência foi um argumento importante na produção de uma historicidade específica, que além de situar os sujeitos – negros e o cativo -, situava as condições históricas desta sujeição – a manutenção do latifúndio nas mãos dos brancos fossem latifundiários ou as empresas monocultoras. Ela identificava os sujeitos responsáveis e os situava em um plano mais amplo de materialização do dano. Minha perspectiva é considerar que a consciência, como um programa político, emergiu aos poucos como uma forma de reconhecer e ao mesmo tempo produzir, em traços fortes, as fronteiras a partir dos quais os sujeitos puderam objetivar suas experiências, selecionar percursos, construir pertencimentos e produzir identificações.

Sob muitos aspectos a “consciência negra” é o trabalho da escrita de alguns pota-vozes sobre a história e a experiência da população rural classificada na pastoral religiosa como pobre e negra. Esta escrita é a tentativa de universalizar um sujeito político, o negro, e a situação de sua inserção na história, a escravização. Mas, também esta escrita aponta caminhos para a superação das condições existenciais e materiais e apontam os caminhos da emancipação social. Nos idos de 1980, como vimos, não bastava reunir-se, ainda que isto fosse o mais importante entre os militantes do Movimento Negro. Era preciso, do ponto de vista da inserção do negro nas agendas governamentais em relação à cidade, construir pontes entre o passado e o presente para sonhar com o futuro. Diferente perspectiva epistêmica era observável em relação ao campo, visto como espaço a ser disciplinado exatamente pelo seu distanciamento do passado e pela sua projeção no futuro. Tanto os governos estaduais quanto o MST consideravam que o passado não daria respostas ao presente, nem ao futuro e que a modernização do campo se impunha como tarefa, mas cujo objetivo não era consenso: se adotariam a coletivização da terra ou a empresa agrícola.

No espaço de disputas pela inscrição dos sujeitos, a “consciência negra” sugere caminhos baseados na experiência pessoal dos militantes a partir de suas “histórias” e “vivências”. Como um sujeito abstraído das condições sociais de sua produção, a “consciência” se impõem como um roteiro de afirmação da diferença com conteúdos pré-determinados em textos compartilhados dentro de uma organização hierárquica e externa ao Sapê do Norte. Os momentos deste processo demonstram que os conteúdos foram, de certa forma, manipulados por outras forças, geraram filtros semânticos antes da mensagem da “conscientização” atingir os fóruns dos encontros do GRUCON.

Houve um trabalho de reintrodução dos conteúdos da conscientização por parte da pastoral católica que se multiplicou em várias “frentes”: os textos, como uma verdade bíblica, os ambientes nos quais eles adquiriam sentido, os círculos bíblicos onde era possível “discutir a própria realidade”, e sua reprodução com uma nova origem, o “líder comunitário” eleito pela “comunidade” para

ser um mediador com o mundo religioso, mas, cada vez mais, nas pastorais da terra, com o mundo da política da representação. Decorre deste trabalho de escrita da experiência, e da sua externalização como uma realidade objetiva, a constituição de um espaço de mediação com outros universos sociais tais como a atuação de agentes de estado. O que resultou do trabalho de conscientização é que ela poderia ser transmitida, ensinada, aprendida e examinada desde dentro, dos pares, mas, sobretudo desde fora, pelo corpo de profissionais dedicados à identificar a diferença. Do ponto de vista objetivo, a conscientização produziu um corpo de profissionais e uma realidade política cuja unidade passaria a ser a comunidade. Esta perspectiva foi compartilhada por agentes locais e agências de governo. A partir da comunidade, os planos de intervenção ganham a possibilidade de se contabilizar em número de famílias atendidas pelos benefícios públicos, mas também pela delimitação territorial oficial.

Do lado dos quilombolas, a consciência significava uma forma de perceber sua atuação como “resistência”, outro tema caro na construção do sujeito político do corpo de profissionais. A resistência significou a possibilidade de produzir um passado coletivo a partir de memórias fragmentadas, dispersas e errantes. A reunião de temas como a crueldade do cativo, a dominação da elite agrária branca, por exemplo favoreceram o florescimento da memória quilombola. Olhar para a própria experiência como uma experiência histórica – ligada à presença africana não somente como mão de obra escravizada, mas como repertório de saberes e técnicas importantes na constituição da nação -, e poder conectá-la à outras situações e pessoas representou um passo importante na definição do poder da conscientização. A instrumentalização da historicidade na condução de uma imagem da comunidade partilhada no passado representou um esforço argumentativo sempre presente nas reuniões durante as quais os profissionais podem expor seu capital específico que lhes serve de distinção e ao mesmo tempo espaço onde os mediadores podem se acomodar em posições de defesa, promoção ou questionamento.

Zé do Leite, um dos membros do GRUCON e coordenador de sua comunidade São Jorge por diversas vezes, recorda que o investimento de vários agências, como sindicatos rurais e igreja, para que as “famílias não vendessem as suas terras”, foi obra deste processo de “conscientização” sobre a terra como uma valor superior para os camponeses, pois estava ligada às condições de sua existência e identidades social. Ele acredita que este trabalho, em boa parte, suspendeu a migração para as cidades pois eles eram avisados a todo momento que “na cidade não cabe mais ninguém” e que as pessoas viviam em “favelas”. A interrupção da migração para a cidade, vista como uma espécie de “queda do paraíso” na visão corrente da Pastoral da Terra, levou à construção crescente de “espaços de resistência”. A conscientização advinha da resistência que podia ser imposta no espaço

público por meio das reuniões, marchas e palavras de ordem. A mobilização dos agentes pastorais vinha das favelas como o “pé sujo”, formado, segundo informações compartilhadas por vários sujeitos, de pessoas oriundas da “expulsão” de camponeses do Sapê do Norte. Não é menos importante considerar que foi ali que emergiram uma estética da resistência que ganhou força quando foi conectada às experiências dos que viveram na roça e já eram bastante conhecidas da pastoral religiosa da Diocese nas décadas anteriores.

Na leitura que fizemos da Tribuna do Cricaré destaca-se a presença do esforço em conectar as duas realidades como uma só. Como se os camponeses que ainda permanecessem no campo pudessem olhar rapidamente um futuro que os aguardava na cidade e vislumbrar as consequências de sua “fraqueza” diante das pressões dos fazendeiros e da empresa agrícola. A conscientização era a possibilidade, naquele momento, de falar de uma experiência histórica dos sujeitos em face da expansão das monoculturas e da manutenção das “lutas no campo”, possibilidade ao mesmo tempo de inovação, ao inserir e reconhecer novos agentes da luta.

Vimos que as “marchas” dos camponeses Sem-Terra varreram o norte do estado, e alcançaram os camponeses que haviam se envolvido nos movimentos de luta pela terra como o MST. Não era um caminhar solto sem direção, mas orientado politicamente no sentido a delimitar um território, um direito e um grupo social. A direção de tais marchas era do campo para a cidade, o que criou a mística da centralidade do poder, para questioná-la imediatamente com a presença e mobilização camponesas. Para isto, a CEB’s, por exemplo, contava com o apoio daqueles que, oriundos do campo, residiam nos centros urbanos. Marchavam os camponeses, os trabalhadores do agronegócio, das carvoeiras, das empreiteiras. Marchavam e ocupavam as praças de São Mateus, o Porto da cidade e o pátio das prefeituras, e levavam ao centro decisório os rostos e as mãos calejadas pelo trabalho sem recompensa. Mais tarde, as marchas se estenderam até a capital do estado, Vitória e, depois, até Brasília, capital do país.

Os quilombolas estiveram nestas marchas e produziram sua presença de forma singular. Primeiro como os camponeses excluídos, posteriormente como o movimento da negritude e consolidação de Zumbi dos Palmares como ícone da história negra no país, até chegar ao ponto das organizações quilombolas acessarem o conjunto de situações de representação política na capital. As lembranças dos encontros se sobrepõem aos programas, objetivos, subitens a serem observados no processo de conscientização.

Os encontros permitiam a disseminação da consciência negra por meio de textos escritos, mas muito mais, pela dispersão no ar de informações concisas sobre as mudanças pelas quais o país

passava em termos políticos, econômicos e em termos da presença e participação deste novo sujeito negro. A consciência emergiu neste momento como a possibilidade de unir experiências singulares na mesma linha de tempo, mas também sugeriu a organização de fronteiras no interior da mobilização da pastoral religiosa. O tema da consciência perpassa a gênese da organização quilombola no Sapê do Norte onde, por meio da historicidade evocada com o auxílio de leituras compartilhadas entre a tradição oral e escrita e da busca da história como uma forma de consciência de si e do grupo.

Considero que há dois planos relacionados na percepção da organização das diferenças entre os quilombolas: o primeiro evidenciado pela memória da escravização e pelo “cativeiro” e outro evidenciado pela manutenção da desigualdade nos ambientes de mobilização de classe. A primeira característica é inscrita pelas memórias que se contrapõem aos quilombolas como o passado que deve ser mantido distante.

A segunda definiu que a “raça” deveria ser preterida pela busca da consciência mais totalizadora em torno da classe social. Os agentes do Movimento Negro perceberam que uma e outra colocaram os negros fora do universo de representação das lutas sociais. Eles identificaram que sua inserção havia sido produzida no universo da “cultura negra” -, cuja consequência mais nítida para eles foi perceber que os quilombolas “perderam terreno” na disputa pela representação da negritude. O duplo sentido de “perder terreno” no plano político e no plano das posses, reorientou novos investimentos no campo político.

Os agentes do Movimento Negro, como vimos, se imaginavam ao mesmo tempo como parte e a parte da organização da sociedade. Eles pressupunham uma comunhão entre indivíduos num dado plano de realidade a partir da construção histórica *ad hoc* de passados coesos, como determinados capitais que deveriam ser incorporados para acessar determinados espaços de representação no campo político. Era preciso reconstruir o tempo e o investimento dos agentes na reconstrução da memória social foi um dos aspectos centrais na ritualização da memória mediante os encontros.

Enquanto a Consciência Negra tornou-se um capital cultural cada vez mais relevante na organização das estratégias de identificação e na possibilidade de ingresso de novos jogadores, não é menos importante que sua presença na configuração de espaços sociais, estratégias e constituição de identidades e sujeitos delimitou a autonomia dos jogadores. Os bastidores, as nuances das mil e uma formas de arranjar esta nova memória tornaram-se mais significativos que os “encontros” em si mesmos, pois eles foram espaços por excelência da externalização de posições dos agentes.

A oscilação entre o espaço da reunião – da comunhão, nas palavras dos agentes -, e o espaço cotidiano das comunidades – ameaçadas pela violência no campo -, reorganizam o tempo de uma comunidade imaginada. A divisão de tarefas organizava o campo das posições adquiridas por cada agente. A capacidade dos agentes de se imporem e arregimentarem determinados capitais sociais em face da construção de sua presença na “luta” era a condição de enunciação de sua diferença em relação aos demais universos postos em contraste. Em resumo, elas levaram à formação da “Consciência negra” nos anos 1980, como “despertar” de um sujeito político e à produção de um “território quilombola” como expressão das qualidades singulares de um grupo social.

