

Igor Thiago Silva de Sousa

**PROCESSOS DE MOBILIZAÇÃO QUILOMBOLA: A  
ACONERUQ E O MOQUIBOM NO MARANHÃO**

Dissertação submetida ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Ilka Boaventura Leite.

Coorientador: Prof. Dr. Theophilos Rifiotis

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária  
da UFSC.

Sousa, Igor Thiago Silva de Sousa  
Processo de mobilização quilombola: : a ACONERUQ  
e o MOQUIBOM no Maranhão / Igor Thiago Silva de  
Sousa Sousa ; orientadora, Ilka Boaventura Leite  
Leite, coorientador, Theophilos Rifiotis Rifiotis,  
2016.

160 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Florianópolis, 2016.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Comunidades  
quilombolas. 3. Movimentos sociais. 4. Estratégias.  
5. Direitos. I. Leite, Ilka Boaventura Leite. II.  
Rifiotis, Theophilos Rifiotis. III. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social. IV. Título.

Igor Thiago Silva de Sousa

**PROCESSOS DE MOBILIZAÇÃO QUILOMBOLA: A  
ACONERUQ E O MOQUIBOM NO MARANHÃO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Antropologia Social”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 02 de setembro de 2016.

---

Prof. Dra. Vania Zikan  
Coordenadora do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Profa. Dra. Ilka Boaventura Leite – Orientadora  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Theophilos Rifiotis – Co-orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dra. Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dra. Cíndia Brustolin  
Universidade Federal do Maranhão

---

Alexandra Vieira Alencar  
Doutora em Antropologia Social/ Pesquisadora NUER



Para minha mãe e Clara, as mulheres da minha vida.



## AGRADECIMENTOS

Agradecer nunca é tarefa fácil, sobretudo por se correr o risco de esquecer figuras importantes ou dar-lhes um lugar menor do que o esperado, porém decidi apenas explicitar alguns nomes marcantes nesse e em outros períodos de minha vida. Parte dos esforços aqui empreendidos não teriam ocorrido sem a compreensão e dedicação dos meus pais ao longo de minha vida. Então, cabe um imenso agradecimento pelo amor e esforços realizados em todos esses anos por mim. Para Clara Natali que tem sido meu amor e companheira em horas (im)possíveis e nos desafios que a vida tem nos oferecido enquanto missões. Foi um sonho e é nossa essa realização.

Gostaria de registrar o carinho e amizade imensa da turma do PPGAS 2014, por sua diversidade e acolhimento, em especial Larisse Pontes, Hélder Amâncio, Marino Sungo, Lorena Trindade, Satsuki Araujo e Julio de Azevedo, Danielli Katherine, Marcelo Camargo, João Vedovato, Marino Sungo e Jefferson Virgílio; aos amigos do doutorado Tatiane Barros, Diógenes Cariaga e Ricardo Leining. Também gostaria de externar muitos agradecimentos aos amigos que fiz desde o período de graduação e que são referências nos esforços na pesquisa realizada com todas as dificuldades inimagináveis no Maranhão, Marivania Furtado, Sérgio Muniz e Leandro Costa com quem sempre que possível trocava experiências e confiava em dificuldades e expectativas. Gostaria de agradecer muito a Verônica Siqueira, minha amiga que sempre atende meus pedidos sem horário e ordem. A tia Regina Natali com quem dividi bons momentos ao longo de minha estadia em Florianópolis, me sentindo em casa a cada dia bom ou ruim.

Gostaria de dedicar um agradecimento muito especial a professora Ilka Boaventura Leite que se mostrou desde o início de nossas conversas receptiva e acolhedora, me abrindo a possibilidade de ampliar meus conhecimentos e vivências através de sua orientação que me deixou a vontade nos caminhos teóricos a seguir e também me apresentou um mundo de novas leituras e experiências com trabalhos desenvolvidos no NUER, com o qual cresci muito enquanto profissional e ser humano; bem como ter me possibilitado ter como co-orientador o professor Theophilos Rifiotis que se mostrou sincero em suas críticas e disposto a auxiliar-me com novas referências e problematizações antes pouco formuladas ou nem imaginadas por mim.

Por fim, gostaria de dedicar atenção às experiências que tenho tido com as comunidades quilombolas no Maranhão ao longo desses anos. Não tem sido pouco o que elas me possibilitaram em termos de um outro

olhar para com o mundo e ao meu redor mais próximo. Assim, esse trabalho é uma tentativa de análise acurada sobre seus esforços e formas de organização. Obrigado Maria José Palhano, dona Emília e Nice, bem como aos técnicos da ACONERUQ Valderlene Silva, Paula Guterres, Meire e Reinaldo; como também a Naildo Braga, João da Cruz, Zilmar Mendes, Santinho e Gil Quilombola do MOQUIBOM e a Inaldo Serejo, Pe. Clemir Batista, Sandra e Rafael Silva da CPT.



Provavelmente, isso é tudo o que se pode pedir da história, sobretudo da história das ideias: não solucionar as questões, mas sim elevar o nível do debate.

(Albert O. Hirschman)



## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo a análise das formas de mobilização empreendidas pelos segmentos organizados das comunidades quilombolas no Maranhão. Para tanto, percorre-se as primeiras ações do movimento negro contemporâneo, através do CCN, em trabalhos junto as comunidades em meio rural maranhense, bem como na garantia de direitos específicos consagrados através da conquista do Artigo 68 do ADCT presente na Nova Carta Magna. Enfoca-se o processo de emergência de um movimento social próprio das comunidades quilombolas, formado por estratégias multifacetadas e de defesa de demandas, seja através das ações da ACONERUQ, seja através do MOQUIBOM. Assim, realizaram-se etnografias em pequenos encontros e espaços de decisão e em protestos coletivos e atos públicos das comunidades quilombolas, dando ênfase a construção de consensos, bem como nas leituras políticas diferenciadas no agenciamento dos direitos instituídos.

**Palavras-chave:** Comunidades quilombolas. Movimento social. Estratégias. Direitos.



## ABSTRACT

This study aims to analyze the forms of mobilization undertaken by organized segments of the quilombolas communities in Maranhão. Therefore, it travels up the first actions of the contemporary black movement through the CCN in work with communities in Maranhão rural areas, as well as the specific guarantee of rights enshrined by the conquest of Article 68 of ADCT present in the New Charter. The emergency process focuses in its own social movement of the quilombolas communities, formed by multifaceted strategies and defense demands, either through the actions of ACONERUQ, either through MOQUIBOM. Thus, there were ethnographies in small meetings and decision spaces and collective protests and public acts of quilombo communities, emphasizing consensus building, as well as in political readings differentiated the agency of the duties imposed.

**Keywords:** Quilombolas Communities. Social movement. Strategies. ights.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Municípios maranhenses mapeados pelo PVN.....	63
Figura 2 - Esquema da unidade PAIS.....	103
Figura 3 - Início das vendas do caminhão de alimentos.....	105
Figura 4 - Técnico agrícola da ACONERUQ auxiliando quilombolas da comunidade de Vila São José na construção de um quintal produtivo.....	106
Figura 5 - Manifestação do MOQUIBOM na sede do INCRA/MA. .	116
Figura 6 - Protesto do MOQUIBOM com a presença de indígenas Gamela.....	127
Figura 7 - Reunião do II Encontro de Povos e Comunidades Tradicionais.....	128
Figura 8 - Reunião coletiva que marca o início de greve de fome. ....	136
Figura 9 - Naildo Braga ao microfone e mais nove grevistas de fome durante reunião com o INCRA/Nacional e o INCRA/MA.....	141





## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia  
ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas  
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias  
CCN/MA – Centro de Cultura Negra/Maranhão  
CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará  
CEPQM – Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica  
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CPT – Comissão Pastoral da Terra  
EOP – Estrutura de Oportunidades Políticas  
FCP – Fundação Cultural Palmares  
FNB – Frente Negra Brasileira  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
ITERMA – Instituto de Colonização e Terras do Maranhão  
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário  
MIQCB – Movimento Interestadual de Quebradeiras do Coco Babaçu  
MOQUIBOM – Movimento Quilombola do Maranhão  
MP – Ministério Público  
MPF – Ministério Público Federal  
MTE – Ministério do Trabalho e Emprego  
OCDE – Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico  
ONGs – Organizações Não Governamentais  
ONU – Organização das Nações Unidas  
PAIS – Produção Agroecológica Integrada e Sustentável  
PDT – Partido Democrático Trabalhista  
PF – Polícia Federal  
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
PT – Partido dos Trabalhadores  
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade  
PVN – Projeto Vida de Negro  
SAF – Secretaria de Agricultura Familiar  
SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas  
SEIR – Secretaria Especial de Igualdade Racial  
SMDH – Sociedade Maranhense de Direitos Humanos

UE – União Europeia

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>25</b>
<b>2 O MARANHÃO E AS LUTAS QUILOMBOLAS .....</b>	<b>37</b>
2.1 A SEGMENTARIDADE DAS ORGANIZAÇÕES QUILOMBOLAS NO MARANHÃO .....	58
<b>3 ACONERUQ E O MOQUIBOM: ESTRATÉGIAS E PERCEPÇÕES .....</b>	<b>69</b>
3.1 FORMAS DE ATUAÇÃO QUILOMBOLA: ACONERUQ, MOQUIBOM E AS DIFERENTES ESTRATÉGIAS DE AÇÃO .....	71
<b>4 OPORTUNIDADES POLÍTICAS E ESTRATÉGIAS DE DEFESA DE DEMANDAS .....</b>	<b>93</b>
4.1 “NÓS É MOVIMENTO LEGALIZADO”: OS FINANCIAMENTOS COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA DA ACONERUQ .....	98
4.2 “NA LEI OU NA MARRA NÓS VAMOS GANHAR”: A OCUPAÇÃO COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA DO MOQUIBOM.....	114
4.2.1 Comunidade política extensa: solidariedade interétnica como estratégia política do MOQUIBOM .....	124
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>145</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>153</b>



## 1 INTRODUÇÃO

O trabalho que segue é um esforço no sentido de tentar analisar as diferenciações, leituras políticas e disputas entre dois segmentos em que estão organizadas as comunidades quilombolas no Maranhão, a saber, ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) e MOQUIBOM (Movimento Quilombola do Maranhão). O meu interesse por essa temática deveu-se em parte pelas viagens que pude realizar pelo interior do estado em que acompanhei reuniões, planejamentos e encontros do MOQUIBOM, bem como pesquisas em que me debrucei sobre a história do movimento negro no Maranhão, o surgimento do CCN/MA (Centro de Cultura Negra/Maranhão) e os trabalhos dessa entidade relacionados às comunidades quilombolas, culminando com o surgimento da ACONERUQ enquanto entidade específica destas comunidades em 1997, entidade com a qual posteriormente tive contato, conhecendo lideranças, estrutura organizacional e forma de funcionamento.

O surgimento da ACONERUQ, vista pelo movimento negro local como legítima na representação das comunidades, tem líderes quilombolas na ocupação de funções de coordenação da entidade, com importante articulação para efetivação de garantias territoriais junto a órgãos fundiários, como o ITERMA (Instituto de Colonização e Terras do Maranhão) e o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), responsáveis pelas titulações de territórios quilombolas em nível estadual e federal respectivamente e funcionando como “fórum de representação”, segundo seu estatuto (2007), dessas comunidades frente ao Estado e a iniciativa privada em demandas territoriais, assistenciais, educacionais e em projetos de desenvolvimento local.

Como parte do processo de mobilização das comunidades quilombolas, surge no primeiro semestre de 2011, com mobilizações e protestos em São Luís, o MOQUIBOM. Este ator político centra seus discursos em direitos territoriais previstos constitucionalmente desde 1988, trazendo à tona temas como disputas com latifundiários e a morosidade nos processos de titulação territorial pelos órgãos competentes. Entre as ações desse movimento tem-se a ocupação de órgãos públicos como INCRA e ITERMA; a realização de protestos em frente ao Palácio dos Leões, a sede do governo estadual do Maranhão; e pequenos encontros de comunidades quilombolas no interior do Estado.

Assim, a partir de então passam a haver sistemáticas trocas de farpas públicas, denúncias mútuas e um tom de disputa entre esses segmentos organizados das comunidades quilombolas. De um lado, o

MOQUIBOM almeja diferenciar-se da representação existente, como expresso a partir da ACONERUQ, em ações frente aos governos federal e estadual e com um discurso que busca legitimar-se como representante das comunidades quilombolas para além da institucionalidade, apontando críticas referentes à gestão da entidade, o uso de recursos e a defesa dos direitos territoriais, supostamente negligenciados pela mesma.

Por outro, a ACONERUQ é a entidade que formalmente detém representatividade perante o Estado, assinando acordos enquanto ente das comunidades quilombolas, cumprindo agendas de compromissos e demandas, bem como apontando conquistas referentes à formação política de quilombolas, programas assistenciais e a titulação e certificação de comunidades que foram obtidas através de sua ação, havendo o encaminhamento de processos aos órgãos fundiários cabíveis.

Assim, a partir de ações que envolvem negociações, disputas e diferenciações entre atores sociais situados na ACONERUQ e MOQUIBOM, como podem se perceber as estratégias, leituras políticas e atividades desenvolvidas por comunidades quilombolas no Maranhão, organizadas nesses dois segmentos distintos?<sup>1</sup> Que diferenciações expressam as tensões e lutas desses atores sociais em articulações políticas? Como analisar os atores sociais em movimento, sem negligenciar as dimensões de organização coletiva e simbólica?

Para isso, gostaria, de colocar algumas considerações que balizaram a produção teórico-metodológica da dissertação, bem como as categorias que possibilitaram a análise e construção do texto que segue. Entretanto, é preciso ter em mente que tanto os encontros etnográficos quanto a teoria procuram ser desenvolvidos de maneira conjunta ao longo do trabalho.

Assim, é necessário perceber as relações de diferenciação a partir de categorias de pertencimento aferidas pelos próprios sujeitos, por aquilo que estes validam como importantes, em como se reconhecem e se

---

<sup>1</sup> Entre as situações que pude participar nos encontros do MOQUIBOM havia dissensos em torno de estratégias a serem adotadas. Em 2012, por exemplo, em uma reunião no “sítio dos padres” não era consensual entre os quilombolas o apoio a candidaturas de membros do movimento a cargos eletivos como os de vereadores ou mesmo se estes teriam legitimidade para tal. Na primeira ocupação do INCRA realizada pelo MOQUIBOM em 2011, não era partilhado que tipo de relação deveria ser travada com membros da ACONERUQ, indo desde reuniões conjuntas para discussão de pautas quanto a direitos territoriais, até trocas de farpas públicas e acusações. Essas situações prosseguiram em declarações e outras ocupações, na medida em que a relação do MOQUIBOM e a CPT era vista com descrédito tanto pelo CCN/MA, quanto pela ACONERUQ.

diferenciam, em que a demonstração das fronteiras ocorre pela forma como estas atuam, pelo que possibilitam em termos de diferenciação entre grupos postos em fluxos de interação. Como aponta Fredrik Barth:

As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas podem ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com os outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisadas (BARTH, 2011, p. 195).

Dessa forma, encaminha-se uma reflexão que permite entender como as fronteiras organizam a vida social, estabelecem os caminhos que possibilitam a criação de estruturas de interação, onde há “persistência das diferenças”. Para o autor, “o traço organizacional que deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos” (BARTH, 2011, p. 196).

A fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento, logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividades (BARTH, 2011, p. 196).

Todavia, a análise encaminhada por Barth relega a dimensão simbólica a um plano pouco privilegiado, não se preocupando

propriamente em como se constroem as pertencças, centrando sua análise mais em como estas atuam, organizam e dimensionam a vida social e os fluxos de interação. Assim, mostra-se interessante as elaborações de Cohen (1985), pois se tem em foco como ocorre a manutenção da coesão interna dos grupos, do sentimento de pertencimento coletivo, apesar das diferenças entre seus membros. Em sua análise, há um passo significativo ao perguntar-se o que a fronteira comunitária significa para as pessoas, onde essa questão refere-se ao caráter dinâmico das relações sociais travadas, na medida em que ocorre a interação e diferenciação entre setores internos e externos, não pertencentes ao domínio comunitário<sup>2</sup>.

Os movimentos e organizações sociais, enquanto comunidades de sentido, não são tão coesos como aparentemente se mostram, mas são unidades carregadas de disputas, pois apesar da aparência, da demonstração de unanimidade, são atravessados por divergências e conflitos entre os sujeitos. Portanto, ressalta-se uma segunda dimensão, a dos sujeitos postos em movimento e não apenas das mobilizações políticas enquanto produto final, mas em sua construção. Dessa forma, privilegiou-se uma dimensão da pesquisa com quilombolas não propriamente em/nas comunidades, mas as diferenciações expressas entre atores sociais situados politicamente na ACONERUQ e MOQUIBOM percebendo suas leituras, estratégias, negociações dos membros desses segmentos de organização das comunidades quilombolas. Para isso, foram realizadas etnografias em encontros, passeatas, protestos, planejamentos de atividades, como forma de perceber os marcos simbólicos acionados pelos sujeitos nessas instâncias e como diferenciam-se entre si.

Tendo em vista situar as formas de atuação das comunidades quilombolas enquanto movimento social lança-se mão do conceito de Estrutura de Oportunidades Políticas (EOP), conforme desenvolvido por Sidney Tarrow (2009), atendo-se a como estas comunidades (re)agem frente às estruturas institucionais e não-institucionais existentes, a como ocorre a recepção das demandas e presença dos movimentos sociais por

---

<sup>2</sup> Há um importante destaque do autor, pois apesar do sentimento de comunhão, de pertencimentos em comum, a comunidade apresenta-se como uma construção simbólica em meio a uma variedade de divergências entre seus membros havendo variabilidade de posições e acionamentos a partir de critérios de diferenciação interna (gênero, autoridade, geração, poder, bens materiais), em que para manter a consciência comunitária recorre-se a manipulação de determinados símbolos (festividades, ritos anuais, iniciações, cultos etc.), “acertando” as diferenças em nível de convívio e manutenção dos laços (COHEN, 1985, p. 15).



parte de setores do Estado no firmamento de acordos ou em atos de protesto, percebendo-se suas interfaces e o desenvolvimento de uma rede de parceiros políticos na defesa de direitos e garantias. Assim, mostra-se indispensável dar conta de uma visão dinâmica de movimentos sociais, percebendo-se não apenas estruturas preexistentes, mas o processo de “apropriação social” e de criação de estratégias, leituras e as formas como os recursos institucionais são agenciados de formas diferenciadas entre si, tanto pela ACONERUQ quanto pelo MOQUIBOM.

As etnografias em questão foram produzidas em dois diferentes espaços: um em que é possível perceber como se dão as elaborações de estratégias, as discussões entre membros do mesmo um grupo, os desacordos e questões levantadas e deliberadas; outro nas manifestações e em atos públicos, onde é expressa certa dimensão de unidade política e pauta comum, com bandeiras, falas ao microfone, ou seja, em que aparentemente os desacordos estão resolvidos. Assim, tendo em vista perceber as conexões no plano interno e externo dos segmentos organizados das comunidades quilombolas “o etnógrafo deve articular os diferentes discursos e práticas parciais (no duplo sentido da palavra, parcelares e interessadas) que observa, sem jamais atingir nenhum tipo de totalização ou síntese completa” (GOLDMAN, 2006, p. 25).

Para isso, mostra-se necessário perceber as manifestações políticas, como aponta Scott (2013), em formas não explícitas, em seus meandros, nas formas não declaradas ou óbvias ao observador médio, mas encontrando-se em pequenos atos, formas de solidariedade e construção de meios de assistência mútua. Como situa James Scott:

Em circunstâncias normais, os subordinados têm todo o interesse em evitar qualquer manifestação *explícita* de insubordinação. Claro que, na prática, também têm o maior interesse em desenvolver formas de resistência – em minimizar as exações, o trabalho e as humilhações a que são submetidos. A conciliação destes dois objectivos aparentemente antagónicos é normalmente alcançada pela persecução de formas de resistência que, justamente evitam o confronto aberto com as estruturas de autoridade a que se procura resistir (SCOTT, 2013, p. 132).

Ao tratar de movimentos e organizações sociais, é necessário perceber os discursos postos em dois planos (interno e externo) em que tomo como principal estratégia para a análise proposta a “observação

situada”, proposta pela Antropologia Interpretativa, pois, segundo Geertz (2008), as formas do saber são sempre, e inevitavelmente, locais, inseparáveis de seus instrumentos e invólucros em que para o entendimento das percepções dos agentes políticos das entidades, será necessário para que se torne possível uma “descrição densa”.

Nesse sentido, é importante situar as injustiças as quais as comunidades quilombolas estão expostas. Tendo em vista expor os diferentes tipos de desigualdades, tem-se um importante aporte teórico desenvolvido por Nancy Fraser (2006) que esclarece a existência de “coletividades bivalentes”, ou seja, tipos sociais que sofrem simultaneamente dois tipos de injustiças diferentes, a saber, econômicas e simbólicas. Estes tipos de injustiças colocam tais coletividades sobre um duplo julgo, já que sofrem ao mesmo tempo com privações de ordem econômica, como pauperização, baixos salários, pouco acesso ao mercado de trabalho formal, como também estão expostas a desrespeitos de ordem simbólica, como formas de representação degradantes, estigmas, racismo, machismo e homofobia. Estas formas de injustiça são tratadas pela autora a partir de suas diferenças, em suas matrizes específicas em termos socioeconômicos e simbólicos e também em termos de respostas a serem dadas a tais questões, influenciando nos caminhos que podem ser adotados pelos movimentos sociais.

Ao abordar esta questão friso que apesar das desigualdades encontrarem-se entrelaçadas e necessitarem, segundo Fraser, de “remédios simultâneos” que respondam ao desafio de possibilitar conquistas socioeconômicas e simbólicas conjuntamente, a forma de tratar com tais constitui-se enquanto um dilema aos movimentos sociais. Situo o dilema: ao priorizarem-se aspectos puramente econômicos, ou seja, de redistribuição socioeconômica, corre-se o risco de perder de vista questões relacionadas a ganhos simbólicos, incorrendo-se em possíveis esquemas de homogeneização em termos de classe e renda, com desprezo a especificidades relacionadas ao gênero, questão étnico-racial, de orientação sexual; ao se incorrer em questões puramente simbólicas, ou seja, de reconhecimento, corre-se o risco de encastelar os sujeitos em si mesmos, perdendo assim aspectos mais genéricos e estruturais.

Como forma de enlargar esse debate, cabe situar a posição teórica adotada por Axel Honneth (2003), que aponta ser fundamental a definição de um critério normativo para a análise das situações de conflitos contemporâneos, sendo fundamental a análise da “gramática moral” que está por trás dos conflitos. Para ele, lutas por distribuição seriam lutas por reconhecimento de acordos firmados intersubjetivamente, onde o não-reconhecimento é a base do sofrimento

analisado contemporaneamente. Nesse sentido, seria importante ir além de critérios que se pautem somente nas demandas dos movimentos sociais e suas expressões mais diretas e visíveis para conseguir obter um olhar geral das formas de sofrimento em uma sociedade capitalista, sendo indispensável perceber diversas expectativas dos cidadãos. Ao abordar tais questões o autor chama a atenção para como os conflitos também giram em torno de proteção legal, em que coletividades específicas, não reconhecidas formalmente almejam tal status, obtendo reconhecimento e proteção.

No trato direito com os sujeitos pesquisados foram realizadas entrevistas abertas com lideranças da ACONERUQ e MOQUIBOM e o uso de gravador como forma de registro. Dentro do possível e com a permissão dos sujeitos, foram feitos registros fotográficos, como forma de expor em imagens as situações e vivências desses atores sociais. Optou-se por esse escopo, entendendo as lideranças como sujeitos reconhecidos por deter certa representação política, ao mesmo tempo em que se reconhecem enquanto tal, ou seja, são definidos e se autodefinem enquanto lideranças. Porém, não se silenciou a fala dos demais membros, mantendo a atenção para suas pautas, conhecimentos e interesses ao longo da experiência de campo, como forma de captar vozes dissonantes. Dessa forma, para que um evento seja considerado entrevista, “la recolocación de dados debe tener lugar em uma situación cara-a-cara. La formulacion tambien deve producirse em um contexto de investigación e involucrar la formulación de perguntas por parte del investigador” (BRIGGS, 1986, p. 5).

Para Charles Briggs (1986), na consecução de dados através de entrevistas é necessária a abertura de canais de comunicação que possibilitem o entendimento contextual e linguístico detalhado entre entrevistador e entrevistado, sendo necessárias competências comunicacionais em que mais do que perguntas determinadas, tem-se uma interlocução que consiga perceber a variabilidade de mensagens transmitidas, os contextos, as variações culturais, de classe, étnicas, as reações e tons de fala do entrevistado. Portanto, as entrevistas devem ser tratadas como tipos de eventos comunicativos envoltos em papéis particulares, sendo percebidas as situações sociais em seu conjunto e normas de interação próprias (o que será dito, quem participa, as formas linguísticas que serão usadas) onde “la entrevista presupone uma serie de relaciones de rol, reglas de turnos de habla, cánones para intorducir nuevos tópicos y juzgar a relevância de las declaraciones, restricción de las formas linguísticas, y así sucesivamente”. (BRIGGS, 1986, p. 23).

Briggs revela que as entrevistas não podem ser eventos sacados da realidade, descontextualizados e “purificados” de influências nocivas a objetividade, pois os nativos comumente possuem entendimentos muito diferentes do entrevistador, tons de fala que expressam tanto quanto o propriamente dito, ocorrendo situações mais ou menos propícias para a conversação, rotinas metacomunicativas que expressam fontes de informação ricas. Para o autor, é necessário o estabelecimento de marcos de referência inteligíveis para com os entrevistados, exigindo do pesquisador conhecimentos referentes a como proceder, expressar-se e noções contextuais, tratando as informações recebidas dentro de seus planos de existência locais e não de forma superficial e segmentada.

Assim, ao entrevistar lideranças as percebo como agentes políticos destacados, “tomadores de decisão estratégicos os quais inspiram e organizam os outros a participar de movimentos sociais”<sup>3</sup> (MORRIS e STAGGENBORG, 2004, p. 171). Para os autores, os líderes inspiram comprometimento, mobilizam recursos, criam e reconhecem oportunidades, traçam estratégias. Portanto, é possível perceber a importância das lideranças em suas ações empreendidas, e pela visibilidade que dão aos movimentos e organizações sociais a partir de suas ações como entrevistas, falas públicas, organizações de protestos e mobilizações de estratégias políticas. Cabe destacar que ao analisar a relação entre líderes e liderados<sup>4</sup> considero que poder não é algo que se possui, um objeto que se tem posse ou domínio, mas como relacional, envolvendo consensos provisórios, contrapartidas, disputas e complexas tramas de relação, onde sujeitos estão embebidos nele, saturados de poder (BUTLER, 2009), com possibilidade de intervenção e mobilização.

Em meio a esse trabalho, questões éticas mostraram-se importantes, pois auxiliam tanto teoricamente como em campo, tendo em vista que “o antropólogo enquanto tal sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral, compreendê-lo, portanto, de maneira a esclarecê-

---

<sup>3</sup> Tradução feita por mim. No original em inglês: “strategic decision-makers who inspire and organize others to participate in social movements”.

<sup>4</sup> Ressalta-se que dentro das pesquisas sobre movimentos sociais, tem-se um dilema teórico: ao privilegiar-se a ação de líderes, relega-se a ação dos membros do movimento à condição de meros seguidores, de devotos inocentes e manipulados, sem agência e a possibilidade de intervenção. Ao desconsiderar a ação de líderes, não se percebem as relações sociais empreendidas, o processo de produção de atos, protestos e mobilizações políticas, caindo-se em certo sentimento de horizontalidade míope, certa tendência a perceber as relações sociais como harmônicas, não vislumbrando as disputas travadas, as possíveis hierarquias e divisões de trabalho.

lo minimamente, seja para si próprio, seja para seus leitores, seja para seus estudantes” (OLIVEIRA, 1994, p. 2). Assim, seguindo as pistas do trabalho de Oliveira, tem-se a possibilidade de um diálogo, a tentativa de compreensão com vistas à construção de canais de interlocução entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados a partir de critérios argumentativos e democráticos.

Esses diálogos ou a tentativa de construção deles são sempre negociados uma vez que lidamos com cargas valorativas e significações distintas no exercício de nosso *métier*. É nesse sentido que se faz necessário um campo de interlocução com os sujeitos pesquisados que privilegie, a partir das diferenças e não da tentativa de homogeneização, um meio em que seja possível a elaboração de consensos mínimos, pois entre as preocupações do antropólogo, deve haver a tentativa de construção de relações dotadas de “um compromisso com o *direito* de bem viver dos povos e com o *dever* de assegurar condições de possibilidade de estabelecimento de acordos livremente negociados entre interlocutores” (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Como fato que marcou todo o trabalho de campo, tem-se que este se mostrou “um campo minado”, uma vez que em meio a pesquisa, entrevistas e participação em encontros, constantemente tinha acesso negado ou privilegiado a certos conhecimentos, estratégias políticas e informações, seja da ACONERUQ, seja do MOQUIBOM. Assim, eu também era observado pelos meus interlocutores, estes possuíam opiniões sobre mim e sobre o que meu texto teria como produto, não sendo incomuns questionamentos ou mesmo curiosidades quanto ao resultado final deste, o que constantemente envolveu a negociação de até onde poderia estar e o que poderia ou não ouvir, saber ou mesmo gravar. Em meio a isso, ora havia a possibilidade de acesso negado ou facilitado a informações, em que desconfiança, medo quanto ao uso do conhecimento obtido ou mesmo proximidade e graus de amizade, fizeram parte da etnografia entre os membros dos segmentos organizados quilombolas no Maranhão.

Portanto, longe de tomar uma posição preconcebida ou de eximir-se, é importante a construção de um conhecimento capaz de entender as moralidades por trás dos atos, das palavras e ações de forma contextual. Nesse sentido, em nosso exercício “o alvo legítimo do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas, sobretudo, com a vida dos sujeitos submetidos à observação” (OLIVEIRA, 2004, p. 21).