8. Considerações finais Do fundo daqui

A partir da descrição das trajetórias sociais e políticas e as condições de possibilidade na organização das lutas sociais, defini como objeto de estudo da presente tese as estratégias de mobilização de um grupo de quilombolas para reconstruir o território do Sapê do Norte. Incorporadas em lutas de resistência cotidianas e em acenos de ingresso em formas de representação política mais abstratas, tais lutas foram descritas com a perspectiva etnográfica dos sujeitos da pesquisa. Este grupo se auto-intitula quilombola e faz desta identificação no presente etnográfico a razão de ser de sua mobilização e constituição como sujeito histórico. Foi sob esta perspectiva que acompanhei suas análises sobre como o tempo e as identidades se encaixam na produção dos quilombos. Os capítulos buscam descrever os eventos/acontecimentos, os significados dos percursos e as genealogias, convertidas em eventos significativos da luta em espaços concretos.

Os direitos, o território, os remanescentes de quilombos, os negros, não foram considerados senão do ponto de vista dos agentes envolvidos em sua produção social. Isto não quer dizer que o termo quilombo seja uma forma anacrônica denotada pelo pesquisador e pelos sujeitos da pesquisa, para projetar uma realidade do presente no passado. Não há um mascaramento do passado, mas a explicitação de que as categorias relacionais adotadas pelos sujeitos da pesquisa – trabalhadores rurais, meeiros, camponeses, Sem Terra, quilombos, pobres -, são parte das metáforas que revelam relações reais subjacentes. Ou seja, reconhecer as metáforas identitárias é parte da relação real que os sujeitos adotam nas suas trajetórias de identificação social como forma de manterem-se no campo social.

A tese sugere que tais categorias são também objeto de disputa a partir de sujeitos posicionados de forma diferente no campo de lutas sociais (Bourdieu, 2007), o que conduziu a presente análise para a heterogeneidade de formas de produção das formas de resistência cotidiana como assinaladas por Scott (2011). De forma sintética, Scott chama a atenção para uma das características que demarcam a relação entre subalternos e poderosos, ao traçar que é no cotidiano das relações entre estes agentes e nas suas motivações simbólicas é que deve repousar a análise social. Isto porque tais relações “não são apreendidas como conceitos abstratos, fantasmagóricos, mas na forma bastante humana de indivíduos e grupos específicos, de conflitos e lutas específicos (Scott, 2011, pg. 236).” Um dos traços importantes destacados pelo autor é que onde “a resistência cotidiana se distingue mais evidentemente

de outras formas de resistência é em sua implícita negação de objetivos públicos e simbólicos (Idem, pg. 223).” Neste sentido, o autor promove uma mudança na perspectiva que considera que são as revoluções e comoções públicas, o traço identitário da resistência das camadas subalternas. Para ele, pelo contrário, é a observação dos movimentos em um período mais amplo, por meio de estratégias específicas tais como a dissimulação, gestos revestidos de rituais de exortação e etiquetas, que denunciavam a existência da resistência entre classes sociais.

No rol das preocupações enumeradas nos capítulos desta tese, subjaz a idéia de que não é somente por meio do acesso à justiça que os quilombolas conquistaram seus direitos, mas sim, pelo ingresso em múltiplos lugares socialmente reconhecidos para provocar tensões e deslocamento que, embora não contabilizados, somam mudanças significativas da apreensão de suas lutas sociais. Do ponto de vista daqueles envolvidos nas lutas cotidianas, o “quilombo” e o “território” são tão abstratos quanto o foram a “consciência negra” nos anos 1980 ou o “movimento dos trabalhadores Sem Terra”, visto na minha análise. Por outro lado, o rendimento de categorias relacionais como “fortes” e “fracos” abrange um amplo leque de posicionamentos e tomadas de posição em relação ao cotidiano dos grupos sociais no Sapê do Norte, que definem de forma mais objetivas as relações sociais, suas nuances e combinações. Ademais, eles projetam tais relações no tempo, o que permite uma leitura de diferentes conjunturas que lhes assegura um mapa das ações e agentes dispostas no campo político.

Sua capacidade de ingressar em espaços de interlocução tão diferentes como a justiça ou as mobilizações por direitos fundiários, diante do Estado, ou por madeira, diante da maior multinacional do setor de celulose, se mostra uma das capacidades de criar mediações com universos tão singulares. A exemplo disto, para Scott, “enquanto a política institucionalizada é formal, ostensiva, preocupada com a mudança sistemática e *de jure*, a resistência cotidiana é informal, muitas vezes dissimulada, e em grande medida preocupada com ganhos *de facto* imediatos”(Idem, pg. 223). Sublinho que não há uma essência entre estas duas posições, que as distancie ou as torne um rótulo de mobilização dos grupos mas, ao considerar os recursos disponíveis, os agentes ingressam e mobilizam diferentes capitais culturais na política.

O aspecto chave desta interpretação é que ela leva em consideração aquilo que os sujeitos definem como o significado de seus atos, que procurei ampliar pela “descrição em uma análise dos conflitos de significado e valor em que surgem esses padrões e para os quais eles contribuem” (Idem, g. 233). Na presente análise, a emergência dos quilombolas como sujeitos políticos é o resultado de acúmulo de lutas e embates com os “fortes”, mas também do aprendizado intersticial sobre como funcionam os aparatos do Estado, os agenciamentos políticos e a gramática das relações de poder. A este

respeito, a racionalidade de tais condutas, longe de serem abstratas e sem alvos específicos, tem sido negligenciada como instrumentos de acesso à justiça.

Traduzidas no cotidiano, os direitos à terra, a Cidadania, os direitos étnicos, ganharam a profundidade de que falam Miúda e Dona Zi em suas narrativas na introdução desta tese. Um fundo que é temporal – porque é possível percorrê-lo e relacionar grupos, parentes e vizinhos -, mas também espacial – pelos mitos de origem, pelas genealogias imensas, pelos cortes abruptos nos destinos. Um fundo que se percorre pela experiência do tempo e que só tem sentido se percebido na relação entre quem o viveu e os demais. Um fundo que é lugar de referência e sobre ele se desenvolve a vida que tem que ser vivida.

O território Sapê do Norte e a identidade quilombola foram o meu ponto de chegada, antecidos da descrição dos percursos, embates, lutas pelos significados e entre agentes posicionados no campo social de maneira diferenciada. Identifiquei durante a etnografia que os agentes migraram entre as lutas sociais que se apresentavam em diferentes situações e acumulavam capitais militantes e experiências que os reposicionava em cada novo contexto. Em cada um destes cenários o aprendizado e a linguagem de mobilização sugeriu que tratava-se na verdade de um amplo leque de repertórios de resistência cotidiana, ancorado em uma percepção sutil e prática das posições sociais. Os militantes aprendiam com os outros, incorporavam jargões, ingressavam e saíam de espaços de lutas, identificavam-se com esta ou aquela posição social, ao conjugar evento e identificação no plano de suas mobilizações.

No Capítulo *Consciência negra*, por exemplo, descrevi os instrumentos de conhecimento e divisão sobre centralidade da identificação quilombola a partir de cenários específicos e planos de interação dedicados à construção de categorias de representação política dos anos 1980. Tomei a racialização das relações sociais e identifiquei aí a busca pela consciência negra como uma categoria relacional fundamental para descrever as relações de poder e os contextos de interação entre os agentes quilombolas e os demais agentes dispostos no campo político. A agência das pastorais católicas foram o contraponto por meio do qual os quilombolas reconheceram suas fronteiras, e rejeitam a inscrição do branqueamento de suas instituições culturais e religiosas ao apontarem para o afrocentrismo então em voga. Exemplo disto é que, ao relacionarem as práticas pastorais católicas que conduziram os praticantes da Cabula a abdicarem de seus cultos no sapê do Norte e migrarem para a margem esquerda do Rio Cricaré com promessa de receberem terras e a benção cristã, os quilombolas projetam a centralidade de sua mobilização política no duplo aspecto de identificarem-se como sujeitos políticos resistiram em suas terras em oposição àqueles que aderiram ao credo católico.

Os quilombolas compreenderam que valorizar a expressão Sapê do Norte, como um território étnico foi, neste sentido, importante para definir o alcance de seus direitos para reposicioná-los no plano da ocupação do espaço, tanto no sentido do território quanto do espaço político. Isto não quer dizer que eles não tiveram outros usos do nome Sapê do Norte em tempos pretéritos, como a etnografia procurou mostrar. Não significa dizer também que haja um grupo homogêneo que use o Sapê do Norte da mesma maneira e com os mesmos objetivos.

Quase sempre as análises dos grupos sociais os tomam como unidades coesas. No caso dos quilombolas, a discussão sobre sua origem e transformação não foi diferente, o que coloca alguns problemas tais como considera-los o resultado da ação de Estado – seja na definição colonial ou contemporânea. Busquei descrever que é nas margens das definições deixadas pela ação das agências que se pode encontrar um fio da meada da definição de grupo como disputa e não como coesão. Foi por exemplo, o que busquei fazer no capítulo *Não basta rezar é preciso agir*, onde pretendi descrever como o campo social no qual se desenvolveram as identidades e demandas por direitos dos quilombolas foi marcado por intensa competição. Em princípio, descrita como uma agência englobante da mobilização política, a Diocese de São Mateus deixa transparecer o seu “interesse desinteressado” na organização das lutas no campo, especialmente ao demonstrar a produção de categorias de inclusão social e de linguagem autorizada distribuídas como capitais políticos visto como “ação progressista”. Neste cenário, as diferenças sociais foram reorganizadas em fronteiras étnicas e raciais, fruto da denúncia da violência simbólica percebida pelos agentes quilombolas como socialmente válidas para as bordas organizativas. O que é apresentado como a luta do povo e dos Sem-Terra, se converte em várias tendências e tensões, resultado do nível de conflito que informa o campo político no norte capixaba.

O Sapê do Norte, descrito nesta tese, se transformou pela ação dos agentes políticos, em unidade relacional a partir da qual um grupo de pessoas definiu um campo político, no sentido de que nele há relações de aliança e competição por recursos como terra e direitos. A mitologia das origens escravas se organizou em torno dos ritos de enunciação dos direitos e identidades, e conduziram à emergência de múltiplos agentes e bandeiras de lutas, mas também ocupar espaços de representação política. Sonhos e trajetórias individuais por um mundo livre e autônomo foram realocados em rotinas de mobilização institucionalizadas, que conferem peso às lutas sociais ao possibilitar novas alternativas de ação.

A resistência de parte dos quilombolas à migração para a cidade foi, neste sentido, uma forma de reverter a intensificação das transformações iniciadas com as monoculturas, que já haviam deslocado milhares de moradores para a cidade em décadas anteriores. Os bairros periféricos dos municí-

pios de Serra e a capital Vitória, por exemplo, abrigam centenas de núcleos familiares oriundos deste tempo em que narram o banzo da terra distante, como a encobrir o passado. Os relatos daqueles que ficaram no Sapê do Norte indicam a melancolia e nostalgia com que os parentes migrados narram o passado, o que reforça para eles a necessidade de resistir e produzir novos significados para sua terra.

Mas, a mobilidade é uma característica constitutiva dos quilombolas no Sapê do Norte. Eles configuram redes entre campo-campo e campo-cidade sob os mais diversos objetivos bem antes da presença das monoculturas e mesmo agora, quando a reprodução das relações camponesas se mostram alteradas. O argumento da expulsão das terras não deve ser visto senão como a reação à forma compulsória da quebra destas relações de reprodução camponesa. Ou seja, o desmoronamento das relações de reciprocidade entre “fortes” e “fracos” levou à cenários distintos como a radical saída do campo, ou a também desafiante decisão de permanecer e enfrentar o que eles classificam como “imprensamento”. A expulsão das terras não deve ser vista também senão sob o ponto de vista dos porta-vozes, que o tomam como argumento socialmente válido para traçar suas estratégias de mobilização. Em adição, ele também se insere na produção do argumento socialmente reconhecido no campo político dos movimentos sociais de luta pela terra que se desenvolveram no norte capixaba.

Esta dupla relação entre campo socialmente válido e reconhecido pode ser acompanhado na análise que fiz da consagração pública dos porta-vozes. Como em um rito de passagem, eles ingressam em universos sociais que ainda desconhecem por meio de processos de aprendizagem coletiva. Isto pode ser acompanhado no capítulo *A CPI da Aracruz como rito de instituição*, onde descrevi de que maneira as múltiplas identificações em torno da negritude e do campesinato convergiram para a identificação quilombola no contexto das políticas de governo para esta população. Acompanhei neste capítulo os rituais públicos de produção da diferença e das fronteiras étnicas, ao observar aí a produção das condições sociais e políticas de enunciação do sujeito político quilombola. A posição social dos agentes em um dado campo social é o aspecto central que possibilitou descrever suas estratégias, alianças e interações, mas também a tomada de posição em direção à centralidade da identidade quilombola. Os fluxos entre campo e cidade tem aqui seu ponto máximo de realização, uma vez que adicionado às justificativas da expulsão das terras, o próprio centro imaginado do poder é ocupado pela militância quilombola.

No projeto que originou esta tese, indaguei sobre os desníveis no acesso a bens públicos por parte da população quilombola. Era meu objetivo descrever “a relação entre os instrumentos jurídicos e a formação das identidades no contexto das comunidades quilombolas no Espírito Santo” como forma para compreender as formas de produção de identidades políticas. A etnografia entre os qui-

lombolas mostrou a criatividade desenvolvida por estes agentes na elaboração de espaços de interação. Um intenso apelo às instituições públicas, o preenchimento dos espaços de poder por vias não tão evidentes ou mesmo subalternas e marginais, compuseram os repertórios dos quilombolas na busca por seus direitos.

Como unidade de análise defini a produção do território do Sapê do Norte a partir da agência política dos porta-vozes quilombolas. A delimitação do tema e do objeto da pesquisa descreveu a produção simbólica das fronteiras étnicas, como tipos organizacionais. Desta maneira, mesmo quando os conteúdos culturais dos sujeitos da pesquisa se mostraram semelhantes e com mesma origem, eles são pensados e sentidos como distintos por eles a partir de sua posição no campo social. A persistência destas fronteiras remeteu a presente análise para a descrição da produção do campo político e seus objetos em disputa, de maneira que a perspectiva daqueles porta-vozes fosse central na definição das fronteiras e não a reificação de um grupo coeso e homogêneo.

Em razão desta abordagem, defini no capítulo *Sapê do Norte: a produção do território*, a relação entre a memória, a territorialização e os instrumentos de conhecimento e di-visão produzidos por um conjunto de porta-vozes quilombolas e outros inseridos em diferentes posições sociais. Em meio às lutas no campo, as opções daqueles que permaneceram fora de tais embates, foi aspecto relevante da disputa política. Após traçar o cenário de produção de identificações, no qual as lutas sociais no campo envolveram diversos agentes, dediquei especial atenção em descrever a construção da centralidade quilombola na produção da representação política e institucional e quais os efeitos desta na organização das fronteiras étnicas no Sapê do Norte.

Mas, a expressão Do fundo daqui, também foi um desafio epistemológico em desconstruir o olhar melancólico pelo qual os quilombolas do Sapê do Norte foram descritos. Como romper o campo de forças explicativos que os atrelaram de forma direta à violência do cativo, sem desconsiderar o próprio ponto de vista dos agentes? Recusei o olhar da tragédia dos “últimos zumbis” ou da “história dos vencidos”, mas também o olhar que viu os quilombolas como camponeses ingênuos, “seduzidos” pelo poder econômico multinacional e dos arranjos de poder político. Antes, recuperei a agência dos quilombolas nas situações diferenciadas nas quais eles produziram melhores posições, ao incluir aí a leitura que eles buscaram realizar do mundo social e da gramática das relações de poder. Mas, esta não foi uma tarefa fácil, pois a inscrição vitimizada, mais fácil para agentes e agências de Estado, foi muitas vezes a tônica posta em público pelos próprios quilombolas. Nestas ocasiões, os estigmas se mostraram disposições incorporadas e definiam fronteiras sociais como último apelo à garantia dos direitos.

A multiplicação dos espaços de denúncia sugerem que ela envolve o denunciante e o denunciado, enredados em complexas formas de interação. Sua viabilidade repousa na capacidade de organizar e objetivar o denunciante em seus próprios termos e tornar inteligível o pleito no âmbito da esfera jurídica. Ou seja, denunciar, mas identificar os responsáveis e a dimensão do dano são trabalhos sociais fundamentais na construção de coletividades. (Boltanski, 1984, 1993). Em razão disto, descrevi no capítulo *Do fundo daqui: a grande narrativa sobre o dano*, descrevi a produção das identificações sociais, a partir do contexto do controle sobre as fronteiras sociais dos quilombolas por parte do aparato de administração das agências governamentais. A acusação e o conflito como fatos sociais, são ordenadores do mundo social e dispõem de forma diferenciada as identificações dos agentes. O *fundo daqui*, na acepção dos quilombolas reúne a memória e a experiência no processo de territorialização e, mais que um efeito de localização, traça linhas da produção do pertencimento. Apesar da centralidade quilombola no processo de representação política, outros agentes se apresentam para disputar o espaço político, ao repor as tensões entre o pertencimento como categoria social e de inscrição oficial. Os embates e as lutas sociais pela construção de um campo de representação política e suas vicissitudes face a identificações concorrentes foram objeto de meu interesse.

Nestes casos, tornou-se comum eleger a figura do Estado e os discursos subjacentes de justiça e equidade, como os culpados pelos infortúnios, ao se relacionar as histórias de sucesso e fracasso dos agentes envolvidos. Mas, estas histórias eram dispostas em camadas que se comunicavam, se distanciavam e contornavam a ilusão da vitimização. Em busca de terra e reconhecimento, mobilizações subalternizadas e fragmentadas emergiram no centro da reivindicação étnico-racial dos direitos quilombolas. A habilidade em acionar as redes político-partidárias, os acordos locais e o poder pessoal, teceram micro-poderes invisíveis sob a ótica da mobilização das lutas camponesas contra o Capitalismo. Restava no *Fundo daqui*, o cotidiano lento que se apropriava das iniciativas dos agentes políticos dispostos no campo. Havia uma história do *Fundo daqui*, que emergia para desestabilizar as certezas, mover os pontos de vista e desafiar interpretações totalizadoras e unificadas.

Em razão desta relação entre os agentes políticos e a produção do conflito, no capítulo final *É preciso ter consciência*, descrevi a identificação quilombola como o resultado das lutas dos agentes em um campo político complexo. Descrevi a diversidade dos agentes dispostos no campo e demonstrei como as palavras de ordem em torno do categoria social “consciência”, balizaram a tomada de posição dos porta-vozes quilombolas na produção das fronteiras sociais. A eleição da categoria consciência não foi tratada um processo psicológico interior, mas a expressão da incorporação das condições sociais de enunciação da identidade e da diferenciação social. O resultado prático desta tomada

de posição pôde ser acompanhada em diferentes perspectivas ao longo do recorte da pesquisa, seja na inscrição pública da identidade coletiva, seja nos esforços de territorialização produzidas por meio desta categoria de mobilização dos quilombolas. A persistência das fronteiras étnico-raciais encontrou, na linguagem das relações subjetivas da “consciência negra”, sua forma de expressão como capital social objetivado pelos porta-vozes quilombolas.

Os quilombolas pareciam escapar a tudo que desse a impressão de uma forma de tutela ou dos efeitos retóricos e não práticos que eles pudessem exercer sobre suas demandas cotidianas como terra e trabalho. A análise sobre a história recente, mostrou que mesmo o ingresso nas redes eclesiais, dos Movimentos Sociais no campo, das organizações sindicais, partidárias, etc., foi feito sob a perspectiva da desconfiança e da construção de tensões políticas. Os projetos econômicos e o emprego formal eram considerados como passageiros, parte de estratégias de docilização de sua condição. Restava sempre a tensão sobre o cerceamento da liberdade de dispor do seu tempo, de seu espaço e de si mesmo para ingressar em visões de mundo alheias que não durariam por muito tempo pois não tinham um fundo ali. Neste caso, minha experiência de intervenção me conduziu a perceber outros ritmos de vida no Sapê do Norte, marcado pelos micro-poderes de um tempo mais dilatado que contrastava com as soluções exteriores aos problemas como acesso à terra e trabalho.

A leitura da história social da constituição da Cidadania no período classificado como Pós-abolição conferiu uma perspectiva adicional ao “presente etnográfico” aos processos de Identificação e Titulação. Tratou-se de considerar as respostas que os diferentes grupos sociais produziram sobre os sentidos da liberdade, do trabalho, da justiça, as formas com as quais foram classificados e delas extraíram situações que os posicionaram como agentes em processos complexos. O trabalho social destes agentes encontra-se nesta etnografia como a denúncia da liberdade como um processo inconcluso e sobre o qual eles devotam seu tempo e seus esforços.

A autoridade do etnógrafo

Os capítulos apresentados anteriormente têm entre si diferentes aproximações e distanciamentos. Cada um deles procura identificar os percursos por meio dos quais os quilombolas do Sapê do Norte constituem suas agências políticas diante de relações de poder com diferentes configurações. Por isto, não foi suficiente para mim apresentar os aparatos constitucionais coloniais ou republicanos, como ponto de partida na definição dos quilombos. Eu também queria me aproximar *Do fundo daqui* para deixar que outras experiências se apresentassem como válidas, apreciar suas configurações e des-

crever suas motivações. Era fundamental entender porque os sujeitos projetaram a identidade quilombola no passado a partir das experiências do presente, sugerindo suas trajetórias como aquelas socialmente válidas na produção deste sujeito coletivo. Visto pejorativamente como uma invenção de identidades, tal posicionamento foi adotado por mim como uma forma de criatividade, de estratégia e de tática de inserção no rol dos direitos: uma forma de ingresso, leitura e mediação com a produção da Cidadania por parte da população brasileira expropriada ao longo de três séculos de sua liberdade, sua identidade, as condições de sua emancipação e sua propriedade enquanto pessoa. Neste sentido, os quilombolas são uma invenção assim como a Cidadania.

O ingresso no campo como técnico contratado pelo INCRA me conferiu uma visibilidade institucional que só ganhou outros contornos a partir da etnografia para a tese. Mesmo assim, apenas em alguns quilombos eu era visto como um “parceiro” ou mesmo “alguém de casa”. Em outras comunidades, com o senso prático à flor da pele, eu era reconhecido como um agente do governo, alguém que tinha alguma autoridade em relação à questão fundiária, que poderia responder por algum acesso a bens. Esta visão não estava equivocada, uma vez que, mesmo quando defini um leque mais amplo de formas de identificação dos agentes, ainda assim, as razões de minha presença permaneceram relacionadas às identidades quilombolas, objeto de debate e disputas entre diferentes forças políticas.