Longe do relativismo cultural que se isenta e que não se detém nas contradições, é importante entender as diferenças contextualmente, fugir

de visões simplistas, tentando perceber as vontades e desejos em questão e não simplesmente transportar nossas formas de conceber o mundo às vontades dos sujeitos estudados. Onde,

o que advogo é o trabalho duro envolvido em reconhecer e respeitar as diferenças – precisamente como produtos de diferentes histórias, como expressões de diferentes circunstâncias e como manifestações de desejos diferentemente estruturados. Nós podemos querer a justiça para as mulheres, mas podemos aceitar que pode haver ideias diferentes sobre a justiça e que mulheres diferentes podem querer, ou escolher, futuros diferentes daqueles que vislumbramos como sendo melhores? Nós precisamos considerar que eles possam ser trazidos para a individualidade, por assim dizer, em uma linguagem diferente (ABU-LUGHOD, 2012, p. 462).

Assim, no intuito de contribuir em termos de reflexões, creio poder vislumbrar noções como as de direito e respeito às diferenças junto à tentativa de construção de um mundo melhor, ou seja, o conhecimento antropológico e suas diretrizes agregando a pautas políticas em que pesquisas e observações possam se debruçar em condições de justiça social maior, em que ao tratar de diferenças, estas não estejam mais associadas diretamente a desigualdades, no qual possa ser possível um mundo que assegure diversidade e igualdade.

Dessa forma, o capítulo II foca-se no cenário de pesquisa, com primeiros de esforços do movimento negro e o seu trato com as comunidades quilombolas, suas ações, entendimentos e estratégias; bem como os trabalhos envolvendo o CCN/MA e comunidades quilombolas no Maranhão, ao lado das lutas nacionais em meio a redemocratização e o surgimento de novos sujeitos de direitos a partir de 1988, as comunidades remanescentes de quilombos e os desdobramentos político-organizativos destas daí surgidos em termos de formas de mobilização. Ao falar em sujeitos de direitos, creio poder dar ênfase a agência, em como estes significam e operam suas percepções sobre os direitos instituídos. Assim, em contraposição a certo protagonismo do Estado, na centralidade das conquistas institucionais e parâmetros para acessá-las, ou seja, certo foco no ponto de vista legal e marcos jurídicos, foca-se em como os sujeitos percebem os direitos dos quais são “titulares”, em como

agem, mesmo que não necessariamente conforme o “espírito das leis” (RIFIOTIS, 2007).

Ao tratar de sujeitos de direitos priorizam-se as práticas sociais, o “estar no mundo” em como estes se apropriam, legitimam, vivenciam e não apenas são operados e limitados no sentido estrito por estes, como situa Theophilos Rifiotis:

Quando me refiro a “sujeito de direitos” estou defendendo a ideia de que é necessário pensar efetivamente na condição de sujeito e sua agência. O sujeito não se reduz a um ator com um *background* a partir do qual ele organiza e realiza as suas práticas. O sujeito é aquele que atua frente a lógicas externas, avaliando-as e situando-as, identificando e operando sobre contradições que elas geram em outros contextos (RIFIOTIS, 2014, p. 125).

Nesse trato, ao dar vazão à dimensão experiencial e de vivências dos sujeitos, visa-se evitar a obliteração dos sujeitos em tratados e regras, ressaltando a sua potência enquanto “operador, avaliador, integrador de múltiplas perspectivas e formulador de modos de ação coerentes com a sua perspectiva” (RIFIOTIS, 2014).

No capítulo III analiso as percepções e leituras de oportunidades políticas a partir da ACONERUQ e do MOQUIBOM. Nesse sentido, diferentes leituras políticas balizam as ações desses segmentos organizados, pontuam suas escolhas e formas de se mobilizar. Tentando fugir de uma leitura polarizada, que insiste em classificar as mobilizações em níveis de “radicalidade” ou “passividade” busco entender como os sujeitos em questão leem as possibilidades que têm e situam suas ações, em como se veem, se percebem mutuamente, bem como explicam suas diferenças entre si.

Já no capítulo IV, foco as estratégias de ação desenvolvidas pelos segmentos organizados das comunidades quilombolas, detalhando-as a partir de etnografias dos eventos que pude acompanhar, seja através de táticas que envolvem o firmamento de parcerias, convênios junto ao Estado e ONGs internacionais a partir da ACONERUQ; seja em ocupações, estreitamento de laços com outros segmentos sociais, como indígenas e camponeses; até a deflagração de uma greve de fome por parte do MOQUIBOM como forma de pressionar órgãos públicos.

Assim, busco perceber como, apesar de formas diferentes, as comunidades quilombolas têm conseguido garantir direitos e pequenas

vitórias, agindo de forma segmentar politicamente, mas ao mesmo tempo complementar quanto as conquistas asseguradas por vias muitas vezes vistas pelas comunidades enquanto contraditórias e “mais ou menos” eficazes, segundo suas leituras e tendências.



## 2 O MARANHÃO E AS LUTAS QUILOMBOLAS

No presente capítulo, se versará sobre a constituição das comunidades quilombolas enquanto sujeitos de direitos a partir da Constituição brasileira de 1988, tendo em vista situar as mobilizações e lutas travadas por estas no contexto maranhense. Para isso, se faz necessário o entendimento de algumas abordagens do movimento negro quanto as especificidades destas comunidades desde o início do século XX, seus esforços durante a redemocratização nacional na década de 1980, através de projetos de mapeamento em meio rural quanto à realidade das chamadas “comunidades negras rurais”<sup>5</sup>, com pesquisas e intervenções desenvolvidas por entidades a ele vinculadas, em especial no Maranhão, para situar o surgimento de um ator social próprio – as comunidades quilombolas – com formas de engajamento e defesa de demandas e assim contextualizar a emergência de dois segmentos organizados das comunidades no Maranhão, enquanto atores políticos centrais para a presente pesquisa.

Desde os anos de 1930, vozes do movimento negro já apontavam para a importância de uma política de reparação para com os afrodescendentes e a existência de uma “dívida” histórica por parte do Estado brasileiro com a população negra, havendo a necessidade de completar o processo inacabado de abolição da escravidão iniciado em 1888. Em meio a essas discussões, o movimento negro tentava dar unidade política às situações de exploração, marginalização, pobreza,

---

<sup>5</sup> Cabe ressaltar mudança categorial nos termos acionados tanto no meio científico quanto entre militantes do movimento negro, quanto da luta antirracista. Fez-se uma leitura crítica da categoria de comunidades negras rurais, um conceito de que remonta aos anos 30 e 40 do século XX, nos estudos sobre a existência de comunidades negras no Brasil, em que essas unidades sociais eram entendidas como fechadas em si, possuidoras de uma cultura própria e isolada, esta assentada na tradição, com uma suposta harmonia social e ausência de conflitos (LEITE, 2000). Por sua vez, a noção adotada de remanescentes de quilombos remetia a um entendimento cristalizado de cultura, frigorificado e mesmo prestes a acabar (ALMEIDA, 2013). Logo, viu-se como noção restritiva e limitadora no processo de garantias de direitos a grupos minoritários, sendo feitos esforços por parte da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) para demonstrar a persistência e atualidade das situações a serem abarcadas pela Nova Carta Magna, evitando erros recorrentes que remetiam ao isolamento como garantia de existência desses grupos sociais e de suas fronteiras, apresentando-as enquanto dinâmicas, evidenciando seu caráter organizacional, relacional e a variabilidade das experiências.

subemprego e racismo vivenciados tanto em meio urbano, no qual estava inserido e tinha seu público majoritário, quanto enquadrar os contextos vividos pelas comunidades quilombolas, fazendo apontamentos sobre a similaridade das experiências negras no país.

Como parte de sua agenda e invocando a “contribuição dos negros ao processo de construção nacional”, se iniciam os desdobramentos deste movimento em eixos rurais, com pautas sobre direitos territoriais específicos às comunidades quilombolas. Ao se remeter a direitos específicos, o movimento aludia a “dívida” que a nação brasileira teria com os afro-brasileiros em consequência da escravidão e não exclusivamente para pleitear a propriedade fundiária (LEITE, 2000), abordando assim a necessidade de um projeto nacional para com os afrodescendentes, como aponta Ilka Boaventura Leite:

Desde os anos 30, algumas vozes militantes defendem fortemente a ideia de reparação, da abolição como “um processo inacabado” e da “dívida”, em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos, geradores de novas situações de exclusão. A exclusão como fato e como símbolo. Os militantes procuram ver o conceito de quilombo como um elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança, de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura (LEITE, 2000, p. 339).

Por outro lado, o conceito de quilombo era invocado como elo agregador e referencial para as mobilizações do movimento negro, como uma metáfora e referência histórica de contestação ao *status quo* por parte de negros insubordinados. Ao situar o protesto negro na primeira república (1945-1964), Antonio Sérgio Guimarães aponta que, apesar de certas políticas que possibilitaram a mobilidade social, o fervor nacionalista e tentativas de industrialização em curto tempo, foram justamente aquelas parcelas da população negra que conseguiram ascender economicamente, os responsáveis por ecoar demandas e realizar protestos, conforme o autor:

O protesto negro, entretanto, não desapareceu, muito pelo contrário, ampliou-se e amadureceu intelectualmente nesse período. Primeiro, porque a discriminação racial, à medida que se ampliavam os mercados e a competição, também se tornava mais problemática; segundo, porque os preconceitos e os estereótipos continuavam a perseguir os negros; terceiro, porque a grande parte da população “de cor” continuava marginalizada em favelas, mucambos, alagados e na agricultura de subsistência. Serão justamente os negros em ascensão social, aqueles recentemente incorporados à sociedade de classes, que verbalizaram com maior contundência os problemas da discriminação, do preconceito e das desigualdades (GUIMARÃES, 2002, p. 88-89).

Ao tratar sobre o possível desaparecimento do protesto negro, Guimarães situa o desmonte da Frente Negra Brasileira (FNB), experiência de organização da população afro-brasileira enquanto movimento social na primeira metade do século XX, pelo Estado Novo (1937-1945), uma vez que este governo de cunho ditatorial suprimiu liberdades e formas organizativas presentes na sociedade civil, sendo postos na ilegalidade partidos e movimentos sociais. Assim, as situações às quais tratava a Frente persistiram, mesmo com a adoção de políticas populistas e nacionalistas, devido a impermeabilidade da sociedade brasileira a mobilidade de afrodescendentes, que se não o estímulo maior, foi a justificativa encontrada para se formasse um movimento negro que educasse e integrasse os negros (FERNANDES, 2008).

Em períodos posteriores, importantes intelectuais e militantes negros, como Clóvis Moura (1981; 1987) e Abdias do Nascimento (2000; 2009) desenvolveram abordagens explicativas sobre a presença quilombola. Em Moura, o quilombo consistia em focos de resistência por parte dos oprimidos ante a sociedade escravocrata, um modelo de organização política em contraposição a ordem vigente, ocorrendo em todo lugar em que houve a escravidão negra, apresentando-se em tamanhos e formatos muito diferentes, dada a diversidade de experiências de realidade vividas no Brasil. Como pontua o autor:

Essas comunidades de ex-escravos organizavam-se de diversas formas e tinham proporções e duração muito diferentes. Havia pequenos quilombos, compostos de oito homens ou pouco mais; eram

praticamente grupos armados. No recesso das matas, fugindo do cativeiro, muitas vezes eram recapturados pelos profissionais de caça aos fugitivos. Criou-se para isso uma profissão específica. Em Cuba chamavam-se rancheadores; capitães do mato no Brasil; *coromangee ranger*, nas Guianas, todos usando táticas mais desumanas de captura e repressão. Em Cuba, por exemplo, os rancheadores tinham como costume o uso de cães amestrados na caça aos escravos negros fugidos. Como podemos ver, a marronagem nos outros países ou a quilombagem no Brasil eram frutos das contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos (MOURA, 1987, p. 12-13).

Para este autor, tema caro é a capacidade organizativa dos quilombos, ou seja, mesmo frente a táticas repressivas e formas de captura e recondução à escravidão, os quilombos apresentavam uma capacidade de reconstrução em lugares e formatos diversos. Assim, respondiam e refletiam contradições estruturais do sistema escravagista, atuando como sua antítese em formas de resistência e focos de autoproteção contra um inimigo sempre “ao lado”. Nesse sentido, mais do que apenas respostas, os quilombos se apresentavam como unidades básicas de resistência dos escravos de origem africana, somando-se a outros instrumentos onde

a quilombagem foi apenas uma das formas de resistência. Outras, como o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-de-mato, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas se alastraram por todo o período. Mas o quilombo foi a unidade básica de resistência do escravo (MOURA, 1981, p. 14).

Dessa forma, o autor dá roupagem marxista às formas de resistência de quilombos em sua análise, comparando-as a guerrilhas e insurreições armadas e somando-as a outras formas de ação rebelde negra, seja individual ou coletiva, ressaltando os choques de classes em meio ao sistema escravocrata, dando à leitura marxista um foco racial inovador a partir da década de 1950. Para este autor, seria importante ressaltar as discrepâncias entre senhores e escravos, as divergências entre dois polos, dando ênfase as classes oprimidas e suas formas de insubordinação, para

situar as formas através das quais os movimentos de rebeldia escrava se manifestavam, sendo “tudo isto era um fenômeno sociologicamente normal porque correspondia à contrapartida de negação ao modo de produção escravista” (MOURA, 2014). Para Moura “assim como a escravidão foi uma instituição nacional, a luta dos escravos contra ela também se espalhou por todo o nosso território. Do Rio Grande do Sul até o Amazonas eles lutaram contra o instituto que os oprimia”. (MOURA, 2014).

Em sua análise, o autor divide as lutas contra a escravidão colonial em dois períodos. No primeiro, que o autor define como escravismo pleno, seria marcado apenas pela resistência de escravos, sendo a escravidão negra uma instituição sólida. O outro período seria o escravismo tardio, este marcado pela luta de vários setores da sociedade brasileira, mas com a continuidade de desigualdades acentuadas na ordem social. Segundo ele, o abolicionismo teria sido como que um “negócio de brancos”, que só teria ocorrido graças à persistente rebeldia dos escravos. Esse tal “negócio de brancos” era incompleto, pois não projetou formas de inserção dos ex-escravos, ao contrário, os deixou na base da pirâmide social.

Assim, Moura sustentava que as revoltas negras representaram no escravismo pleno um *proto-abolicionismo*, um abolicionismo radical que não se concretizou, pois foi atropelado por ou abolicionismo conservador, que foi liderado não pela classe que deveria nortear o movimento, mas por uma classe de homens preocupados em manter a sociedade sob controle, sem uma autêntica emancipação negra. Conforme situa o autor:

O escravo foi riscado como força dinâmica do projeto de mudança social, e a abolição realizou-se de acordo com os interesses e a estratégia das classes dominantes. A rebeldia negra, na fase conclusiva da abolição, ficou subordinada àquelas forças abolicionistas moderadas, conciliadoras e politicamente tímidas. Nenhuma reforma foi executada na estrutura brasileira, visando os interesses do escravo: era o início da marginalização do negro após a abolição que continua até os nossos dias (MOURA, 2001, p. 281).

Assim, Moura dava destaque as formas de resistência e organização negras, em contraposição a suposta passividade dos escravos e a uma ordem social que tendia a acomodar negros, mesmo que em

posição desigual, situando as condições exploração do de produção escravagista e o protagonismo negro por um viés de classe.

Já em Nascimento (2009), temos uma proposta para um Estado nacional baseado nas primeiras experiências de liberdade nas Américas, nas formas de gestão e de economia comunitária existentes em quilombos ao longo da história brasileira. Para o autor, o surgimento destes na história nacional deveria ser percebido como um movimento com propósito de instauração de uma sociedade justa e cooperativa, baseada na igualdade racial e de gênero, em substituição ao sistema capitalista. Como define o autor:

Os quilombos resultaram da exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana (NASCIMENTO, 2009, p. 202-203).

Para ele, tanto as manifestações permitidas pela sociedade dominante, quanto aquelas consideradas ilegais, representavam um marco de afirmação étnico-cultural dos afrodescendentes, formas de manter vivas suas pertenças, focos de resistência física e cultural, sendo apontadas como unidades em meio a diversidade de expressões em que

se manifestavam, como tentativas de definir caminhos mais justos para a comunidade negra. Em Nascimento, o quilombismo, então, apresenta-se como um movimento, um conjunto de práticas e formas de organização social capazes de mobilizar a população afro-brasileira, revigorando laços ancestrais, pertencimentos étnicos e construindo caminhos solidários a partir das experiências das diásporas negras na construção de uma nova realidade. Em que:

Essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os "ilegais" foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 2009, p. 203).

Assim, em sua proposta política de criação de um Estado nacional, o quilombismo é apontado como “um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo de República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País” (NASCIMENTO, 2009, p. 212). Para situar as influências que este autor teve na formulação do quilombismo enquanto proposta de política nacional cabem destacar duas fontes: o afrocentrismo e o marxismo de base nacionalista. A primeira vem de seu período de exílio durante a ditadura civil-militar brasileira, sendo uma doutrina muito influente entre intelectuais africanos e afrodescendentes radicados na Europa e nos Estados Unidos (GUIMARÃES, 2002); já o marxismo de base nacionalista vem desde seu engajamento junto ao PTB desde meados de 1940 até o trabalhismo presente nos anos de 1960 e que deu origem ao PDT (Partido Democrático Trabalhista), tendo à sua frente Leonel Brizola. Conforme situa Antonio Sérgio Guimarães:

Do Afrocentrismo vem o projeto de filiar os negros brasileiros a uma “nação” negra transnacional, de cuja matriz teria evoluído a civilização ocidental, cujas raízes mais profundas se encontram no

Antigo Império egípcio e na presença africana na América pré-colombiana. Trata-se evidentemente, de um movimento de invenção de tradições e reivindicação de um processo civilizatório negro. A outra influência foi, sem dúvida, o marxismo, principalmente através da vertente mais próxima ao nacionalismo brasileiro dos anos de 1960. Deste Abdias retira não apenas analogias formais e palavras de ordem, mas a ideia fundamental de que a emancipação do negro brasileiro significa a emancipação da exploração capitalista de todo o povo brasileiro (GUIMARÃES, 2002, p. 100).

Assim, em sua proposição sobre o quilombismo, temos tanto a exaltação do negro brasileiro enquanto pertencente a uma nação mundial em diáspora, ressaltando seus feitos na ciência, filosofia, construção de saberes e práticas, sendo construtor e elaborador centrado e construtor das realidades; por outro lado, há uma base nacionalista e anti-imperialista, dando vazão a respostas comunitárias e percebendo o negro, mais do que uma minoria era explorada, seria sinônimo de povo no Brasil, sendo assim, sua emancipação era consequentemente a emancipação da sociedade brasileira da exploração do sistema capitalista.

Estas discussões, ao mesmo tempo em que se debruçavam sobre a realidade de quilombos passados e contemporâneos, tratavam de unificar de maneira geral as resistências do “povo negro”, dando enfoques diferenciados, mas a todo custo garantindo unidade em termos políticos e simbólicos nas lutas contra o racismo a partir das marcas deixadas pela escravidão à população negra no Brasil. Assim, ao falar nas articulações do movimento negro junto às comunidades quilombolas, chamo a atenção para como este movimento via as comunidades quilombolas enquanto parte integrante deste movimento, como certa *matriz de resistência*, ao mesmo tempo com certas especificidades. Por um lado, as comunidades eram entendidas como formas de luta contra a escravidão a que africanos foram expostos no Brasil, bem como enquanto integrantes da luta contra o racismo e por melhores condições de vida da população negra; por sua vez, também possuíam suas especificidades que deveriam ser respeitadas, seja em suas formas organizativas ou em suas relações com os territórios ocupados. Nascimento chamava a atenção para como as mobilizações afro-brasileiras bebiam das experiências dos quilombos na luta contra a escravidão, conforme o autor:



Não existe Brasil sem o africano, nem existe o africano no Brasil sem o seu protagonismo de luta anti-escravista e antirracista. Fundada por um lado na tradição de luta quilombola que atravessa todo o período colonial e do Império e sacode até fazer ruir as estruturas da economia escravocrata e, por outro, na militância abolicionista protagonizada por figuras como Luiz Gama e outros, a atividade afro-brasileira se exprimia nas primeiras décadas deste século sobretudo na forma de organização de clubes, irmandades religiosas e associações recreativas (NASCIMENTO & NASCIMENTO, 2000, p. 204).

A partir do exposto por Nascimento, pode-se perceber que em meio a lutas políticas e processos organizativos mais amplos, caberia ao movimento negro, assim como coube no período de elaboração da nova Carta Magna na década de 1980, a tentativa de garantia de direitos as comunidades quilombolas, através de formas de mobilização social, junto a partidos e pela via legislativa, capazes de assegurar a representação das especificidades destas comunidades. Assim, em meio a discussões internas do movimento em encontros, congressos e situações concretas vivenciadas em alguns estados do país é que, antecipando a Constituição, se tem discussões sobre a necessidade de uma legislação específica para as comunidades quilombolas, conforme situa Hélio Silva Jr. ao historiador Amílcar Pereira:

Em agosto de 1986, o MNU puxou um congresso pré-Constituinte em Brasília, aberto para todas as entidades do movimento negro do país, independentemente de serem filiadas ou não ao MNU. Foi muito interessante porque foi naquele congresso que surgiram as propostas do racismo como crime e também das terras de quilombo, que acabou se tornando o Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição. Quer dizer, essa era uma questão que você já vinha discutindo também. Eu me lembro que, em 1987, o tema do Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que sediamos aqui em Belém, foi “Terra de quilombo”. Nos encontros você elegia o tema do encontro do ano seguinte. E aí, as entidades se obrigavam a criar teses, a escrever suas propostas sobre aquilo, para levar no

encontro seguinte. Então, antecipando a Constituição, a gente já estava discutindo isso fazia tempos. O Pará e o Maranhão já discutiam até porque foram instados para isso. No Maranhão tinha a Mundinha lá no CCN sendo pressionada pelo pessoal do Frechal, que vivia uma situação difícil. Aqui tinha o Cedenpa sabendo da situação dos negros lá de Oriximiná, imprensados pela criação da Mineração Rio Norte e pela criação da reserva biológica que acabou fechando parte do rio Trombetas para as comunidades negras que tradicionalmente moravam lá. (PEREIRA, 2013, p. 300).

Conforme situa Amílcar Pereira, havia um consenso entre organizações e entidades vinculadas ao movimento negro sobre a regularização das terras de quilombolas enquanto demandas, com destacado papel de entidades do Norte e Nordeste, sendo o artigo 68 do ADCT uma interessante conquista do movimento negro pela via legislativa (PERREIRA, 2013, p. 301). Nesse sentido, em meio a Assembleia Nacional, o conceito de “remanescentes das comunidades de quilombo” emerge a partir de discussões do movimento negro, de mobilizações de parlamentares envolvidos na luta antirracista e como fruto do envolvimento de outras organizações. Ali é apresentada a proposta para que fossem garantidos direitos territoriais às comunidades quilombolas como emenda popular, porém, uma vez não se conseguindo o número mínimo de assinaturas foi então protocolado, enquanto projeto de autoria do deputado Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), tendo também a participação de outros parlamentares, como Benedita da Silva (PT/RJ). Porém,

de certo modo, o debate sobre a titulação das terras dos quilombos não ocupou, no fórum constitucional, um espaço de grande destaque e suspeita-se mesmo que tenha sido aceito pelas elites ali presentes, por acreditarem que se tratava de casos raros e pontuais, como o do Quilombo de Palmares (LEITE, 2004, p. 19).

Por sua vez, cabe situar como certas entidades do movimento negro tiveram papel central no levantamento de dados e discussões sobre a regularização fundiária de comunidades quilombolas. Assim, como parte da agenda do movimento negro em meio ao processo de redemocratização brasileira, se iniciam esforços no sentido de dar materialidade às

reivindicações. Dessa forma, couberam as organizações do norte e nordeste que vinham realizando encontros, projetos de mapeamento e formações políticas, com destaque para o CCN/MA e o CEDENPA (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará) o papel de fornecedoras de subsídios à discussão parlamentar. Esta entidade, fundada em 1979 no Maranhão, em meio à redemocratização nacional, teve importante papel na discussão de questões relacionadas ao mito da democracia racial, o negro na sociedade brasileira, bem como aspectos propriamente locais, mas de abrangência nacional, como a presença de comunidades quilombolas no estado. Em seus quadros, reunia desde jovens universitários, antigos militantes de partidos políticos que voltavam à vida pública com seus direitos políticos assegurados, profissionais liberais, servidores públicos, gente das periferias de São Luís ou oriundas do interior.

Assim, o CCN teve destaque quanto à garantia de direitos territoriais das comunidades quilombolas, a partir de esboços de trabalhos sendo iniciados antes mesmo do período de elaboração da carta Constitucional, como afirma Amílcar Pereira:

A chamada regularização das chamadas “terras de preto” vinha sendo discutida havia bastante tempo, principalmente pelas organizações negras nordestinas. Em agosto de 1986, por exemplo, o CCN do Maranhão promoveu o I encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão com o tema o “O negro e a constituição brasileira” com a discussão sobre a necessidade da regularização das chamadas “terras de preto” que vinham sendo foco de estudo de um das principais referências do movimento negro no Maranhão, Mundinha Araújo, desde o final da década de 1970 (PEREIRA, 2010, p. 223).

Com essas incursões em meio rural, além da constatação de disputas territoriais acirradas entre comunidades quilombolas e seus antagonistas, pode-se perceber modos organizativos e formas particulares de vida em meio às comunidades, com destaque a formas de controle e uso não individualizado da terra por parte destas. Nesse sentido, os militantes do movimento negro maranhense ao debruçarem-se sobre a realidade das comunidades quilombolas, puderam perceber o orgulho ali presente em “assumir-se preto” em contraposição à vergonha de “ser negro” predominante entre a população afrodescendente do meiorurbano,

como pontua José Magno Cruz ao tratar das primeiras experiências de mapeamento por parte do movimento negro no Maranhão:

Nessas incursões, os militantes, além de constatarem diversas situações em que emergiam graves conflitos de terra, puderam desvendar panoramicamente o modo de viver peculiar das populações visitadas, destacando o controle da terra não individualizado, a predominância (às vezes subjetiva) das influências culturais e religiosas de matriz africana. Esses militantes, apesar das terríveis sequelas da escravidão, que destroçam nossa auto-estima, perceberam certo orgulho em “assumir-se preto(a)” – diametralmente oposto à generalizada vergonha em “ser negro(a)” nas populações afro-descendentes da zona urbana (CRUZ, 2005, p. 11).

Para Magno Cruz, a referência positiva de uma pertença étnico-racial em quilombos auxiliou nas lutas travadas em meio urbano por parte dos militantes do CCN, servindo de referência no processo de consolidação do movimento negro em São Luís e no Maranhão. Nesse sentido, se pode ver a atualidade do conceito de quilombo não mais apenas como um elemento histórico, ou luz da existência pretérita de formas de resistência em séculos passados, a partir do binômio fuga e resistência, mas por sua força política e organizativa na atualidade, na medida em que a partir de experiências concretas se percebia o “orgulho em ser preto(a)” existente entre comunidades rurais, formas de organização e uso da terra que fugiam às lógicas jurídicas consolidadas. Assim, se pôde atualizar em certa medida a referência aos quilombos históricos a partir de novas experiências conhecidas por militantes do movimento negro, através dos mapeamentos iniciados nos anos de 1980, que marcaram significativamente os caminhos trilhados pelo próprio movimento, como pontua Magno Cruz:

A constatação dessa realidade vai demarcar, então, muitos dos novos passos não só do CCN, mas de significativamente parte do movimento negro brasileiro, e, conseqüentemente, da própria história do povo negro. Nessa constatação, adquiriu-se mais embasamento para se desvincular de uma “história do Brasil” imparcial, omissa, racista e perversa em relação à nossa auto-dignidade

enquanto povo construtor deste país. Se por um lado, o Projeto Vida de Negro buscou levantar subsídios da história, cultura e religiosidade dos quilombolas, objetivando fortalecer suas lutas e conquistas por direitos à terra, educação e saúde; por outro lado, os próprios pesquisadores do PVN e os militantes negros em geral foram se auto-reconhecendo positivamente nas formas de vida e organização dos negros e negras das “terras de preto”, comunidades negras rurais, quilombos, etc. (CRUZ, 2005, p. 12).

Além de uma referência contemporânea para o movimento negro maranhense e para a população negra em geral, conforme situa Magno Cruz, o conhecimento das práticas socioculturais e modos de vida existentes em comunidades quilombolas a partir dos trabalhos do PVN (Projeto Vida de Negro), desenvolvido pelo CCN e SMDH (Sociedade Maranhense de Direitos Humanos) entre 1988 e 2005, contou em seus quadros de pesquisa e mediação de conflitos, com uma composição mista de militantes do movimento negro e de direitos humanos – entre antropólogos, assistentes sociais, agrônomos, jornalistas, advogados – realizando pesquisa cartorial, junto às comunidades, o que possibilitou uma nova clivagem no tratamento de pertenças étnicas, em certa consonância com a virada antropológica produzida a partir dos trabalhos de Fredrik Barth. Assim, passou-se a levar em consideração nos processos de mapeamento, as categorias de pertencimento aferidas pelos próprios sujeitos, suas autodesignações, seus usos e vínculos existentes, entendendo situações de interação com outros grupos locais e a sociedade envolvente e não mais o possível isolamento como fator de manutenção de pertenças étnicas. Dessa forma, ganha destaque formas de análise que contrastavam com as pesquisas antropológicas empreendidas entre os anos de 1940-50, conhecidas como *estudos de comunidade*. Estas análises tendiam a perceber as comunidades rurais como frutos de isolamento, este responsável pela manutenção de pertenças étnicas, a partir da repetição prolongada de práticas e rotinas como um fator de manutenção de vínculos e certa imutabilidade das relações sociais, estas, sobretudo, assentadas no compadrio e parentesco.

Como exemplo desse tipo de pesquisa, temos o trabalho clássico de Donald Pierson (1966), sobre a comunidade de “Cruz das Almas”, realizado na década de 1940, onde temos um estudo realizado sobre uma pequena vila localizada no interior paulista, surgida a partir da desagregação de aldeamentos jesuítas. Nele há a descrição minuciosa de

tipos sociais como coveiros, leiloeiros, sineiros, curandeiros, bem como formas de diálogo, encontros triviais e rotinas, como exemplos dos personagens e da vida empreendidas nesse tipo de comunidade rural. Para o autor, por mais que grandes mudanças ocorressem no Brasil, com a tentativa de industrialização e a passagem de um país agrário para urbano, estas comunidades estavam por demais distantes da influência das cidades e se algumas mudanças ocorriam devido à presença de meios de transporte e comunicação que vinham “rompendo o antigo isolamento”, estas localidades continuavam baseadas em “contatos primários”, em que “os costumes tem atrás de si o peso de muitos anos de repetição; são quase uniformes e cristalizados em padrões conhecidos” (PIERSON, 1966, p. 8).