Os processos interativos nestes contextos sugerem diferentes posicionamentos e formas específicas de agenciamento de identidades. O ponto de vista com o qual lidei ao longo da etnografia foi considerar de forma crítica a centralidade do discurso estatal na produção das identidades, as margens deixadas por estas iniciativas, bem como diferentes discursos políticos e identitários que os ocupavam. O apelo à racialização das relações sociais, a construção da memória hegemônica do passado escravista, as lutas de classe com as multinacionais, a eleição da identidade quilombola como síntese da relação entre raça e classe social configuram pontos de vista complementares que fizeram do centro e da margem das mobilizações camponesas, os aspectos complementares nesta pesquisa.

Não é possível também desconsiderar que embora a etnografia seja delimitada ao Sapê do Norte, inúmeras oportunidades de debate longe dele me reconduziam novamente a pensar o local. Dada minha inserção no campo, o que esteve muitas vezes em debate não foi exatamente os sujeitos da pesquisa, mas minha autoridade profissional em descrevê-los. Isto porque o saber local não se compunha apenas do posicionamento dos quilombolas, mas das redes sociais que suas trajetórias haviam tecido no plano político e partidário, nas formas de agenciamento de trabalho e na relação com os aparatos da justiça. Não raro, o cenário de atuação destes agentes era nas bordas de mandatos de senadores,

deputados federais e o conjunto de agentes políticos mobilizados em torno do Partido dos Trabalhadores. Nestes casos, eu pude experimentar como os quilombolas se posicionavam pela leitura complexa que faziam da política institucional e de suas demandas mais concretas.

Em muitas situações me vi enredado em debates com latifundiários, historiadores contrários ao pleito quilombola, memorialistas donos das memórias locais, técnicos de outras áreas de conhecimento que disputavam com o antropólogo o lugar que os quilombolas deveriam ocupar. Em outras ocasiões, dividia as certezas das políticas de reparação dos quilombolas com agentes de Estado e dedicava parte do tempo a me envolver em pequenos projetos que fortaleceriam ações dos quilombolas no aspecto da garantia de seus direitos. Seminários, palestras, documentos escritos e, muitas vezes, apenas a presença em reuniões com demais “parceiros” era vista como um sinal de meu engajamento e um recurso político que os quilombolas poderiam lançar mão como contrapartida da minha presença no campo.

Após os dois anos de envolvimento com a linguagem do RTID, o evento crítico que me [re]colocou novamente no campo foi o filme que fiz sobre a prisão de 35 quilombolas pelo Batalhão de Missões Especiais no quilombo de São Domingos em 2009. Este registro visual percorreu as comunidades do Sapê do Norte e passou a fazer parte do processo movido pelo Ministério Público Federal contra o estado capixaba. Nele foi possível registrar os depoimentos dos quilombolas sobre o desrespeito com que eram tratados. Durante a operação, taxada de “ilegal” pelo MPF, foram usados a cavalaria e o canil da PM para capturar os quilombolas, uma cena que lhes evocou as imagens dos Capitães do Mato que constam nos livros didáticos de seus filhos e netos.

Em muitas situações, minha atuação era vista como “inventor de quilombos” e outras como “desestabilizador da ordem social”, uma vez que eu era identificado com as “políticas do Lula” e um tipo de intervenção que os ruralistas da região conheciam de outras épocas de conflito com o MST. Para eles, eu era mais um estrangeiro da lógica local que se colocava entre eles e seu direito de possuidores da terra e da história local. Para eles, a história dos “negros escravos” deveria ser esquecida em nome de um presente e futuro que a estes não cabia porque, como disse um político local, “quem foi escravo nunca poderia ser patrão”. Deixei este conjunto de observações para uma análise futura, especialmente porque elas não eram meu objeto de estudo.

No entanto, estas situações, me levaram a abordar os espaços de produção das identificações quilombolas essencialmente como uma tomada de posição destes sujeitos neste campo de conflitos. Era instigante compreender como os sujeitos identificados hoje como remanescentes de quilombos,

projetavam suas memórias no passado de forma a controlar o presente para fazer não uma luta universal, mas a própria luta. O que gerou na presente etnografia inicialmente dimensões de um conflito com sotaque regional, alcançaram dimensões extra locais se observarmos as redes sociais nas quais tais agentes estavam envolvidos. Desta maneira, a etnografia no Sapê do Norte é um caso possível de conjunturas mais globais tanto do ponto de vista nacional quanto internacional. Os sonhos e frustrações dos agentes eram também rotinas fracassadas de controle via institucionalização de aparatos de governo sobre a terra e a população, um caminho sinuoso que apenas os iniciados podiam percorrer sem ferirem-se, dada sua posição no campo de disputas. O antropólogo está bem posicionado, os porta-vozes por vezes se equilibram e os não iniciados lançam mão de suas estratégias de resistência cotidiana para multiplicar suas formas de mediação social e a linguagem para entrar e sair do jogo com menos danos possíveis.

Encoberto pela lógica das rotinas escriturárias, minha aproximação nos quilombos carregava as marcas de uma forma específica de administração, fosse pela coleta de materiais para os relatórios do INCRA, fosse pelos convites feitos a mim como especialista para falar do tema em palestras e cursos de formação de novos pesquisadores ou, ainda, na definição de fronteiras entre os saberes acadêmicos dispostos e muitas vezes concorrentes, que explicariam o que são os quilombolas e seus territórios.

Eu estava enredado pela trama da escrita de Estado (Daas & Pole, 2008), mas não presumia os efeitos do distanciamento que tal postura me favoreceriam. Foi preciso adentrar na lógica da hierarquização de saberes, das transformações dos agentes e de suas agendas, da emergência dos discursos sobre a identidade étnica e das práticas territoriais da diferença. Foi preciso experimentar os nãos, as mudanças de opinião e as relações de força que emergem e se instalam. Foi preciso descentrar o olhar e considerar outros ângulos das disputas, outros métodos de avançar, outras identificações resultantes destas ações, para descrever como fora erguida uma história local dos quilombolas no Sapê do Norte.

Mas, foi preciso mais ainda deixar emergir das palavras de ordem da mobilização das identidades, a contradição e as tensões que ela suscitou pelo seu esforço em controlar as demais identificações sociais. Foi preciso identificar as falas autorizadas e quem as autorizou, foi preciso acompanhar o mimetismo estatal das soluções administrativas e as crenças na ordem promovida pela justiça. Foi preciso deixar a pureza que a escrita de Estado instaura e adentrar no emaranhado de vozes tensionadas entre si.

Quase sempre se reivindica um ponto final ao candidato que apresenta a tese, mas o ponto inicial escapa do conjunto de apreciações e se mostra tão nebuloso quanto artificial. Meu ponto inicial se deu após a pesquisas para os RTID's do INCRA. Embora eu já houvesse visitado o Sapê do Norte na companhia do antropólogo Osvaldo Martins Oliveira no início dos anos 2000, o lugar passou a ter interesse específico a partir do apelo aos conflitos que o Estado se apresentava a resolver. O apelo à intervenção com os instrumentos científicos e a construção do prestígio profissional se uniram à minha própria trajetória de agente político das relações étnico-raciais. Mas, um evento *sui generis* foi para mim um acontecimento importante na virada interpretativa no Sapê do Norte. Daquele ponto em diante me entreguei à outra rotina de observações, menos precisas que as identidades dispostas e, por isto, mais instigantes sobre os sentidos das ações que os sujeitos conferem a si e aos outros.

Os mal entendidos como resistências cotidianas

Miúda me contou que durante uma reunião entre os gerentes “sociais” da Fibría, agentes do INCRA, advogados e os quilombolas de Angelim, Linharinho, Roda D’água e Coxi e membros da Comissão Quilombola em setembro de 2009, seu padrinho fez uma comparação que deixou todos os quilombolas envergonhados. Após várias rodadas de apresentações dos motivos da luta quilombola pela devolução das terras que ocupavam e esforços dos representantes da empresa em delimitar a sua qualidade de “boa vizinha” no desenvolvimento de projetos econômicos nas terras restantes, o padrinho afirma que um acordo era consequência certa, pois a empresa sempre seria para eles a galinha e eles os pintinhos.

O mal entendido sobre a disposição dos quilombolas em tornarem sujeitos e não objetos nas relações de dominação salta à tona e lança os esforços de objetivação política dos quilombolas para o rol do que Scott (2005, pg. 61) chama de “as artes teatrais da subordinação”. Tais artes têm por princípio denotar as relações de dominação mediante sua exibição pública em forma de mímicas, gestos, canções, contos e demais manifestações do desacordo tácito entre as classes. Minha mudança de perspectiva no trabalho de campo – do técnico com prazos e modelos para o etnógrafo em busca da diversidade dos pontos de vista, das contradições e caminhos por fazer -, fez com que eu saísse da oposição entre os “organizados” e os “desorganizados” para me deter na multiplicidade de estratégias por meio das quais concorrem a produção das identidades e os pleitos territoriais.

O rendimento analítico em considerar o jogo de posições dos agentes quilombolas como estratégias de produção da posição social, pareceu-me apontar em duas direções. Em primeiro lugar, aban-

donar o discurso de vítima que havia criado a eficácia simbólica necessária à denúncia pública das condições do quilombolas e, em segundo lugar, considerar que minha posição no campo era parte dos esforços dos porta-vozes em produzir distinção em relação às demais identificações disponíveis. Os mal entendidos tratavam de relações de poder, de mímicas dos subalternos e dos dominantes que denunciavam a intensidade e complexidade das relações de poder dispostas no campo. Em certo sentido, eram os membros da Comissão Quilombola que buscavam impor novas linguagens no plano das relações que haviam se consolidado entre empresas e quilombolas. Aqueles lutavam com as demais visões dispostas no campo e sempre se perguntavam se seria mais fácil se a metáfora da proteção filial das galinhas fosse reconhecida no Sapê do Norte, que os dispositivos dos direitos quilombolas: identidade étnica e território, pelos quais eles lutavam.

A cada rodada de reuniões e eventos públicos era difícil para os porta-vozes quilombolas conciliar a idéia de que eles não continuariam como apêndice econômico das empresas, que eles não deveriam depender dos sistemas econômicos hegemônicos e que sua autonomia estava fundamentada na propriedade da terra. As experiências de resistência do outro grupo de quilombolas, vivas nas práticas cotidianas, repousavam como um sinal das conquistas que sempre deviam ser arrancadas à lógica econômica da expropriação: trabalho compulsório nos cafezais, nas plantações de mandioca e cana de açúcar e, mais recentemente, como empregados “fichados” pelas empresas monocultoras.