Já no Maranhão, em consonância com esse tipo de análise, encontramos estudos com respostas similares, como o artigo intitulado “Espectro etnológico negro maranhense” de autoria do médico e antropólogo Olavo Corrêa Lima, com publicação datada de 1988. Para o autor, no Maranhão não existiriam comunidades quilombolas, e sim “isolados negros”, “pois não trata[r]iam-se de refúgios de negros fugidos, mas sim de grupos populacionais de descendentes de escravos, resultantes da dissolução de nossas fazendas de algodão e engenhos de açúcar, criados pelo desastre econômico pós-abolicionista” (LIMA, 1988, p. 60). Para o autor, diferentemente de quilombos, mesmo os “pacíficos”, segundo ele, esses isolados seriam fruto do afastamento dessas comunidades para com a sociedade envolvente, propiciado pela falência do modelo econômico baseado no plantio agrícola, assegurando sua manutenção via agricultura de coivara e tendo uma população basicamente de ex-escravos. Como ponto comum, podemos perceber que tanto o quilombo quanto os “isolados negros” teriam o fator isolamento geográfico como destaque, divergindo quanto ao tipo de isolamento compreendido, em que no primeiro caso, teria sido propiciado por fugas para matas e rincões e, no segundo, pela dissolução de fazendas e engenhos articuladores da economia regional.

Quanto ao prognóstico, Lima (1988) diverge da análise de Pierson (1966) e tendia a encarar o isolamento como fadado ao rompimento, uma vez que cada vez mais os meios de transporte e a chegada de suprimentos alheios àquela realidade, ligavam estes isolados à sociedade envolvente. Assim, esse debate se inseria no bojo de discussões sobre a existência ou não de comunidades quilombolas no Maranhão, uma vez que, comumente se entendiam que estas seriam fruto de rebeliões, fugas e isolamento geográfico, seguindo tipificações alheias à própria história e

conhecimentos de seus agentes sociais, sendo baseadas em boa medida na historiografia colonial.

Por sua vez, os levantamentos resultantes do PVN permitiram perceber a complexidade da formação das comunidades quilombolas, avançando os debates sobre as formas de interação e contextos nos quais essas comunidades existem. Nesse sentido, os apontamentos dos mapeamentos direcionavam sobre a constituição dessas comunidades de forma contrastante com a visão clássica em torno de fugas e isolamentos nas matas, demonstrando uma riqueza de formações territoriais envolvendo comércio local e regional, solidariedade com grupos próximos e uma trama no acesso a terra, com casos de ocupação da casa grande e de terras abandonadas por senhores falidos, doação de terras por parte de padres e ordens religiosas, entre outros casos. Assim, o que marcaria a manutenção dos pertencimentos seria a existência de uma fronteira, certa dicotomia entre *nós* e *eles*, como pontua Barth.

Para esse autor, há certo peso organizacional nos pertencimentos étnicos, na medida em que são as fronteiras e vínculos étnicos que organizam a vida, e mais especificamente, as formas de se relacionar, ver e pensar o mundo, tanto entre semelhantes, quanto entre diferentes, como pontua:

Uma vez que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade. Nenhum desses tipos de “conteúdos” culturais deriva de uma simples lista descritiva de características ou diferenças culturais; não se pode prever a partir de princípios primários quais as características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes. Em outras palavras, as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais. Podem ter grande importância em termos de comportamento, mas não necessariamente; podem colorir toda a vida social, mas também ser relevantes apenas em determinados setores de atividades (BARTH, 2000, p. 32-33).

Nesse sentido, como um dos pontos de conquista obtidos a partir dos trabalhos desenvolvidos pelo PVN no trato de comunidades quilombolas a partir de experiências no Maranhão, ocorre a valorização dos critérios de autoatribuição, seja na designação de suas formas de fazer uso dos territórios ocupados, seja nos termos e especificidades em suas autodenominações, conforme Alfredo Wagner Berno de Almeida, em que:

A primeira clivagem consistiu na orientação de registrar os termos e expressões de auto-atribuição de que os próprios agentes sociais faziam uso na vida cotidiana, seja para designar suas relações com as terras em que habitavam e cultivavam, seja para se autodenominarem, rompendo com as identificações e o significado das classificações impostas (ALMEIDA, 2005, p. 16).

Toda essa virada metodológica estava em consonância com os trabalhos desenvolvidos na década de 1960 por Barth e pelo ressoar de suas pesquisas no trato de questões relativas à etnicidade, na medida em que os grupos étnicos estudados já não são mais vistos como meros objetos de pesquisa, mas enquanto sujeitos dotados de vontades, saberes e interesses que deveriam ser levados em consideração no processo de produção antropológica. Assim, mais do que meros produtores de subsídios empíricos para as nossas teorias e formulações, deveriam também ser enxergados enquanto produtores de teorias nativas, formas de conhecimento e elaborações vigorosas, que cabem a nós tentar entender. Dessa forma, em nosso trato, caberia

reinsserir o que quer que estudemos na vida e evitar cuidadosamente as sobreinterpretações e literalizações que, em última instância, são armas dos poderes constituídos; finalmente, ao menos tentar vislumbrar aquilo que, na vida, por vezes de modo silencioso, escapa sempre a essa mesma cotidianidade (GOLDMAN, 2006, p. 171).

Nesse sentido, parece nos últimos anos ter se radicalizado e mesmo assumido lugar de destaque nas discussões antropológicas os debates sobre o relacionamento entre pesquisador e sujeitos pesquisados. Em que a antropologia busca distanciar-se das práticas de dominação e usurpação com as quais as sociedades ocidentais têm se construído ao longo dos



séculos e tentado um estatuto diferenciado em suas pesquisas. Assim, por trás desse refinamento teórico e debates conceituais está uma importante iniciativa sobre as relações estabelecidas em campo com os sujeitos com os quais se desenvolvem as pesquisas, em que empatia para com os nativos é acrescida pela construção de um olhar descentrado e debates sobre os esquemas de representação etnográfica.

Como segundo ponto de conquista, fruto do exaustivo trabalho de campo desenvolvido em mais de 15 municípios apenas em seu primeiro ano de atividade do PVN, tem-se a possibilidade de entendimento do conflito a partir de sua positividade, a compreensão daquilo que se produz a partir dos antagonismos e de que forma há generalidade nos conflitos existentes, em que medida se apresentam para além de situações localizadas e dramáticas, podendo ser possível perceber a universalidade dos conflitos agrários no Brasil e, mais especificamente, na realidade maranhense, conectando-os tanto a processos históricos de modelamento da estrutura fundiária, quanto políticas de Estado adotadas.

Assim, as experiências de mapeamento do PVN chamam a atenção para a centralidade dos conflitos na existência das comunidades quilombolas no Maranhão e suas formas de interação com outros grupos sociais. Enquanto questão com que me deparei, tem-se como conceber e analisar as situações de conflito, sem esboçar apenas negatividade e ausências, mas percebendo o que é produzido e seus efeitos. À luz das reflexões de Georg Simmel (1983), sociólogo alemão de meados do século XIX, se têm possibilidades analíticas e certas respostas que tornam possível o estabelecimento de conexões entre as reflexões do autor e a percepção de que positividade e negatividade do conflito estão integradas, não havendo realidade social harmônica, mas sempre assentadas em doses de contradição e competição, em que os aspectos positivos e negativos do conflito podem ser separados conceitualmente, mas de forma alguma empiricamente, dado o entrelaçamento de suas forças positivas e negativas.

Dessa forma, as análises propostas por Simmel possibilitam perceber como o conflito é uma forma de relação social que deve ser encarada a partir da interação que produz entre os seres humanos, por sua recorrência e, para além da indiferença e apatia, sendo uma vivaz forma de relação que produz certo tipo de unidade, mesmo que “esteja destinado a resolver dualismos divergentes, é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes” (SIMMEL, 1983, p. 123). Nesse sentido, a existência do conflito possibilita teoricamente demonstrar o tipo de interação produzida, ou mais especificamente, no caso analisado, de que forma comunidades até

então tidas como isoladas; este sendo considerado como fator crucial para a manutenção de suas pertencas étnicas estavam envolvidas em relações com outros grupos, em circuitos de comércio, abastecimento de cidades, conflitos agrários etc. Assim, ao tratar dessas comunidades, deve-se ter em vista que mais do que meramente expor documentos escritos e fontes oficiais é

preciso antes de tudo, contextualizar, produzir referências, descrever percursos e experiências que foram guardadas nas memórias orais dos grupos, expor fatos que não se encontram nos documentos escritos, no mundo dos papéis, em cartórios ou bibliotecas (LEITE, 2008, p. 90).

Nesse processo de emergência de histórias locais das comunidades quilombolas e suas interfaces com o mundo circundante deve-se ater que uma das principais violências a que estão expostos esses grupos rurais é a invisibilidade. Esse tipo de violência simbólica age enquanto ocultamento, como forma de reprodução do racismo que atua tanto de forma individual, quanto coletivo com a produção de um olhar que nega a existência na impossibilidade de bani-la da sociedade (LEITE, 1996). Assim, “não é que o negro não seja visto, mas sim que ele é visto enquanto inexistente” (LEITE, 1996, p. 41).

Por sua vez, a partir da existência e mapeamento de conflitos pela posse de terras foi possível ter “estalos” iniciais que puderam possibilitar a demonstração tanto de estruturas desiguais de acesso e posse de terras, bem como auxiliar no entendimento dos circuitos de interação/diferenciação entre esses grupos e a sociedade envolvente, dando-se ênfase relacional, como pontua Alfredo Wagner Berno de Almeida:

A segunda ruptura consistiu em destacar os componentes intrínsecos das situações levantadas, considerando que, em torno de um conflito singular e localizado, colocavam-se em jogo forças políticas de caráter nacional, que influíam nas próprias estratégias do Estado. A universalidade de relações de conflito, em face das formas de mobilização específicas, constituía um recurso para se pensar aquelas mencionadas comunidades, escapando das auto-evidências e da ilusão de “isolamento”. Os

fatores intrínsecos foram interpretados como relacionais (ALMEIDA, 2005, p. 16).

Como outro ponto de conquista, tem-se a constatação de que os sujeitos pesquisados tinham/têm vontades próprias no que tange os territórios que ocupam. Assim, tinham propostas e formas de gestão concretas sendo empreendidas a que caberiam formas de auxílio e assessoria jurídica no âmbito do movimento negro onde

o terceiro rompimento consistiu em compreender que os próprios agentes sociais contatados mais que os mediadores inicialmente escolhidos, tinham proposições concretas a respeito das territorialidades específicas onde eram realizadas suas ações de reprodução física e cultural (ALMEIDA, 2005, p. 16).

Formas de propriedade e gestão por parte das comunidades quilombolas apontavam para o que se designou por “terras tradicionalmente ocupadas”, segundo Almeida (2008). Nesses territórios, haveria um misto de propriedade comunal, atrelada a posse familiar. Assim, além de uma agricultura de autogestão, tendo por base o trabalho familiar, haveria o uso multifacetado das potencialidades do território, somando-se a pesca, caça, extrativismo e criação de animais de pequeno porte. Como afirma o autor ao falar de

diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais que caracterizam as denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado, tanto com a propriedade, quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como: extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato e pecuária (ALMEIDA, 2008, p. 37).

A partir das mobilizações políticas e estudos é que se vê a emergência do artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) em que formalmente o Brasil passa a reconhecer enquanto tratamento legal para com as comunidades quilombolas os critérios de auto-definição, voltados para o acesso de direitos e a possibilidade de

reparação de danos. Todavia, apesar da mudança formal, durante a Constituinte, no período posterior ao vigor do artigo 68 os debates relacionados a este artigo e assuntos correlatos tiveram pouca ressonância no legislativo. Conforme Oliveira Junior:

Durante o processo constituinte, nem uma única discussão foi registrada nos anais do Congresso sobre o futuro Art. 68 do ADCT. Incluído inicialmente em uma das propostas sobre a proteção do patrimônio cultural brasileiro, a proposição de titulação das terras dos remanescentes de Comunidades de quilombos foi deslocada para o ADCT devido à sua própria natureza transitória (...). A primeira menção que se faz no Congresso, já posterior à Constituinte, ao assunto, foi em 1991, em um discurso do Deputado Alcides Modesto (PT-BA) sobre o conflito fundiário na região do Rio das Rãs (OLIVEIRA JR, 1995, p. 224-225).

Em outros âmbitos, entretanto, cresceu o interesse nas discussões relativas à noção de “quilombo” ou mesmo “remanescentes de quilombo”, como no meio acadêmico, entre o movimento negro e entre as próprias comunidades, vendo-se emergir formas de consciência sobre os direitos conquistados entre a população quilombola, conforme situa Ilka Boaventura Leite:

Se no momento da aprovação da Lei Constitucional, o assunto tinha audiência restrita, nos últimos vinte anos esse quadro mudou, e os fatos novos transformaram-no e o consolidaram no cenário político brasileiro, evidenciando uma tomada de consciência inédita dos negros sobre seus direitos territoriais (LEITE, 2008, p. 92).

Assim, na compreensão contemporânea a partir do Artigo 68, as comunidades quilombolas passam, no sentido atual de existência, pela superação da identificação enquanto grupos definíveis por meio de características morfológicas. Tais grupos também não podem ser identificados por suposto isolamento, pela permanência no tempo de características que remetam a um passado imemorial ou por resquícios que venham a comprovar sua ligação com formas anteriores de existência. Argumentações teóricas que caminhem dessa forma implicam numa tentativa de fixação e enrijecimento da concepção de comunidades

quilombolas, em sua frigorificação, na desvalorização de pertenças e valorações apontadas pelos próprios sujeitos.

Para além de uma identidade histórica que traz o termo “remanescente”, o quilombo expressa que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham vínculos com os territórios ocupados, que têm uma trajetória comum e critérios organizativos. “Assim, qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode se realizar a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar em um universo social determinado” (O’Dwyer, 2004, p. 14).

No Maranhão desde o final dos anos de 1980 se registram esforços no sentido de organizar politicamente os vínculos de pertencimento das comunidades quilombolas, trazendo à tona situações de discriminação vivenciadas por esses sujeitos, bem como demandas oriundas das próprias comunidades. Esses esforços remetem a um sentimento de uma história em comum, de laços e situações compartilhadas, como casos de privação ou conflitos pela posse da terra, bem como memórias e marcas deixadas pela escravidão. Como pontua Barbara Oliveira Souza:

A rede e os laços que concebem os quilombolas enquanto povo, comunidade, têm na dimensão político-organizativa uma força central, que dinamiza e oxigena essa luta como coletiva das comunidades pela garantia de seus direitos. Essa perspectiva identitária permite considerar que a afiliação é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. É uma questão que deve ser concebida e pensada no sentido de romper qualquer perspectiva congelada, rígida (SOUZA, 2008, p. 7).

Nesse registro, cabe sinalizar que coube ao CCN, através doPVN, o primeiro esforço contemporâneo no sentido de mapear e auxiliar politicamente estas comunidades quilombolas no Maranhão. Assim, desde 1988 até 2005, formalmente esta entidade foi responsável por sistematicamente promover oficinas, organizar demandas das comunidades quilombolas, bem como pleitear junto ao poder público, nas diversas esferas, direitos específicos a estas comunidades. Como fruto direto de suas ações, tem-se a criação da ACONERUQ no ano de 1997. Assim, ao lado de discussões voltadas ao meio urbano, voltadas para a realidade dos negros nas periferias de São Luís, sobre condições dos

subempregos e racismo vividos na capital, esta entidade também desenvolveu um amplo trabalho junto às comunidades quilombolas em meio rural.

Aqui, tem importância a figura de Mundinha Araújo como uma das responsáveis pelo cuidado no trato das memórias pós-escravidão e busca pelo entendimento da realidade das comunidades, bem como uma das pioneiras no trabalho de campo em comunidades rurais entre militantes do movimento negro. Ivo Fonseca, o primeiro presidente da ACONERUQ, em entrevista na sede do CCN, expõe de maneira detalhada a sua visão sobre a trajetória de criação da entidade:

Olha, a Mundinha foi a idealizadora, como ela diz. Ela como uma das coordenadoras da casa deu foco para questão rural. Ela começa a levantar as comunidades com vários relatos, relatos relacionados à memória da escravidão, ela pegava muito isso. Ela começa o trabalho e o PVN é o pano de fundo até hoje.

A partir do exposto por Ivo Fonseca, pode-se situar a relação entre o movimento negro, através do CCN, e os primeiros passos de organização do movimento quilombola no Maranhão. Mundinha Araújo é registrada como a coordenadora que deu “foco” a questões relativas às comunidades rurais e que inicia os trabalhos de “levantar” as comunidades a partir de relatos destas e de memórias, trabalho prosseguido pelo PVN. Esse trabalho de “levantar” culmina com a criação da ACONERUQ, como fruto das articulações de projetos de mapeamento do CCN em meio rural. Segundo um antigo militante do movimento negro maranhense e membro da primeira gestão do CCN, “a ACONERUQ é a irmã mais nova do CCN”, situando a importância desta entidade para a fundação daquela. Assim, cabe analisar os processos de formação do movimento quilombola no Maranhão, bem como as redes de alianças, processos de diferenciação internos, formas de ações e estratégias políticas.

## 2.1 A SEGMENTARIDADE DAS ORGANIZAÇÕES QUILOMBOLAS NO MARANHÃO

Ao tratar da segmentaridade das organizações quilombolas, tomo como pressuposto ações sem o exercício de um poder central, capaz de garantir unidade e comando a partir de uma autoridade reconhecida

verticalmente por todos. Ao tratar de *todos* refuto o habitual tratamento das comunidades quilombolas como tipo genérico, muito comumente tido como indiferenciável e vivendo sob as mesmas condições sociais, uma vez que o termo *todos* passaria a designá-las não apenas como um tipo ideal e constructo antropológico, mas para tratar das experiências vivenciadas e as formas de ação de maneira congelada. Nesse sentido, se tem certa camisa de força que amarra as análises em caminhos sempre iguais, comuns e idênticos entre si. Esse tipo de tratamento tem promovido um empecilho em perceber as diferenciações, contrastes e particularidades em termos políticos e organizacionais nas formas de mobilizações e estratégias políticas adotadas pelas comunidades quilombolas.

No caso maranhense, estas comunidades estão envolvidas em diferentes níveis de conflito pela propriedade e permanência na terra, seja se apresentando em casos críticos de disputa com fazendeiros, envolvendo mortes e ameaças de lideranças quilombolas até situações de razoável tranquilidade, sem antagonismos visíveis ou latentes. Em especial, têm vivências territoriais próprias, percepções sobre a realidade e processos de mobilização diferentes entre si. Assim, se há comunidades vivendo em ligeira tranquilidade em seus territórios, tendo acesso a políticas públicas desde meados dos anos de 1990, outras enfrentam graves situações de privação, tendo roças queimadas, lideranças perseguidas, sendo vítimas de outros tipos de agravos e com dificuldades em ecoar suas demandas e reclames.

Dessa forma, as ações caminham de forma parcelar, divididas em caminhos que não têm correspondência direta entre si, sendo contraditórias em sua expressão e forma mais latente. A segmentação das ações é comumente percebida pelos veículos de comunicação ou entre militantes ora como desorganização política por parte destas comunidades, ora como ações que precisam de certa centralidade, devendo-se investir em maior organicidade e preparo para as manifestações e reivindicações perante o poder público.

Por outro lado, se faz necessário um duplo esforço, em tentar atrelar empiria com esforços teóricos capazes de lançar luz sobre isto, tentando perceber as formas de organização dos segmentos quilombolas no Maranhão para além das disputas e intrigas existentes entre as mesmas. Assim, a partir da análise esboçada por Fredrik Barth sobre grupos étnicos e suas fronteiras, podemos obter algumas possibilidades de reflexão. Para este autor, o pertencimento a um mesmo grupo étnico que ocupa um vasto território pode implicar mudanças de comportamentos institucionais de seus segmentos, sem a necessária perda de laços de pertencimento étnico.

Nesse sentido, vivências e situações muito discrepantes regionalmente podem se tornar respostas coletivas divergentes e até mesmo contrastantes entre si. Parte dessa análise foi esboçada em seu estudo sobre os Pathan, subdivididos regionalmente entre “do norte” e “do sul”. Como pontua o autor:

É razoável esperar que um dado grupo étnico, distribuindo-se sobre um território que apresenta circunstâncias ecológicas variáveis, mostre uma diversidade regional de comportamentos institucionalizados manifestos que não reflete diferenças de orientação cultural. Como então classificar essa diversidade, se adotamos as formas institucionais explícitas como critério diagnóstico? Um exemplo pertinente é a distribuição e a diversidade dos sistemas locais dos Pathan. Em função de seus valores básicos, um pathan das áreas montanhosas ao sul nas quais há uma organização homogênea baseada em linhagens, necessariamente percebe o comportamento dos Pathan, de Swat, como algo tão diferente e tão repreensível em termos de seus próprios valores que dizem que seus irmãos do norte “não são mais pathan” (BARTH, 2000, p. 30).

Esse pequeno trecho se mostra profícuo por possibilitar o entendimento de situações sociais concretas e divisões organizacionais, como no caso das comunidades quilombolas do Maranhão, divididas em dois segmentos organizados, a ACONERUQ e o MOQUIBOM. Nesse sentido, adotando um procedimento metodológico menos focado em aspectos ecológicos, ainda assim é possível tirar importantes possibilidades a partir dessa análise. No Maranhão temos um dos maiores números de comunidades quilombolas certificadas do país, ocupando o segundo lugar quando se trata de titulações de territórios expedidos por órgãos estaduais, estando em primeiro lugar o estado do Pará. Segundo o Centro de Cultura Negra, existem 527 comunidades quilombolas no estado do Maranhão, distribuídas em 134 municípios. Elas concentram-se nas regiões da Baixada Ocidental, da Baixada Oriental, do Munim, de Itapecuru, do Mearim, de Gurupi e do Baixo Parnaíba (CCN, 2005). Estas comunidades, subdivididas em sete regiões têm possibilidades de vida com semelhanças e também diferenças e contrastes entre si. Assim, apesar de situações de privação econômica comum que lhes colocariam na



classificação análoga de “pobres”, há questões históricas de disputa com latifundiários e grupos políticos locais, outros casos de razoável tranquilidade no trato com questões diárias; o acesso a projetos e ações governamentais com certa recorrência, fruto de interlocução com o Estado, ONGs e outros em que o acesso a políticas públicas se mostra inexistente ao longo destas mesmas regiões.

Como forma de enriquecer a análise, deve-se ter em vista que por mais que conceito de pobreza, outrora abordado, sobretudo, por um viés econômico ou de carência material, vem sendo estudado por uma ótica multidimensional, a partir de aspectos que seriam definidores dessa situação, tais como ciclos geracionais, estigmas, condições de trabalho, racismo, xenofobia, gênero e condicionantes de classe. Outro ponto refere-se às possíveis consequências em termos individuais e coletivos, a contextualização a dada sociedade e o mundo em constante intercâmbio. Assim, apesar de diferentes perspectivas, pode-se perceber como consensual a ênfase no consumo, rendimento e bem estar para a produção de políticas públicas, com atenção às condições de vida dos indivíduos a partir da consideração de um nível mínimo de recursos indispensáveis (o que remete para o conceito de pobreza absoluta – tal como é definido por organizações internacionais (a OCDE e os diferentes organismos da ONU). Porém, como já frisado, mesmo com todo o enlargar desse conceito, visando à fuga de naturalizações e estereotipações, em que tal situação poderia ser dada como genérico as comunidades quilombolas, esta não as coloca em igualdade de formas organizativas, nem mesmo lhes dá as mesmas possibilidades de ecoar suas demandas frente ao Estado ou na possibilidade de auxílio através de ONGs, havendo um corte em termos de escolhas e visibilidade destas comunidades.

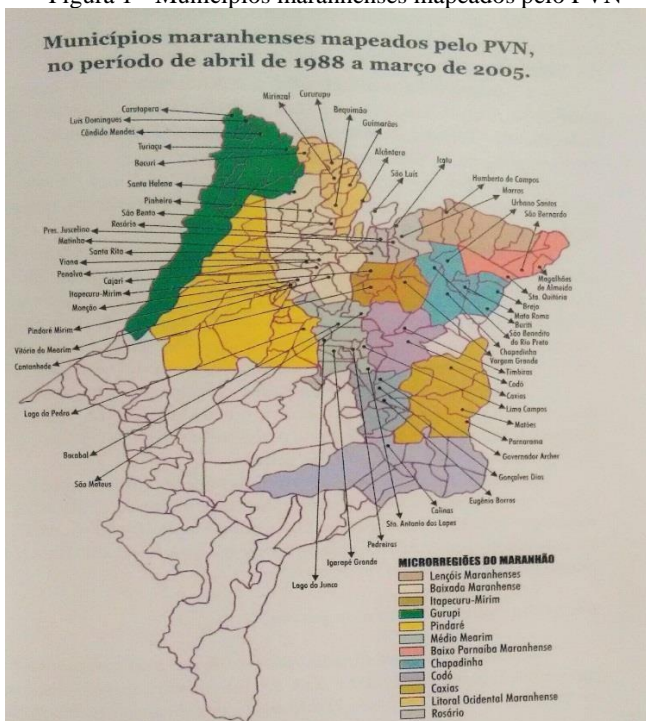
Somados a esse primeiro dado, temos que os esforços do PVN se concentraram significativamente em alguns municípios e comunidades do Maranhão, tendo existência e capilaridade menos disseminadas em outras tantas. Assim, temos as comunidades quilombolas com possibilidades políticas assimétricas entre si e com o ecoar de suas demandas de forma desigual apesar da categoria análoga de comunidades quilombolas ser empregada para designar todas estas. Alguns municípios, seja por sua proximidade a São Luís, pela presença negra significava ou por serem considerados como situações paradigmáticas se tornaram alvos prioritários do PVN; outros, pelo próprio tamanho do estado, ou questões de ordem orçamentária e logística, se tornaram menos trabalhados e organizados politicamente através das ações deste projeto, como pontuam os resultados do PVN:

Nas pesquisas de campo realizadas pelo Projeto Vida de Negro – PVN foi constatada, entre 1988 e 2005, a indicação da existência de 473 situações categorizadas como “terras de preto” ou comunidades negras rurais. A partir daí, foram eleitas situações consideradas paradigmáticas visando conseguir a titulação de áreas que servissem como modelo de demonstração da aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Assim, foram nos anos 90 articuladas as ações relativas às situações dos quilombos de Frechal (Miranzal, 1991), Jamary dos Pretos (Turiaçu, 1992), Santo Antônio dos Pretos (Codó, 1996), Mocorongo e Eira dos Coqueiros (Codó, 1997), Genipapo e Cipó dos Cambraias (Caxias, 1997), Olho D’Água (Olinda Nova, 1997) e Finca-Pés (Presidente Vargas, 1997) (PVN, 2005, p. 65).

Diante deste cenário, certas comunidades foram sacadas como casos exemplares a serem analisados, foram transformadas em exemplos para a aplicação do artigo 68 da Constituição Federal por parte do movimento negro. Em termos gerais, parte significativa destas comunidades obteve a titulação em nível estadual, outras tantas têm seus processos aguardando respostas do INCRA, angariando prestígio e vitórias em termos locais ao movimento negro e dando fôlego ao processo de organização destas comunidades enquanto ator político independente, vislumbrado através da criação de uma entidade própria, a ACONERUQ. Outra conquista refere-se a uma legislação própria em termos estaduais, com a inserção do artigo 229, em 1989, na Constituição Estadual do Maranhão, em que “o Estado reconhecerá e legalizará, na forma da Lei, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”.

Assim, em um mapa geral produzido pelo PVN sobre a sua atuação, entre os anos 1988 e 2005, temos sua abrangência e a demonstração da rede de alcance quanto aos municípios mapeados e microrregiões trabalhadas em termos quantitativos. A partir desses trabalhos de mapeamento foi possível a emergência da ACONERUQ, enquanto entidade de representativa das comunidades quilombolas.

Figura 1 - Municípios maranhenses mapeados pelo PVN



FONTE: Projeto Vida de Negro, 2005.

A imagem acima nos possibilita perceber a abrangência das atividades de mapeamento do PVN, bem como sua incidência em municípios do interior do Maranhão, totalizando o total de 57 municípios trabalhados na imagem. Parte desses mapeamentos possibilitou a regularização de comunidades quilombolas através do ITERMA. Porém, por mais que se percebam avanços em termos de trabalhos relacionados a comunidades quilombolas com o PVN e conquistas em termos de direitos, têm-se vozes dissonantes quanto aos trabalhos desenvolvidos. Assim, mesmo em municípios já mapeados pelo PVN, surgem comunidades alegando situação de ausência em termos de representação política e em suas demandas. Para citar apenas alguns exemplos, temos casos em Santa Helena, Itapecuru-Mirim, Pinheiro, Mirinzal, Guimarães e Monção. Outra questão refere-se ao MOQUIBOM ter eclodido na microrregião da Baixada-Maranhense, uma das microrregiões trabalhadas pelo PVN e

com grande presença negra, tema a ser abordado de maneira detalhada no terceiro capítulo.

Dessa forma, apesar do alcance e possibilidades surgidas através do PVN e o surgimento da ACONERUQ, começam também a aparecer críticas sistemáticas à forma como os trabalhos foram desenvolvidos. Estas críticas enfatizavam como os trabalhos relacionados às comunidades quilombolas se encontram enraizados em certos municípios, deixando outros sem possibilidades em termos representativos dentro da ACONERUQ e no ecoar de demandas. Almirandir Costa, liderança do MOQUIBOM, em reunião de comunidades quilombolas no “sítio dos padres”, comenta sobre o surgimento do movimento e as motivações para tal:

Nós não tinha (sic) representantes, pois como o atual governo diz, os representantes dos negros é a ACONERUQ, então, não se tinha representação nenhuma de um movimento social, uma representação nossa. Já tinha a conversa de criação de um movimento com o pessoal da CPT e nós (se) reunia e com isso a gente foi conversando com as comunidades, achamos que tinha a necessidade de nos representar mesmo, por isso fundamos o MOQUIBOM porque é ele a representação das comunidades quilombolas do Maranhão.