Conflitos como os assinalados no capítulo sobre o a tensão entre os porta-vozes e os trabalhadores das carvoarias, remetem os quilombolas diretamente à condição de trabalhadores subalternos, cujos direitos eram pouco ou mais do que uma forma de escravidão. Um senhor que está fora das organizações quilombolas avaliou a situação em uma entrevista ao argumentar que “dizem que acabou a escravidão é mentira, a escravidão tá aqui. Eu, você e todo mundo é escravo”. A mesma observação é feita também por aqueles quilombolas porta-vozes, mais institucionalizados com o tipo de linguagem da subalternidade. Para ele “a minha briga com essas pestes dessas empresas de eucalipto, é isso cara! (...) botaram o povo na miséria. Hoje a gente tem que seguir o regime dele, como se a gente fosse militar. Pra trabalhar nas empresas tem que usar roupas identificadas, entendeu? (...) Como também na época da escravidão, tinha essas pessoas, né? (Entrevista com Domingos dos Santos, 2009)

Se o trabalho no facho e nas carvoarias emergiu como formas de denegação simbólica da distância entre o trabalho e o acesso imediato aos seus resultados, isto aparece nas falas de uma gama bastante grande de quilombolas como algo efêmero se consideradas a sua posição nas relações de poder. Mais produtivo para eles foi manter o nível de conflito mediante a acusação, os pequenos golpes no sistema de aviamento de madeira e na legitimidade das associações de lenhadores. Nesta posição,

eles estão praticamente fora do alcance do controle institucional e fora do campo de visão classificatório, e as únicas formas de tocar-lhes é na mesa de negociação ou nas ações policiais repressivas ou punitivas, ocasião em que eles evocam sua condição étnica de quilombos e trabalhadores honrados.

Em várias ocasiões do meu trabalho de campo, estas tensões entre o que defini como a mobilização por direitos e uma forma de manter as condições de reprodução camponesa com base na assimetria das relações de força, foram constantes. Elas se espalham por diferentes espaços que vão das reuniões de mobilização política em defesa dos territórios às manifestações folclóricas dos diversos grupos na região. Também a economia camponesa, além de ser composta por vários arranjos produtivos e atividades laborais diversificadas, incorpora formas de existência de um sujeito coletivo público, especialmente aquelas relacionada à obtenção de recursos como terra e trabalho.

Guardados os gradientes entre estas duas perspectivas, assinalei que a perspectiva dos direitos quilombolas apontava na direção da ruptura com as relações de poder – pela condução dos conflitos a outro patamar ou pelo ingresso de novas relações de poder como àquela da identificação de terras de quilombos -, enquanto a segunda as reconhecia como parte da vida social na qual foram criadas as condições de sua existência – e daí, a volatilidade, incerteza e instabilidade com que eram encaradas no plano da representação identitária. Ambas reconheciam um fundo comum nas relações com o trabalho servil e na racialização como princípio de organização das fronteiras sociais e, de certa forma, uma herança com que tinham que lidar com as estratégias da acusação e da resistência. Mas, elas buscavam interpretações distintas a partir de posicionamentos antagônicos. Ambas perspectivas buscavam romper os laços com o passado, mas suas ações públicas se orientavam por iniciativas distintas. Contra o plano abstrato das identificações quilombolas, aqueles que se orientavam por manter relações econômicas e políticas com as empresas monocultoras, eram vistos sob o prisma da manutenção da subordinação e das relações provinciais de poder, enquanto os porta-vozes eram reconhecidos como aqueles “metidos na política”, cuja lógica da previsão e predição – a linguagem e o tempo dos projetos, dos relatórios, da justiça formal -, estava em oposição à lógica da provisão – acesso imediato aos recursos como madeira e o que o contato direto com agentes das empresas e das prefeituras pudesse resultar.

Ao longo dos capítulos precedentes sugeri que tais tensões não são o resultado do avanço da perspectiva de titulação das terras de quilombo conforme se apropriaram alguns quilombolas. Estas tensões se iniciaram, em minha análise, na racialização da política, mais especificamente, na racialização de um grupo de militantes políticos que acederam às formas de representação política dispostas no campo político nos idos dos anos 1980. Sob a perspectiva da conscientização – sua enunciação pública

em face dos demais agentes políticos -, da sua condição racial e histórica, abriram-se novas perspectivas de inserção política de parte dos jovens que estavam presentes nas pastorais religiosas de então, o que foi perseguido pelas gerações subsequentes de militantes quilombolas na construção de suas trajetórias.

Na conjuntura da identificação das terras de quilombo esta posição social no campo se mostrou vantajosa, uma vez que era compartilhada pelas agências e agentes de Estado, pela militância intelectual do antropólogo envolvido na consolidação deste campo. Todos os outros cenários eram classificados como incompletos ou no estágio político ainda atrelado à lógica do favor e a definição das relações hierárquicas como naturais. Os pequenos golpes no sistema eram visto como vitórias possíveis, mas que não os tirava da condição de subalternos. Percorri a trajetória dos porta-vozes e pude perceber a multifacetada inserção em agendas as mais distintas mas que os orientava cada vez mais a falar em um território e uma identidade étnica unificada. Era difícil para mim, no início da etnografia, perceber que as duas perspectivas eram complementares, também como uma forma de divisão social das tarefas da representação política ou mesmo como uma forma de manter o controle sobre a representação política com vistas aos recursos disponíveis. O trânsito dos porta-vozes era mais facilitado na apreensão ou crítica do trabalho com o facho, do que aqueles que estavam mergulhados nas rinhas da produção de carvão aceder aos lugares de porta-vozes quilombolas. Os fluxos entre estas duas formas de atuação no mundo social não eram relativizadas, mas utilizadas como formas identitárias fixas dos sujeitos, ao delimitar suas competências.

A mobilização dos porta-vozes quilombolas em busca dos seus direitos era sedutora para os técnicos e militantes ambientalistas que, como eu, desenvolviam novas abordagens sobre o tema dos quilombos e se colocavam de forma crítica com as relações hierárquicas de classe e raça no Sapê do Norte. Nossa perspectiva era, fundamentalmente, denunciar as formas de dominação simbólica dispostas contra o argumento da regularização fundiária. Neste ponto desaparecia um pouco o senso crítico sobre as diferenças entre o peso das relações hierárquicas, e todas as ações que não se orientavam para um pensamento emancipador, era visto de soslaio. Escapava nas análises, por exemplo, que haviam diferenças entre as relações com as empresas e, de outro, com os fazendeiros, que multiplicam o discurso unificado em inúmeras formas particulares de mediação.

As empresas eram, nestes contextos, pessoas sem rosto vindas do estrangeiro pelas mãos da Ditadura Militar, enquanto os fazendeiros se encaixavam em linhagens parentais e familiares bem conhecidas e narradas pelos quilombolas. Era possível nomeá-los por gerações e encontrar sua posição nas pequenas lutas locais, bem como na mitologia da servidão. Quanto às empresas, o recurso dispo-

nível era filiar-se à pessoa de um gerente que, bom ou mau, era a garantia de um rosto com quem debater. Ademais, entre os próprios quilombolas, relações de subordinação e mando emergiam em ocasiões como agenciamento de trabalho na produção de carvão, o que os colocavam na posição de serem denunciados tanto pelos trabalhadores quanto pelos porta-vozes pela falta de organização. Eles eram denunciados mediante a não adesão a etiquetas deliberadas em rituais públicos, como reuniões da Comissão Quilombola, reuniões para distribuição dos talhões de madeira ou com os poderes públicos.

Este conjunto de etiquetas sociais emergia da definição presente na memória local sobre a relação escravizado/senhor. Dois mitos organizam parte das memórias dos porta-vozes para mapear tais etiquetas. No primeiro deles, Bendito Meia Léngua engana as forças policiais durante o fim do século XIX e ajuda a libertar os escravizados nas senzalas durante várias décadas no Sapê do Norte. Perseguido por vários anos ele é finalmente capturado e queimado vivo e deixa nas cinzas de seu destino a pequena imagem de São Benedito que o acompanhava e protegia. Como se sabe, a historiografia mostra que o fim do século XIX foi pródigo em rebeliões e formas mais acabadas de resistência escrava, onde se observam fugas em massa e inúmeras formas de negociação entre o trabalho escravo e o livre (Chalhoub, 2011; Mattos, 1998; Slenes, 1999; Gomes, 2005. Sobre o Sapê do Norte ver Miki, 2011 e 2012, *op.cit.*).

A outra narrativa mitológica mostra como Negro Rugério conseguiu ser um dos maiores produtores de farinha no Sapê do Norte, ao arregimentar braços escravizados mesmo na vigência da escravização e tecer acordos com os senhores em troca de farinha mais barata. Sua estratégia, segundo as narrativas dos quilombolas, era ser um próspero comerciante, e se manter livre no interior da lógica escravista. Seu sucesso, do ponto de vista da memória local, foi abandonar a tática das fugas e rebeliões e adotar estratégias de negociação que o colocou cara a cara com os poderosos barões da família Timbuí de então, ao alterar as relações de força dispostas.

Isto sugere que eventos mais globais, além de serem sentidos localmente, produzem efeitos específicos na produção da memória entre os quilombolas, ao dispor capitais militantes na direção da produção do passado comum. Sugere também que há visões distintas sobre o passado que é disputado quando se trata de evidenciar identidades no presente.

Estas narrativas, como formas carismáticas de falar de seus ancestrais míticos são evocadas pelos porta-vozes que buscam abandonar a inscrição anterior dos castigos corporais como única forma de localizar os antepassados no tempo e no espaço das relações escravistas, bem como a fuga, como única razão de ser do escravizado diante da sua condição civil. Estas formas de contar a história e produzir a memória do cativo ao se relacionar de um lado, a brutalidade dos senhores e, de outro, ape-

nas o corpo escravizado que é surrado muitas vezes por motivos narrados como fúteis, ancora a assimetria das relações de poder evocadas pelos demais quilombolas. Se por um lado, as relações de poder encontram uma correlação de forças com os heróis, de outro, apenas a violência explica o contexto no qual os grupos estavam inseridos e o volume de violência contrária que era possível esperar em troca.

A origem comum, tema da construção da identidade étnica weberiana, poderia ser problematizada aqui, uma vez que não basta aos sujeitos presumirem um passado compartilhado por serem sentidos como comuns, mas produzirem efeitos comuns a partir de sua distinção. Foi o trabalho social de distinção social elaborado pelos agentes porta-vozes que me permitiu descrever o que é comum aos sujeitos em seu passado, ou seja, qual foi objeto desta objetivação no seu trabalho de distinção. Na presente etnografia, observou-se a divisão social do sujeito político em duas categorias relacionadas. Em primeiro lugar, os quilombolas cuja experiência política e racial os levaram a situações de porta-vozes e, em segundo, aqueles outros que, ao compartilharem as mesmas experiências, elaboram os conteúdos de sua resistência social e política, bem como a identidade étnica e processos de territorialização em termos distintos. Começamos por distinguir por um lado aqueles que se identificam com os escravizados - especialmente aqueles descritos no fim do século XIX, auge das revoltas contra a escravização -, que lutaram pela liberdade e se insurgiram contra ela mediante fugas, envenenamentos e outras formas de resistência cotidiana e aqueles para os quais a memória do cativo se resume aos castigos corporais e a crueldade dos senhores que deve repousar no esquecimento. Estes desdobram nos dias de hoje, como uma projeção mitológica, as formas de resignação diante da expropriação da terra e trabalho, e dirigem suas explicações sobre a perda das terras para a estultice dos seus parentes e a expropriação fabril à reprodução familiar. Trata-se de ocultar o reclame da vida nas frestas das relações com aqueles classificados como “fortes”, ou seja, aqueles que detêm os recursos necessários a produzirem o destino às suas vidas. Por outro lado, os primeiros se detêm na abertura de seu universo social e político para relações com a construção de seu direito, por exemplo, e consideram que suas práticas de hoje são a continuidade dos heróis do passado. Em muitas situações, a tônica de tais quilombolas é evidenciar o máximo possível as condições que os oprime, ao indicar a injustiça como algo que teve origem e terá fim. Para ambos, o insulto é uma realidade, mas com significados e consequências diferentes, uma vez que eles mobilizam capitais distintos para reagir à ele.