A partir do exposto pela liderança, pode-se perceber que algumas comunidades quilombolas não se sentiam representadas a partir da ACONERUQ. Porém, a mesma entidade detém de prestígio perante o governo, sendo vista como a representante das comunidades quilombolas do Maranhão, mesmo com certa insatisfação destas e a consequente eclosão de um novo segmento organizado a partir de articulações com a CPT. Assim, críticas referentes à ausência de uma representação capaz de abarcar as diferentes regiões e situações vivenciadas por estas comunidades fez eclodir em 2011 o MOQUIBOM, responsável por também organizar as comunidades enquanto polo à parte da ACONERUQ. Como críticas, as comunidades que iniciaram o processo de criação do MOQUIBOM alegavam estarem descobertas, sem atenção e trabalhos sendo desenvolvidos em seus municípios e localidades, sem saber como agir ou garantir seus direitos. Reclamavam, entre outras coisas, desconhecimento e falta de formação para “defender seus modos de vida” e conhecimentos sobre os trâmites formais no processo de titulação territorial. Zilmar Pinto Mendes, presidente da Associação

Quilombola do Charco, comunidade no município de Serrano em reunião coletiva para discussão de ações do MOQUIBOM ao longo de 2015 nos explicava que:

O MOQUIBOM surgiu por causa das necessidades das comunidades que tavam sofrendo e ainda tão sofrendo até hoje, por ser negado seus direitos, negado seu modo de viver que é tomada as terras das comunidades tradicionais e o governo também não olha, não olha as comunidades, ainda hoje estamos esquecidos pelos governos estaduais, federais e municipais. Por isso que o MOQUIBOM veio para que as comunidades acordassem, principalmente as lideranças, porque tinha muita liderança que não sabia o que fazer, queria pleitear a luta, mas não sabia como e onde ir buscar a solução. Então, o MOQUIBOM não veio trazer a solução, mas sim minimizar um pouco os problemas que tavam acontecendo nas comunidades.

Sua fala ao mesmo tempo em que demonstrava indignação, também demonstrava esperança quanto às possibilidades surgidas a partir do novo segmento organizado das comunidades quilombolas. Assim, pode-se pontuar que parte das críticas das comunidades que iniciam o MOQUIBOM é o distanciamento entre ACONERUQ e estas, em como se sentiam em relação a sua representação formal, ao sentimento de não pertencimento de um movimento maior de reivindicação de direitos étnicos e territoriais. Assim, muitas lideranças comunitárias se sentiam desamparadas quanto a como lidar com conflitos e demandas oriundas de seus territórios, sendo incapazes de estarem à frente de processos de gestão de associações de moradores e pautas por direitos. Muitas destas lideranças tinham desconhecimento sobre garantias constitucionais e marcos regulatórios relativos ao processo de titulação, a saber, o artigo 68 do ADCT (Atos das Disposições Constitucionais Transitórias) e Decreto 4887. Gil Quilombola, liderança do MOQUIBOM, na mesma reunião coletiva apontava que:

O MOQUIBOM é um ombro amigo que surgiu para as comunidades quilombolas do Maranhão. Para [se] ter uma ideia, desde 1988 caía a lei, o artigo 68 da Constituição, até então ninguém debatia profundamente esse artigo, o próprio

decreto 4.887 também não era debatido. É com o MOQUIBOM que essas coisas, esses debates vem à tona. E isso fica fácil da gente visualizar, as comunidades precisavam de um ombro amigo. Quando a gente faz o primeiro acampamento lá no INCRA é aí que começa a vir comunidade de toda parte do Maranhão, surge a notícia que tem um movimento quilombola do Maranhão, o MOQUIBOM, está acampado no INCRA em busca de titulação do território quilombola e as comunidades começam a aparecer; justamente buscando aquele ombro amigo, porque o MOQUIBOM ele é diferente. Ele, a coordenação, as pessoas que compõem o movimento, nós todos somos amigos, quando um tá passando por um momento difícil a gente vai lá dar força para aquela comunidade, para aquele irmão que tá passando por um momento de ameaça, que não pode produzir. E a gente vive disso, e isso é que justamente diferencia o movimento de outros movimentos sociais, muitos não fazem esse acompanhamento direto lá no conflito, no dia a dia lá das comunidades; e as comunidades precisam disso, desse apoio psicológico, na prática, lá junto, para pode ter essa reação toda.

Para Gil Quilombola o que caracterizaria o MOQUIBOM seria “estar lá”, o amparo fornecido às comunidades, esse “acompanhamento direto dos conflitos”. Pode-se depreender que para essas pessoas, sobretudo, as comunidades em situações de conflitos agrários, o MOQUIBOM se apresenta como uma possibilidade de extrapolar as realidades vivenciadas, uma forma de trazer à tona a realidade vivida e as privações passadas em meio a conflitos pela propriedade dos territórios. Em vários momentos pude pessoalmente acompanhar através do trabalho de campo situações de graves ameaças e ter conversas com suas lideranças. Para elas era visível a diferença entre uma representação formal ou institucional e suas demandas e seus anseios, naquele momento sobretudo, por voz e proteção. Assim, o MOQUIBOM se apresenta como um veículo de expressão das indignações e um novo modo de expressão do movimento quilombola.

Nesse sentido, a estratégia de ocupações do INCRA pode ser vista como uma forma de tornar públicas as situações de perseguições a lideranças quilombolas, de promover debates sobre as situações

vivenciadas por estas comunidades, um meio de tentar pressionar instâncias estaduais e federais, e produzir um sentimento de pertencimento a um grupo político organizado. Por outro lado, as atividades da ACONERUQ têm bases consolidadas em certos municípios e apesar de destinadas a atender as comunidades quilombolas em geral, se sedimentaram em certas localidades. Assim, ao trabalhar com o movimento quilombola, tenho em vista ações segmentadas e paralelas entre si, com visões de mundo e marcos de ação diversos, mas nem por isso incapazes de atender o público a que se destinam, as comunidades quilombolas em suas diferentes facetas e opções políticas, com ações e estratégias de mobilização diferentes.





### **3 ACONERUQ E O MOQUIBOM: ESTRATÉGIAS E PERCEPÇÕES**

Neste capítulo se percorrerá o processo de emergência da ACONERUQ e do MOQUIBOM enquanto segmentos organizados das comunidades quilombolas, situando suas formas de organização, entendimentos e redes de interlocução para situar percepções de mundo e formas de agenciamento dos direitos instituídos.

Ao tratar de agenciamento de direitos chamo a atenção para a centralidade dos sujeitos de direito como projeto político e analítico (Rifiotis, 2014), devendo ser levadas em consideração suas situações vivenciais nesse acionar, as apropriações e simbolizações destes, mais do que a mera exegese de textos normativos. Assim, se de um lado temos os direitos dos sujeitos, as convenções, tratados e garantias quanto ao amparo estatal a determinadas questões e a tipificação dos sujeitos capazes de recebê-las; por outro, tem-se que os sujeitos de direitos são mais do que a titularidade de direitos, não sendo um ente fixo e já dado aprioristicamente, devendo ser percebidos a partir de quais experiências os marcos legais são apreendidos e como são. Rifiotis (2007, 2014) em meio a suas análises sobre “cultura da paz” e fundamentos dos direitos humanos, nos deixa uma pergunta inquietante relativa aos sujeitos de direitos: “Os consideramos realmente como interlocutores – no sentido forte do termo – seja qual for a posição que possam assumir na sua participação no debate e na agenda pública?” (RIFIOTIS, 2014, p. 121).

Dessa forma, tomo como elementos centrais da análise as ações e práticas de sujeitos organizados politicamente na ACONERUQ e MOQUIBOM. A agência como é tomada aqui não se trata de um caminho natural ou mesmo sem condicionantes externos, mas uma maneira pela qual os sujeitos agem e refletem sobre estes condicionantes e as contradições que geram em outros contextos. “Para marcar mais claramente a questão lembramos que a agência, nesta perspectiva, torna-se uma espécie de matriz que o sujeito internaliza, mas também reflete sobre e (re)age em relação a ela” (RIFIOTIS, 2014). Cabe salientar que estes sujeitos se apropriam e legitimam direitos a partir de escopos ideológicos e políticos diversificados, tendo em vista expectativas e leituras políticas próprias.

O primeiro segmento organizado se situa a partir da criação da ACONERUQ ainda na década de 1990; já o segundo, se dá com a criação do MOQUIBOM no ano de 2011. Nesse sentido, o objetivo do trabalho de campo foi perceber as práticas desses sujeitos, suas ações e as particularidades nos entendimentos de cada um destes no acionar de

garantias constitucionalmente instituídas, a partir de direitos conquistados desde a nova Carta Magna. Assim, almejou-se compreender como a ACONERUQ e o MOQUIBOM empreendem suas ações, situadas dentro de um leque de visões de mundo e observações sobre impedimentos e possibilidades de ação. Por outro lado, a ideia de unanimidade parece soar vazia, na medida em que certos enquadramentos são por demais rígidos, incapazes de perceber fissuras e as mobilidades existentes dentro desses mesmos polos organizativos. Dessa forma, é necessário em termos analíticos um descentramento a partir de pontos intermediários que se privilegia o acionar dos sujeitos, como pontua Michel Agier (2005). Momentos em que além de identidades fixas, amarras que prendem e congelam as análises em pontos mortos e determinados, ganha força a possibilidade de alteração, momentos liminares, focando aquilo que se produz e altera a ordem existente.

Para Agier, “este descentramiento es político en el sentido de que privilegia el *acionar* y el momento de cambio que introduce una modificación en el orden social dado, generando así la posibilidad de ver y de comprender el movimiento y el cambio que están ocurriendo” (AGIER, 2012, p. 11). Nesse sentido, é importante perceber as fricções, fissuras e a heterogeneidade dentro daquilo que se designou por identidades, frisando aspectos que ressaltam a importância das fronteiras em termos da alteridade. Dessa forma, emerge o conceito de sujeito. Este sujeito, por mais que submetido a um poder central, conformado em certos termos, parece não se resignar dentro do que está inserido, não se conter dentro da ordem delimitada e por mais que submetido, “puede, de hecho, sobreactuar o anticipar su rol dando así la impresión de que está co-produciendolo, queriendolo y deseandolo realmente” (AGIER, 2012).

Portanto, na análise dos segmentos organizados que compõem o movimento quilombola no Maranhão, frisaram-se os modos de acionar direitos conquistados sob a rubrica de comunidades quilombolas, o porem-se em movimento, formas de percepção e entendimento que não apenas variam entre diferentes polos organizativos, que são compostos pelos mesmos tipos sociais, a saber, os quilombolas, mas também por sujeitos que falam a partir de diferentes experiências e lugares de fala em que “creio que a figura do “sujeito de direitos” é uma bandeira que aponta numa direção inequívoca: a dimensão vivencial da normatividade, com as suas múltiplas e divergentes leituras” (RIFIOTIS, 2014).

Para situar a exposição, inicialmente se comentará a emergência de cada segmento organizado do movimento quilombola, como forma de mapear de maneira genérica a existência de cada polo organizativo dos quilombolas no Maranhão, para assim situar alguns entendimentos

diferenciados entre esses sujeitos que compõem tanto a ACONERUQ quanto o MOQUIBOM.

### 3.1 FORMAS DE ATUAÇÃO QUILOMBOLA: ACONERUQ, MOQUIBOM E AS DIFERENTES ESTRATÉGIAS DE AÇÃO

A ACONERUQ teve sua criação no ano de 1997, sendo organizada enquanto um “fórum de representação das comunidades quilombolas do Maranhão” (ESTATUTO, 2007). Esta associação, pelo próprio período histórico e vínculos, foi assessorada diretamente por setores do movimento negro, como o CCN/MA, seja em sua constituição, seja nos primeiros trabalhos desenvolvidos pela entidade. Nesse sentido, o debruçar do movimento negro sobre a realidade das comunidades quilombolas do Maranhão remete diretamente à figura de Mundinha Araújo, historiadora e militante do movimento negro, que a partir de sua curiosidade e empenho começa a tentar compreender a situação dessas comunidades ainda na década de 1970, como situa a autora ao historiador Adelmir Fabiani por meio de carta:

Ouvira falar que no interior, isto é, nos centros de alguns municípios existiam lugares onde ‘só morava pretos’ e que esses pretos não se misturavam com ninguém, ou seja, não havia qualquer vestígio de miscigenação entre eles”. Naquele tempo a minha curiosidade como negra em saber mais sobre esses negros da zona rural levou-me a contatar aqui mesmo em São Luís com pessoas dos municípios, viabilizado a possibilidade de servirem de intermediárias quando chegasse até lá e tivesse que deslocar-me para os povoados.

O trabalho de Mundinha Araújo ocorreu de forma voluntária, realizando visitas a comunidades rurais, a partir de contatos com representantes e lideranças locais, se debruçando sobre os modos de viver e fazer existentes nessas comunidades, em seus calendários de festas, práticas socioculturais e memórias do pós-escravidão, entre os anos de 1976 e 1978. Nas primeiras comunidades visitadas, não ocorre a identificação de conflitos fundiários, todavia, como situa a própria Mundinha Araújo, isso não significa que não existissem, pois “dezenas de comunidades já vinham lutando desde os anos 40, 50 e 60 contra as invasões de pessoas de fora que resultavam na expulsão dos antigos moradores nas terras conhecidas como ‘dos pretos’” (ADELMIR apud

ARAÚJO, 2007). Assim, antes mesmo do movimento negro assumir a causa das comunidades quilombolas no Maranhão entre meados dos anos de 1970 e 80 com a fundação do CCN, estas comunidades já vinham se organizando e tentando resistir contra a invasão de suas terras por parte de grileiros e fazendeiros, como situa Mundinha Araújo ao historiador Adelmir Fabiani:

As comunidades negras rurais Santo Antônio dos Pretos, Bom Jesus dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos, Jacaré dos Pretos e outras, vinham se organizando contra a grilagem, antes mesmo de o movimento negro assumir a causa, inclusive “arrecadando recursos entre eles mesmos para pagar honorários de advogados, despesas cartoriais, viagens para a capital e outras”.

Nesse sentido, é com a criação do CCN em 1979 que ocorre a centralização das demandas das comunidades quilombolas em uma entidade sediada em São Luís, dando destaque às situações de privação, conflitos agrários e as necessidades específicas dessas comunidades. Assim, a partir do conhecimento de Mundinha Araújo, somados às articulações da recém-criada entidade, surge um projeto, tendo em vista cobrir a realidade agrária e as demandas das comunidades quilombolas, intitulado PVN (Projeto Vida de Negro), que vigorou entre 1988 e 2005, em parceria com a SMDH. Tal projeto considerava significativamente dados e a produção pioneira de Mundinha Araújo, enquanto uma das fundadoras do Centro, agregando a isso a possibilidade de financiamento e a disponibilidade de pesquisadores e militantes do movimento negro em trabalhos de campo, pesquisa cartorial e outras tarefas. Assim, o projeto visava colocar em prática o artigo 68 da Constituição Federal, bem como registrar modos organizativos e práticas socioculturais existentes nas comunidades quilombolas, buscando o intermédio junto ao poder público tanto em esfera estadual quanto federal nos processos de efetivação de garantias legais, tendo “sido um lugar de reflexão sistemática sobre as mobilizações quilombolas, acoplado o conhecimento militante às memórias locais de resistência” (ALMEIDA, 2002, p. 15).