Uma das consequências desta divisão do trabalho de representação política sugere que os grupos que tem na formulação de um *continuum* entre a escravização e os dias de hoje, se colocam não apenas em oposição aos “fortes”, mas também ao discurso emancipatório dos porta-vozes, que buscam nas formas abstratas - pouco práticas, diria Scott (2011) -, apresentadas pela narrativa jurídica dos direitos, uma maneira de suprimir as desigualdades. Na perspectiva de Scott (2004, pg. 48), eles reco-

nhecem a estratificação como um modelo geral das relações de poder e, ao assumir a posição desde baixo, fixam suas estratégias de formas mais objetiva que aqueles que tomam os modelos jurídicos como um caminho para equalizar as relações de força. Nesta mesma perspectiva, os porta-vozes tendem a ver as demais formas de resistência como ingênuas ou alienadas, porque atreladas à lógica dos dominantes e cerradas à novos investimentos. Fora dos lugares da representação política quilombola, eles são vistos como fragmentados e apartados da direção da coletividade porque suas práticas são consideradas capilares, errantes e muitas vezes sem lógica. Sua existência é julgada como [co]existência do poder das empresas monocultoras, quando deveriam romper com elas. Eles estão sempre dando voltas, como se diz, em torno do que decidem os outros. Sua etiqueta pública é de “deferência”, ou seja uma forma de interação em situações de exercício de autoridade que evoca nomes, títulos e posições como forma reconhecida de aceder à mediação (Scott, Idem).

Estes, de quem eles falam, se agrupam longe de uma identidade pública coletiva, mas segundo suas táticas de resistência que incluem acordos familiares, a dúvida, o silêncio e o controle mediante a desqualificação oculta daqueles porta-vozes e dos que lhes garante legitimidade pública como os partidos, o governo e os antropólogos. Sobre estas táticas, a referência ao “tempo dos quilombolas” é um argumento constante para explicar o insucesso de um projeto, proposta ou tomada de posição ou os problemas relacionados à participação em alguma instância decisória. De fato, a sensação inicial é que se está a falar sozinho pois há uma força que paira no ar. Afinal os limites da participação propostos desde fora, quase sempre são recebidos com frieza em público, o que não quer dizer que conversas nos bastidores não possam acontecer longe de determinados sujeitos. Neste caso, o “discurso público”, ou seja os atos de linguagem, os roteiros e declarações, surgem como um resumo condensado das relações explícitas entre subordinados e detentores do poder (Scott, Idem, pg. 24)

O tempo extraordinário da justiça, da garantia do direito que se apresenta com uma roupagem polida, cuja economia é composta pela soma dos esforços dos quilombolas, adicionado dos instrumentos corretos de reconhecimento e uma justiça isenta. Tudo isto requer um tempo longo e o engajamento dos porta-vozes na produção na crença em seu direito. As bases de seu presente estão no passado e o seu resultado está no futuro. Mover-se nesta linha imaginada pelos agentes de Estado, antropólogos, ONG's dentre outros, é que os quilombolas podem alcançar seus territórios. Sua ênfase é na nomeação dos agentes e identidades, de forma que eles compartilhem o mesmo tempo-técnica para existirem.

Esta ontologia contrasta com o tempo ordinário, anônimo, lento e multisituado do cotidiano dos demais agentes. Um tempo que procurei descrever quando mostrei que, em diversas ocasiões, ele

está subsumido, oculto e sobreposto à prática dos porta-vozes. Uma CPI na Assembléia legislativa que imagina o camponês ideal, sua família ideal e agricultura ideal, mas que na verdade está preenchida de lutas pelo controle da campesinidade, dos investimentos públicos e produção de novas lideranças partidárias. Este é o terreno no qual se move a etnografia, no qual ela toma parte e se posiciona.

Comemorei muitas audiências públicas, quando elas pareciam mover os quilombolas em direção à justiça seja pela presença em espaços considerados públicos como a “casa das leis”, seja pelos atos da fala, onde se rebatiam as acusações de que eles estavam submetidos à “vontade externa das ONG’s” e não eram sujeitos o suficiente para colocarem-se em público. Na verdade, tais eventos, como rituais públicos de investidura, mas também de “impressões de poder” (Scott, *Idem*, pg. 72) moviam sujeitos de seus grupos em direção à sua consolidação como porta-vozes e não como ingênuos que podiam ser seduzidos. Associados ao Partido dos Trabalhadores, eles reposicionavam os deputados aliados em suas bandeiras de lutas, ao ampliarem os domínios sobre o qual poderiam falar/atuar sobre a lealdade. Era, afinal, nosso discurso sobre os direitos que nos faziam aprovar as falas, as segmentações e as condutas daqueles que o conquistavam com seus pequenos atos.

A arte da resistência não era, neste caso, calar, mas fazer falar por meio dos dispositivos consolidados em espaços reconhecidos para aquela ocasião. Nos espaços privados, longe das câmeras e das retóricas do coletivo, as tensões permaneciam latentes, uma vez que a luta rendia dividendos para parte dos camponeses, mais bem posicionados nas lutas faccionais partidárias. Os quilombolas permaneciam ainda como figurantes do teatro partidário mais amplo, ao gerarem dividendos apenas para aqueles considerados “organizados”. A “desordem” parecia sua maior arma, algo que deveria ser negado e controlado, submetido à inconveniência de seus atos por parte dos que recusavam seus pleitos públicos por direitos.

Durante a etnografia percebi que a inscrição identitária dos quilombolas tinha uma configuração mais complexa e que era preciso anotar o trabalho de produção hegemônica dos quilombolas. A forma como eles se apresentavam nas lutas pelo território e na construção das identidades étnicas não seria suficiente para projetar o cenário complexo de outras identificações que seu trabalho militante político havia encoberto. O trabalho de convencimento público sobre a unificação das identidades era parte do trabalho, mas não sua totalidade. O discurso público, os enunciados e as regras de etiqueta das identidades quilombolas eram colocadas à parte pela escritura burocrática, mas precisavam ser reintegradas em um fluxo de vitalidade e intensidades necessárias à compreensão do fenômeno das identidades políticas e dos processos de territorialização.

Conexões globais entre identidades étnicas e território, requereram equacionar a escrita desde o centro da produção dos quilombolas com as periferias dos significados produzidos pelos demais agentes dispostos no campo. Como técnico contratado pelo INCRA encontrei um discurso pronto com muitos ecos e arestas, margens que buscavam se consolidar, o que moveu meu interesse em descrever os discursos mantidos ofuscados e silenciados, mas que eram fundamentais para compreender as diferentes escalas de intervenção dos sujeitos políticos. Pretendi reintegrar tais pontos de vista ao mosaico das identificações quilombolas, ao apresentá-los não como contradição, mas o indício contrário dos esforços de unificação da narrativa sobre os diferentes planos do conflito. Era impossível a síntese e as soluções esquemáticas, uma vez que o percurso dos agentes se mostrou mais sedutor. Olhei a província desde fora, e nela busquei as formas de controle exercidos sobre a periferia. Uma multidão de vozes se apresentou na tarefa de construir um centro de onde pudesse emergir os quilombolas. A eufemização das relações de poder, que descrevia as vítimas e algozes de uma forma um tanto simplista, ocultavam as estratégias e as táticas da resistência cotidiana dispostas pelos sujeitos menos centrados nas ações de Estado.

Concluindo, busquei descrever as práticas sociais elegidas pelos agentes porta-vozes na definição das formas do exercício do poder na produção das identificações. Ao me deter na descrição das táticas oriundas da vida cotidiana - rotinizadas muitas vezes nas peças jurídicas -, identifiquei os esforços da autodeterminação dos quilombolas como uma das formas de ruptura das representações sociais negativas que os desqualificam como aqueles não possuidores dos meios de produção – sejam eles materiais e simbólicos - e, portanto, incapazes de autorepresentarem-se como sujeitos completos no plano político, econômico e social. Em contrapartida, *Do fundo daqui* existem práticas cotidianas de resistência dos agentes porta-vozes, feitas para desautorizar e competir com forças abstratas de legibilidade voltadas para colonizar suas formas de autoapresentação. Eles incorporaram estas formas substanciais de eleger-los dentro dos esquemas de poder e promessas de fazer-lhes justiça - sempre incertas e repletas de particularidades a serem provadas e validadas em lugares distantes por um amontoado de papéis - e, com elas, aprenderam a jogar os jogos possíveis da vida.

9. Referências

- ABA. 1994. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais Em Boletim Informativo NUER, n.1.
- AGUIAR, Maciel de. 2001. Os últimos Zumbis. Brasil-Cultura. Porto Seguro.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner. B de. 1989. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito in Castro e Hébette (orgs.). Belém: Caderno NEA 10, Gráfica e editora universitária UFPA.
- _____.1996. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In SMDDH; CCN. (Org.) Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís.
- _____.1997. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida. Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP.
- _____. 2002. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.
- _____. 2005a. “Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais”. Boletim Informativo do Nuer: Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 15-57.
- _____. 2005b. Os quilombos e o mercado de terras. PORANTIM. Ano XXVI . Nº 272 . Brasília-DF.
- ALMEIDA, Mauro W.B, 1986. Redescobrimdo a família rural. RBCS. N.º1 vol.1. ANPOCS.
- ALONSO, Sara. 2004. Fazendo a Unidade: uma Perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos. Tese. PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.
- _____. 2006. O “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto”: uma prática de socialização. Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas. Brasília. Ministério do Desenvolvimento Agrário.
- ANDERSON, Benedict. 1989. Nação e consciência nacional. São Paulo: Ática.
- ANDREWS, G. R. 1991. “O protesto político negro em São Paulo: 1888-1989”. Estudos Afro-Asiáticos, no 21, pp. 27-48.
- APPADURAI, Arjun, 1986. Theory in anthropology: Center and periphery. Comparative studies in society and history. V.28 Nº2. Cambridge University Press.

- Arquidiocese de Vitória. 1981. Beabá do sindicato. Edições Paulinas, São Paulo.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* (Rio de Janeiro), v.3.
- _____. 2000. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*, N°. 14. Porto Alegre.
- _____. 2003. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. In: *Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros, KOINONIA*.
- _____. 2005a. Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma “situação de perícia”. In: *Laudos periciais antropológicos em debate/Organizadora Ilka Boaventura Leite*. Florianópolis. NUER/ABA.
- _____. 2005b. “Quilombos do Sapê do Norte: as comunidades negras rurais dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus – ES”. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 75 p.
- _____. 2006. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru- São Paulo Edusc, 2006.
- _____. 2008. Quilombos. In: *Raça: Perspectivas Antropológicas*. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA.
- ASSIES, Willem. HOEKEMA, Andre, VAN DER HAAR, Gemma. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Thela Thesis Amsterdam, 2000.
- Associação Brasileira de Antropologia. 1995. *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Decania CFCH/UFRJ.
- BAIOCCI, Mari de N. 1995. *Kalunga: Sagrada Terra* In: O’Dwyer, Eliana C. (Org) *Terra de Quilombos*. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.
- BALANDIER, G. 1976. *As dinâmicas sociais: sentido e poder*. Difel: Rio de Janeiro.
- BANDEIRA, Maria de L. 1988. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes & DANTAS, Triana de Veneza Sodré. 2002. *Furnas de Dionísio* (MS). In: O’DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio

de Janeiro: FGV.

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras Negras: invisibilidade expropriada. 1991. Núcleo de Estudos sobre identidade e relações interétnicas, Florianópolis, ano 1, nº2. Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.
- BARTH, Fredrik. 2000. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Organização Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. 2003. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século.
- _____. 2005. Etnicidade e o conceito de cultura. Antropolítica. N.19. Niterói.
- BENSA, Alban. 1998. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In: REVEL (Org.). Jogos de Escalas. Rio de Janeiro: FGV.
- _____. 2005. O singular e o plural. In: Trabalhar com Bourdieu. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- BIANCO, Bella F.(org.) 1987. Antropologia das sociedades contemporâneas. Global, São Paulo.
- BOLTANSKI, Luc. 1984. “La Denonciation”. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, (51), pp. 03-40.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. A economia das trocas simbólicas. Perspectiva, São Paulo.
- _____. 1996a. A ilusão biográfica. In : AMADO, J. & FERREIRA, M. M (orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas.
- _____. 1996b. Razões práticas. Papyrus, São Paulo.
- _____. 2003a. O poder simbólico. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- _____. 2003b. Questões de Sociologia. Fim de século, Lisboa.
- _____. 2004. Coisas ditas. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 2011. O campo político. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, pp. 193-216.
- BOURDIEU, Pierre. WACQUANT, L. 2005. Una invitación a la sociologia reflexiva. Siglo XXI. Argentina.
- BOURDIEU, Pierre. & CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C. 2000. A profissão de sociólogo. Preliminares epistemológicas. Petrópolis : Vozes.

- BRUBAKER, R. & COOPER F. 2000. Beyond “identity”. *Theory and Society*, N. 29.
- _____. 2002. Ethnicity without groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII. 2.
- _____. 2009. Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*. N.35.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. 2008. O Espaço da Diferença no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. UFRGS.
- CARVALHO, José Jorge. Prefácio. 1996. In CARVALHO, José Jorge (Org.) *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador, EDUFBA.
- CARVALHO, Maria Celina. 2006. Bairros Negros do Vale do Ribeira: do “Escravo” ao “Quilombo”. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- CASALDÁLIGA, P. TIERRA, P. 1982. *Missa dos quilombos*. Música: Milton Nascimento. Ariola, São Paulo.
- CERTEAU, M. 2000. *A Invenção do Cotidiano: as artes do fazer*. Vozes, Rio de Janeiro.
- CLEMENTE, Sidnei Peres. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- CSORDAS, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, Vol. 18, No. 1. pp. 5-47.
- CONAQ. 1995. Documento final do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais. Brasília.
- COHEN, Anthony P. 1999 (ed.). *Signifying identities: anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London, New York: Routledge.
- _____. 2003. Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. Anthony P. Cohen. In Vermeulen, H & Govers C. *Antropologia da etnicidade: para além de “Ethnic groups and boundaries”*. Fim de século, Lisboa.
- COMERFORD, John. 1999. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- COMERFORD, John. 2003. *Como uma família*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

- CONSELHO DE DEFESA DOS DIREITOS DA PESSOA HUMANA (CDDPH). 2009. Relatório da Comissão Especial de Acompanhamento e Apuração de Denúncias relativas à Violação do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) nas comunidades quilombolas Sapê do Norte no Estado do Espírito Santo. Brasília.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro, FGV, 2007.
- _____. 2005. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos Estudos Históricos, Rio de Janeiro, V. 36.
- DALCOMUNI, Sonia M. 1990. A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo: principais interesses em jogo. ICHS - UFRRJ (Mestrado)
- DAS, Veena. 1999. "Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos". Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 14, n. 40.
- DERENZI, Luiz Serafim. 1974. Os italianos no Estado do Espírito Santo. Rio de Janeiro: Artenova. Diocese de São Mateus. Educação social. Roteiro e reflexão. São Mateus, 1977.
- DOIMO, Ana Maria . A Vez e a Voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ANPOCS, 1995. 358p.. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 1991. Ethnicity and nationalism. Pluto Press, London/Chicago. Illinois.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 1996. The epistemological status of the concept of ethnicity. Conference paper, Amsterdam ("The Anthropology of Ethnicity"), December 1993. Published in Anthropological Notebooks (Ljubljana, Slovenia).
- FASE. 1998. PROJETO CARVOEIRO CIDADÃO: Um pacto norte-capixaba de economia solidária. CONVÊNIO MTB/CODEFAT/SEJUC/SINE-ES 026/96. Vitória.
- FERREIRA, M.M & Amado J. 1999. Usos & abusos da história oral. F.G.V. Rio de Janeiro.
- FERREIRA, S. S/D. Territórios Negros do Sapê do Norte. Mimeo.
- _____. 2002. Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim de territórios comunais no extremo Norte do Espírito Santo. Dissertação de Mestrado da autora em Geografia Humana. São Paulo, USP.

- _____. 2006. Campesinidade e território quilombola no norte do Espírito Santo. *GEOgrafia*. Ano VIII -N. 16.
- _____. 2009. “Donos do lugar”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Geografia.
- FIGUEIREDO, André Luiz Videira de. 2008. *O Caminho Quilombola: Interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos*. Instituto Universitário de Pesquisas do RJ.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal.
- GEERTZ, Clifford. 1991. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel.
- GERNA, Dom Aldo. 1977. *Educação Social: roteiro de reflexão*. Diocese de São Mateus, mimeo.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2003. *Sonhando com a terra, construindo a cidadania*. In PINSKY, j. & PINSKY, C.B. (org.) *História da Cidadania*. Contexto, São Paulo.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2005. *A hidra e os pântanos*. Polis/Unesp. São Paulo.
- _____. 2003. *Sonhando com a terra, construindo a cidadania*. In PINSKY, j. & PINSKY, C.B. (org.) *História da Cidadania*. Contexto, São Paulo.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. 2002. *Classes, raças e democracia*. Editora 34, São Paulo.
- GLUCKMAN, Max. 1987. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*. In: Bela Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.
- GODELIER, Maurice. 1988. *Antropologia econômica*. In Godelier, Maurice, (et all.) *Antropologia, Ciência das sociedades primitivas?* Edições 70, Lisboa, Portugal.
- GRUCON. 1983. *Evangelho e cultura afro-brasileira*. São Paulo, Mimeo.
- GUSMÃO, Neusa Maria M. 1995. *Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra* In: O'Dwyer, Eliana C. (Org) *Terra de Quilombos*. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro.
- _____. *Introdução*. 2006. In: *Terra de Pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Fundação Cultural Palmares/MINC. Brasília, 1995. Brasília, NEAD/MDA.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Vértice, São Paulo.

- HALL, Stuart. 2002. El trabajo de la representación. Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 2002
- HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave na Antropologia transnacional. MANA, V3 N°1. Pp.7-39. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- HARRIS Cheryl I. 1993. Whiteness as Property. Harvard Law Review, Vol. 106, No. 8. The Harvard Law Review Association.
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). 1984. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOUTZAGER, Peter P. 2004. Os Últimos Cidadãos – conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995). São Paulo: Editora Globo.
- IPHAN. 2009. Patrimônio cultural das comunidades quilombolas do sapê do norte – ES. Vitória.
- MDA/INCRA. 2004. Instrução Normativa n.º 16.
- KOINONIA. 2002. “Projeto Egbé: territórios negros”. Rio de Janeiro. Mimeo.
- _____. 2005. Relatório Sócio Econômico da pesquisa quantitativa sobre as Comunidades Negras Rurais do Sapê do Norte – ES. Rio de Janeiro.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Lisboa. Etnográfica, Vol. IV (2).
- _____. 1991. Terras e territórios de negros no Brasil, em textos e debates. Núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas. UFSC. Ano I. n.º. 2.
- _____. 2008. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. Revista Estudos Feministas, vol. 16, núm. 3.
- LOBINO, C. 2008. As Entidades Associativas Não-governamentais e o Monocultivo da Celulose no Espírito Santo. 2008 IV Encontro Nacional da Anppas. Brasília.
- LYRA, Bernadete. 2011. O Ticumbi ou a Lógica da Ambiguidade. Intermídias. Ano 7 N°10. Disponível em www.intermidias.com
- MARCUS, George. 1991. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisito para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. São Paulo: Revista de antropologia. Vol. 34.

- MARTINS, Robson Luís Machado. 2000. Em louvor a Sant Anna: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884. *Estud. afro-asiáticos*. no.38 Rio de Janeiro Dec.
- _____. 1997. Os caminhos da liberdade: abolicionistas, escravos e senhores na Província do Espírito Santo 1884-1888. Dissertação de Mestrado. UNICAMP/ IFCH. Departamento de História.
- MATONTI, F. & POUPEAU, F. 2006. Le capital militant. essai de définition. Le Seuil. Actes de la recherche en sciences sociales. 2004/5 - no 155.
- MATTOS, H. & GOMES, A. C. (S/D) Sobre apropriações e circularidades: Memória do cativo e política cultural na Era Vargas. LABHOI, Mimeo.
- MATTOS, H. & RIOS, Ana Maria. 2004. A pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *TOPOI*, v. 5, n. 8.
- MEDEIROS, Rogério. 2009. Etnias do Espírito Santo. Disponível em seculodiario.com.br (acesso em 20/02/2009).
- _____. 1983. Espírito Santo, maldição ecológica. Vitória: ASB Arte Gráfica e Editora.
- MIKI, Yuko. 2011. Diasporic Africans and Postcolonial Brazil: Notes on the intersection of diaspora, transnationalism, and nation. *Rev. História Unisinos* 15(1).
- _____. 2012. Fleeing into Slavery: The Insurgent Geographies of Brazilian Quilombolas (Maroons), 1880-1881. *The Americas*, Volume 68, Number 4.
- MINTZ, S. W. PRICE, R. 2003. O nascimento da cultura afro-americana. PALLAS, Rio de Janeiro.
- MULLER, Cíntia. 2006. Comunidade remanescente de quilombo de Morro Alto. Tese de doutorado. PPGA/URGS.
- MOTA, Fábio Reis. 2009. "Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França". Tese. PPGA-UFF.
- MOURA, Clóvis. 1994. Dialética radical do Brasil negro. São Paulo, Editora Ática.
- NARDOTO, Eliezer. & LIMA, Herinéia. 1999. História de São Mateus. EDAL. São Mateus.
- NERI, Dom João Batista Correia. 1963. A Cabula. *Cadernos de Etnografia e Folclore* 3, Comissão Espírito-santense de Folclore, Vitória.
- O'DWYER, Eliane Cantarino & Carvalho, José Paulo Freire de. 2002 Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino(org.).

- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002a. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.
- _____. 2002b. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV
- _____. 2005. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica-UFF*, v. 19.
- _____. 1998. Projeto Quilombos: laudos antropológicos, consolidação de fontes de consulta e canais permanentes de comunicação. *Boletim da ABA*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 30.
- _____. 2011. O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. 1. ed. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2011.
- OLIVEIRA, Adolfo [et. All]. 2001. “Relatório Técnico consolidado de Identificação e Delimitação das Terras dos Remanescentes de Comunidade de Quilombo do Córrego do Angelim – município de Conceição da Barra-ES. Ministério da Cultura, FCP.
- OLIVEIRA, João Pacheco, 1995. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In: *Povos indígenas do Brasil 1991-95*. Instituto Sócio Ambiental.
- _____. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. N°. 4, V.1.
- _____. 2009. A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do nordeste. *Contracapa*.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. 1998. “O quilombo do Laudêncio”: relatório de reconhecimento da comunidade negra rural do espírito santo, município de São Mateus – ES”. Minc/UFAL. Brasília.
- _____. 2005. O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras. Tese de doutorado. PPGAS/UFSC.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. (et al.) 2006. Quilombo: autodefinição, memória e história. In: CANTANHEDE, Aniceto. (org.) *Incra e os desafios para regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências*. Brasília : MDA.
- OLIVEIRA, Rosy. 2007. *O Barulho da Terra: nem Kalunga nem Camponês*. PPGSA/IFCS/UFRJ. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- PAOLIELO, R.M. 1992. Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira: A Posse como Direito e Estratégia de Apropriação. Campinas. PPGAS/UNICAMP, dissertação de mestrado.
- PINHEIRO, S. et. all. 1998. A agricultura ecológica e a máfia dos agrotóxicos no Brasil. Editora Fundação Juquira Candirú.
- PINHO, Osmundo. 2010. O mundo negro. Progressiva, Curitiba, 2010.
- PINHO, Osmundo e SANSONE, Lívio. 2008. Raça: novas perspectivas antropológicas. ABA/EDUFBA.
- PINHO, Osmundo. 2007. Lutas culturais: relações raciais, antropologia e política no Brasil. Sociedade e Cultura, V. 10, N. 1, JAN./JUN.
- PIZZETA, Adelar João. 1999. Formação e práxis dos professores de escolas de assentamentos: a experiência do MST no Espírito Santo. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.
- POLANYI, Karl. 1980. A Grande Transformação - as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Editora Campus.
- POLLAK, Michael. 1992. Memória e identidade social. In: Estudos históricos vol.5, nº.10, Rio de Janeiro, Fundação Banco do Brasil/Fundação Getúlio Vargas.
- _____. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3.
- PRICE, Richard. 1973. Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas. New York: Doubleday/Anchor.
- Projeto Nova Cartografia Social. 2007. Cartografia social do Linharinho, Conceição da Barra.
- RABINOW & DREYFUS. 1995. Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Forense, Rio de Janeiro.
- RAMOS, Jair de Souza. 1996. Dos males que vem com o sangue. In Raça, ciência e sociedade. Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (organizadores). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- _____. 2004. "Enredando Famílias: Estado e Família no Povoamento do Solo Nacional". Revista Campos (UFPR), v. 5.
- _____. 2007. O poder de domar o fraco. EDUFF, Niterói.
- REIS, João José & SILVA, Eduardo. 2005. Negociação e conflito. Cia das Letras. São Paulo.

- REX, John. Raça e etnia. 1988. Lisboa: Editorial Estampa.
- RONCAYOLO, Marcel. 1986. "Território", Enciclopédia Einaudi, vol.8, 262-290, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- ROS, Carlos C. 2008. Mediação e conflito: lógicas de articulação entre agentes de promoção social e famílias camponesas no Norte da província de Jujuy, Argentina. In: Neves, Delma Pessanha. Desenvolvimento social e mediadores políticos. Ed. UFRGS. Porto Alegre.
- RUSSO, Maria do Carmo de Oliveira. 2009. A escravidão na manutenção das estruturas agrárias e no contexto sócio-econômico de São Mateus/ES (1850 - 1888). Revista Eletrônica Cadernos de História, vol. VII, ano 4, n.º 1.
- _____. 2007. Cultura política e relações de poder na região de São Mateus: o papel da Câmara Municipal (1850- 1889). Dissertação de mestrado, PPGHS – UFES.
- SAHLINS, Marshall. 1990. Ilhas de história. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em vias de extinção. MANA 3 (v.1 e 2). Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- SANSONE, Lívio. 2007. Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no recôncavo. O caso de São Francisco do Conde. In Pereira, C. e Sansone, L. (org.) Projeto UNESCO no Brasil. Textos críticos. Salvador, EDUFBA.
- SANTOS, Frei David Raimundo dos. 2007. Como a Igreja Católica tratou negros e negras nestes 507 anos? In: BRASIL, PAÍS DE TODOS? KOINONIA. Ano 2 - Nº 5.
- SAYAD, Abdelmalek. 1998. A Imigração ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: EdUSP, 1998.
- SCOTT, James C. 2011. Exploração normal, resistência normal. Dossiê "Dominação e contra-poder". RBCP. nº 5 - Brasília.
- _____. 2005. Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos. Ediciones Era, México.
- _____. 1998. Seeing Like a State. Yale University Press. Michigan.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2007. Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo de Abolição brasileira. in CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro, FGV.
- SIGAUD, L. 1996. Direito e coerção moral no mundo dos engenhos. Revista Estudos Históricos, n. 18.

- SILVA, Sandro José da. 2000. Tempo e espaço entre os Tupiniquim. Dissertação. IFCH-UNICAMP.
- _____. 2006. Quilombolas no Espírito Santo: identidade e territorialidade. *Dimensões*, revista de História da UFES. N. 18, PPGHis/UFES. Vitória.
- _____. 2009. Verdades que se produzem. *Revista de Direito da UFGD*. Dourados - MT.
- SILVA, S.J. & NOLASCO, E.C. Saúde das populações quilombolas no Espírito Santo: vulnerabilidade e direitos humanos. *Revista ABRAPSO*.
- SILVA, Dimas Salustiano. 1995. Constituição e Diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil In: O'Dwyer, Eliana C. (Org.) *Terra de Quilombos*. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.
- SIMMEL, Georg. 1903. "The Sociology of Conflict". *American Journal of Sociology*. Disponível em http://www.brocku.ca/MeadProject/Simmel/Simmel_1904b.html (acessado em 12 de março de 2009)
- SLENES, Robert. 2007. L'arbre nsanda replanté cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 67/68, (partie II), p. 217-313.
- SOUZA, Barbara Oliveira. 2008. Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UNB.
- SOUZA, M.B. & CARAVIAS, J.L. 1988. "Teologia da Terra". *Vozes*, Petrópolis.
- TURNER, Victor. 2008. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. EdUFF, Rio de Janeiro.
- _____. 1997. *O processo ritual*. Vozes, Petrópolis.
- VALADÃO, Vanda de Aguiar. 1999. *Assentamentos e Sem Terra: a Importância do papel dos mediadores*. Vitória: EDUFES.
- VIANA, Maurício Boratto. 2004. *O eucalipto e os efeitos ambientais do seu plantio em escala*. Biblioteca digital da Câmara dos Deputados. Brasília.
- VAN VELSEN, J. 1987. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. in Feldman-Bianco (org.), *Antropologia da Sociedade Contemporânea. Métodos*, São Paulo: Global.

- VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). 2003. Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século.
- VILLAR, Diego. 2004. Uma abordagem crítica do conceito de “eticidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana*. vol.10 no.1 Rio de Janeiro.
- WEBER, Max. 2004. Relações Comunitárias Étnicas. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Volume 1*. São Paulo: Imprensa Oficial e Editora UnB.
- WOLF, Eric. 2003. *Antropologia e poder*. Campinas, São Paulo/Brasília: Editora UnB, Imprensa oficial e Editora Unicamp.
- WOORTMANN, Ellen F. 1993. *Herdeiros parentes e compadres*. HUCITEC.
- _____. 1994. A árvore da memória. *Anuário antropológico/92*. Tempo brasileiro.
- WOORTMANN, Klass. 1990. “Com parente não se neguceia”: O campesinato como ordem moral. *Anuário antropológico/87*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

9.2. Jornais

A Gazeta. Vitória

Século Diário. www.seculodiario.com

Tribuna do Cricaré. São Mateus, Pedro Canário e Conceição da Barra.

9.3. Documentário audiovisual

ALMEIDA, Amilton de. 1980. *O Último Quilombo*. Rede Gazeta, vídeo/cor, 43 minutos. Vitória.

SILVA, Sandro José da. 2009. *Do fundo daqui*. Vídeo/cor. Dur. 18min. Vitória/São Mateus.

9.4. Documentos

Associação Afro-cultural Benedito Meia Légua. *Carta ao Ministro da Justiça, Conceição da Barra, 2003*.

Audiência Pública. 2008. Ministério Público Federal. São Mateus. Vídeo/cor. Dur. 125min.

Audiência Pública. 2009. *Desapropriação de Terras em Favor das Comunidades Quilombolas*. Mimeo. Comissão de Agricultura da Assembleia Legislativa do Espírito Santo.

Comissão Quilombola do Sapê do Norte. 2008. Informativo Quilombola, 13 de maio de 2008.

Comissão Quilombola do Sapê do Norte. 2009. Carta Aberta, Sapê do Norte.

CPI. 2002a. Comissão Parlamentar de Inquérito: das irregularidades nas atividades, licenciamentos, aquisição e ocupação de terras pela Aracruz Celulose S/A e das medidas cabíveis. Mimeo. Assembléia Legislativa do Espírito Santo Arquivo Geral. Vitória.

Delegacia Regional do Trabalho - DRT. 2007a. Ata da primeira Reunião de Mediação do Conflito Entre a Comunidade Quilombola dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus e a Aracruz Celulose. Vitória, 2007a.

_____. 2007b. Ata da segunda Reunião de Mediação do Conflito Entre a Comunidade Quilombola dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus e a Aracruz Celulose. Vitória.

_____. 2007c. Ata da terceira Reunião de Mediação do Conflito Entre a Comunidade Quilombola dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus e a Aracruz Celulose. Vitória.

_____. 2007d. Ata da quarta Reunião de Mediação do Conflito Entre a Comunidade Quilombola dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus e a Aracruz Celulose. Vitória.

EIDH/RIDH. 2010. Estudo de Impacto em Direitos Humanos e Relatório de Impacto em Direitos Humanos. Centro de Defesa de Direitos Humanos. Serra.

GRUCON, 1984 a 1997. Relatórios dos Encontros do GRUCON. Arquivo da Diocese de São Mateus. São Mateus.

INCRA. 2006a. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade quilombola de São Jorge. Vila Velha. Espírito Santo.

_____. 2006b. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade quilombola de Linharinho. Vila Velha. Espírito Santo.

_____. 2008a. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade quilombola de Serra-ria e São Cristóvão. Vila Velha. Espírito Santo.

_____. 2008b. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade quilombola de São Domingos e Santana. Vila Velha. Espírito Santo.

INCRA. Audiência Pública. Divino Espírito Santo. São Mateus. Vídeo, cor, 60min. 2007

Informativo quilombo Linharinho N° 01. Julho de 2007.

9.5. Legislação

BRASIL. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal.

BRASIL. 2003. Decreto Presidencial 4.887.

BRASIL. 1988. ADCT 68. Constituição Federal. Brasília: Senado Federal.

ESPÍRITO SANTO. Lei Estadual nº 5.623/98. Reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos Quilombos. Governo do Estado do Espírito Santo. Vitória.

MDA/INCRA. Instruções Normativas, 16, 20, 49, 56 e 57. 16. Brasília, 2003.

OIT. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. — 2ª ed. — Brasília : OIT, 2005.