Tal projeto contou com o apoio significativo de entidades externas, bem como com recursos oriundos do governo Federal e parcerias com instâncias do Governo do Estado do Maranhão em que “as atividades desenvolvidas junto às comunidades negras pelo PVN tiveram apoio da Fundação Ford (EUA), Oxfam (Inglaterra), EZE (agora EED, Alemanha),

Cese (Bahia) e Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura” (FABIANNI, 2009, p. 11).

Entre pequenos encontros municipais, somados ao empenho das comunidades quilombolas e a assessoria do CCN, surge em 1997 a ACONERUQ. Tal entidade vinha a substituir a Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEPQM), criada em 1995, com o intuito de organizar as demandas das comunidades quilombolas em processo de organização graças aos trabalhos do PVN. Nesse sentido, a criação da ACONERUQ está ligada diretamente às atividades do CCN nos processos de organização possíveis através do PVN, como situa Ivo Fonseca, primeiro coordenador da ACONERUQ em entrevista :

A montagem da ACONERUQ vai surgindo naturalmente e a gente tinha o Centro de Cultura Negra que dava o foco nos encontros regionais e estaduais. Só para você ver, nós fomos oficializar a entidade no quinto encontro estadual. Teve várias reuniões nos municípios para explicar como era as coisas e aí eles já diziam por que a gente não faz uma organização estadual?!

A partir do exposto por Ivo Fonseca, tem-se uma explicação sobre a montagem da ACONERUQ. Para ele, tem-se uma montagem “natural”, surgindo a partir de demandas e assessoria do CCN. Assim, pode-se inferir que se teria somado a vontade de criação de uma entidade específica por parte de lideranças quilombolas em um cenário de crescente organização; o interconhecimento das dificuldades partilhadas, através de encontros estaduais e municipais organizados pelo CCN; as limitações institucionais da Coordenação Provisória e a necessidade de abranger as demandas em nível estadual. Como resultado se tem a montagem da entidade ocorrendo após seminários nos municípios de Cururupu, Mirinzal, Alcântara e Turiaçu ao longo do ano de 1996 e a realização do V Encontro das Comunidades Negras Rurais no Maranhão. Nesse sentido, as bases estruturais de criação da entidade se encontravam nos municípios de Itapecuru-Mirim, Penalva, Caxias e Codó (PVN, 2005, p. 50). Por sua vez, também se pode perceber que a entidade foi pensada por lideranças como um fórum de representação das comunidades quilombolas que garantisse a interface junto ao Estado, o acesso a políticas públicas e garantias formais. Como pontua Ivo Fonseca, dando continuidade à entrevista e comentando sobre os primeiros trabalhos da ACONERUQ:

O foco principal era trabalhar para que as comunidades conquistem seus territórios e no período que eu fui coordenador eu encaminhei muitos processos para o INCRA e de outro lado que nós trabalhava era a questão da formação política nas comunidades, era a base entender o processo na ACONERUQ, entender a formação. Entender o processo vindo de baixo para cima e não de cima para baixo, então nós tinha essa capilaridade. Outro ponto que nós trabalhava era a questão das normas constitucional. Quando a ACONERUQ começa nós também passamos por isso em nível nacional, porque não adiantava nós estarmos aqui e as portas estarem fechadas quanto a esses ordenamentos. Nós também trabalhamos políticas básicas como educação, saúde, estradas.

Na entrevista longa com Ivo Fonseca em uma sala do CCN, este demonstrava orgulho ao frisar que os primeiros trabalhos desenvolvidos pela ACONERUQ estavam sobre sua gestão, ao mesmo tempo em que situava a sintonia da entidade com marcos e questões legislativas nacionais. Assim, ao tempo em que falava, sua entonação mudava ao tratar do compromisso com políticas relacionadas às comunidades quilombolas, dando ênfase ao que foi desenvolvido naquele período, como políticas básicas (educação, saúde e estradas) e encaminhamentos ao INCRA, em que os modos de falar, entonação e ênfases foram significativos no entendimento das explicações dadas (BRIGGS, 1986).

Assim, a partir do exposto pode-se perceber que em seu trabalho de representação, a ACONERUQ lida com um enumerado de situações e demandas oriundas das comunidades quilombolas, que envolvem desde políticas de titulação e regularização fundiária que são realizadas por órgãos federais e estaduais, como INCRA e ITERMA, bem como o acesso a políticas públicas de educação, moradia, infraestrutura, água potável, insumos agrícolas etc. Outro aspecto importante se refere à necessidade de uma entidade desse tipo, que funcione como um ente formal perante o Estado, capaz de representação, firmamento de contratos, arrecadação de valores e que ao mesmo tempo, mantenha as comunidades organizadas e mobilizadas a partir desse modelo institucional. Em uma conversa com Maria Eunice Machado, a dona Nice, tem-se interessantes questões apontadas. Dona Nice é oriunda de Penalva, militante da ACONERUQ e uma das fundadoras da entidade, tendo representatividade tanto com

comunidades quilombolas quanto com quebradeiras de coco babaçu, organizadas no Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB):

A ACONERUQ é a associação quilombola do estado do Maranhão, então essa associação foi criada para representar uma entidade jurídica porque o nosso movimento negro já tem mais de 300 anos, tá. Nós que 'vem' do Maranhão, nós 'precisava' de uma entidade jurídica que representasse 'nós', né? Porque quando você vai para uma luta, vai para qualquer trabalho, eles precisam que a gente apresente um documento lá pela entidade e 'nós' era só movimento, hoje nós somos entidade porque tem um documento que apresenta 'nós' juridicamente como entidade. Então, ela foi criada através disso aí, para representar 'nós' em todo lugar do estado do Maranhão, os quilombolas.

A entrevista com dona Nice se deu em um encontro interno da ACONERUQ, que situo como exemplo de situações do tipo “campo minado” no final do capítulo, na medida em que entre os quilombolas presentes havia o receio quanto a uma pesquisa a ser desenvolvida com segmentos quilombolas rivais, segundo seus entendimentos. Porém, ao invés de desconfiança, a liderança se mostrou à vontade e interessada em explicar o que lhe era solicitado, ao que tempo que complementava e corrigia dados, sendo uma das responsáveis por “quebrar o gelo” naquela ocasião. Assim, percebe-se, a partir de sua fala, a importância conferida as formalidades por parte dos quilombolas que fundam a ACONERUQ, nos termos da capacidade de representação jurídica perante o Estado e frente a outros segmentos sociais. Para ela, já não se trataria apenas de um movimento social justamente por essa capacidade, pela possibilidade de “representação” e apresentação de “documentos”. Assim, a ACONERUQ funciona como uma entidade formal, capaz de assegurar certa visibilidade e institucionalidade seja frente a antagonistas, seja para com possíveis parceiros, em que a possibilidade de representação das comunidades pela ACONERUQ se dá graças à filiação das associações de moradores dessas comunidades quilombolas à entidade, o pagamento de taxas de anuidade e a possibilidade de formação de chapas que concorrem eleitoralmente à gestão por determinado período de tempo (ESTATUTO, 2007).

Já o MOQUIBOM ganha destaque a partir de ocupações de órgãos públicos e passeatas no ano de 2011 e denúncias públicas sobre assassinatos de lideranças quilombolas no campo. Nesse sentido, o surgimento do movimento está relacionado aos trabalhos da CPT (Comissão Pastoral da Terra) junto a comunidades quilombolas no interior do Maranhão, mais especificamente na região da Baixada Maranhense, local em que o movimento nasce. Esses trabalhos se dão, sobretudo, ao visibilizar as garantias Constitucionais existentes desde 1988, bem como auxiliando as comunidades nos processos de auto-identificação e elaboração de relatos sintéticos a serem enviados à FCP (Fundação Cultural Palmares), como forma de assegurar a obtenção do certificado emitido pela Fundação, um dos passos no processo de titulação territorial das comunidades quilombolas. Assim, as ações do MOQUIBOM giram em torno de pequenos encontros que ocorrem nas comunidades quilombolas, pequenas ações em nível local na organização dessas comunidades, bem como em encontros maiores, que ocorriam com a troca de experiências e vivências, a partir da construção de laços e da demonstração de pertencas étnicas em comum e situações de opressão compartilhadas por esses sujeitos. Como situa Marivania Furtado:

Reunidos a partir da mística da terra como dom de Deus e direito de todos que dela precisam, o primeiro encontro da articulação MOQUIBOM aconteceu no sítio dos “padres” em Mangabeira, povoado de Santa Helena. Embalados e motivados por cânticos que denunciam o descaso do poder público e a necessidade de luta dos despossuídos, essa articulação marcou o primeiro semestre de 2011 com mobilizações jamais vistas, sobretudo por se tratar de um movimento quilombola (FURTADO, 2012, p. 260-261).

Parte desses encontros ocorria também em instalações ligadas a Igreja Católica, como o mencionado “sítio dos padres” no município de Santa Helena, reunindo comunidades quilombolas, padres, estudantes universitários, setores próximos a CPT e alguns sindicatos. Nesse sentido, as ações da CPT se davam principalmente pela interlocução que a entidade confessional tem para com as comunidades rurais, pelo prestígio gozado pelos padres e pela atuação destes na mediação de conflitos e na resolução de questões pontuais. Assim, a CPT também funciona como um foco de mediação entre as comunidades quilombolas e o Estado, na medida em que ocorrem conflitos fundiários. Parte dessa mediação



também ocorre por outras entidades ligadas a Igreja Católica, situando esta instituição e as entidades a ela vinculadas como importantes atores sociais no campo. Como situa Alfredo Wagner Berno de Almeida:

Ao se disporem como exercendo uma mediação dos antagonismos na área rural e, em decorrência, funcionando como interlocutores obrigatórios frente ao Estado, as instituições religiosas pressionam a estrutura agrária como forças sociais organizadas, deslocando politicamente outros mediadores externos porventura existentes. Ao eclodirem quaisquer conflitos de terra, que envolvam camponeses, grupos indígenas e latifundiários, eles passariam a ser tratados necessariamente pela intermediação desses dois centros de poder: Estado e Igreja (ALMEIDA, 2014, p. 70).

Essas ações de mediação de conflitos no campo, de um lado dão lugar de destaque à Igreja, seja frente ao Estado, seja para com as comunidades rurais que passam a procurar suas entidades para a resolução de questões. Nesse sentido, é a partir desse lugar de mediação privilegiado que ocorre o incentivo para a criação de um movimento social próprio de comunidades quilombolas, como é o caso do movimento supracitado. Assim, o MOQUIBOM reivindica a rubrica de movimento social por conta de sua não institucionalidade, ou seja, ausência de sede fixa, CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica), ou qualquer formalidade além de seus membros agremiados e seu poder de mobilização junto às comunidades, realizando ocupações de órgãos públicos, passeatas e greves de fome como forma de visibilizar a luta de comunidades quilombolas por direitos territoriais.

Como dado interessante tem-se a relação entre a CPT e o MOQUIBOM. Para vários integrantes do MOQUIBOM a entidade seria uma mãe, responsável por cuidados, por ter gerado um “filho” a partir de si, de quem é responsável, tendo zelo e cuidado pelo mesmo. Dessa forma, mais do que um auxiliar, uma parceira esporádica, a CPT se apresenta como principal entidade de apoio às ações do MOQUIBOM e com ele tendo uma relação estreita, que por vezes se confunde, na medida em que cede parte de suas instalações, orçamento e quadros no auxílio deste movimento. Na ocasião de reunião de quilombolas e agentes da CPT para deliberações sobre as ações do MOQUIBOM, Catarino Borges, o Santinho, que conheço desde o período de graduação e das primeiras

pesquisas, me comentava sobre como percebe as relações travadas entre a entidade confessional e o movimento:

A relação da CPT e do movimento é uma relação 100% mesmo, é 100% porque na verdade a gente considera, nós que somos da coordenação da frente do movimento, nós consideramos a CPT como mãe do MOQUIBOM, porque na verdade ele teve no ventre, botou para fora, é igual menino na barriga de uma mãe, botou para fora, sentou, engatinhou e tá começando a andar, mas sempre ao lado da CPT. A CPT foi nossa mãe e a mãe nunca abandona o filho, até hoje, espero que de amanhã em diante não abandone também, que é um parceiro, uma mãe que criou.

De fala rápida e com um léxico que exige atenção com o que é dito, a liderança quilombola me explica como percebe a relação entre CPT e MOQUIBOM. Para ele, tem-se a entidade confessional como uma “mãe”, dados os apoios e cuidados estabelecidos. Nesse sentido, o horizonte entre delegação e mediação parece caminhar numa linha tênue, em que “membros das instituições confessionais empreenderam o risco calculado de agir ou de falar em nome de camponeses ou de grupos indígenas, como se a delegação consistisse numa etapa necessária para alcançarem uma existência coletiva e, portanto, de direitos políticos que configuram a plenitude da cidadania (ALMEIDA apud BOURDIEU, 1990, p. 192). Assim, a relação entre os quilombolas organizados no MOQUIBOM e a CPT, parece ter tons de dependência e não estar livre de contradições, na medida em que os quilombolas parecem estar estreitamente vinculados à formalidade assegurada pela entidade confessional, seus contatos e apoio de profissionais liberais a ela ligados, as possibilidades ofertadas em termos de divulgação e exposição de situações limite em meios eletrônicos ou impressos, assessoria e mobilização, através da transferência de prestígio, auxílio de advogados e outros profissionais, bem como a notoriedade e carisma que a entidade tem entre alguns setores sociais.

Por outro lado, pelo próprio prestígio gozado, as entidades confessionais têm a possibilidade de mobilizar e politizar a partir de novas matrizes discursivas os setores a ela vinculados. É assim que a partir de um “trabalho de repensar” de suas ações que a CPT passa a dar destaque à categoria quilombo em contraposição à categoria de posseiro nas atividades da entidade. Esse repensar reflete tanto o reconhecimento de

categorias e legislação específicas para o trato com a questão quilombola de maneira mais abrangente, como o entendimento da generalidade desta questão em si tratando do estado do Maranhão, isto a partir de sua própria inserção e atividades no meio rural. Em várias conversas travadas ao longo dos anos, tenho mantido interlocução constante com Fábio Silva, agente pastoral da CPT da cidade de Pinheiro e que tem destaque nas ações desta entidade na Baixada Maranhense. Com ele, tive a possibilidade de realizar viagens para o interior, ter longas conversas, acompanhar discussões e ocupações do MOQUIBOM, conforme situa em termos precisos sobre o repensar categorial da CPT:

A CPT Pinheiro, da qual eu faço parte, sempre teve um trabalho ligado às comunidades tradicionais, ribeirinhos, quebradeiras de coco, posseiros e até que a gente foi conhecendo essa discussão das comunidades quilombolas, a questão da legislação e tudo e muitas das comunidades que a gente trabalhava com a categoria de posseiros, né, de posseiras, de posseiros, de comunidades quebradeiras de coco, são também comunidades quilombolas. Começamos o trabalho, eu sempre coloco a parte com mais força a partir de 2010, um trabalho mais forte no município de Serrano e essas comunidades que a gente já conhecia na baixada, com esse trabalho, foi despertando o conhecimento de outras, também a gente foi levando essa informação sobre as comunidades quilombolas, os direitos que elas tinham, os direitos que elas têm e a gente sentiu que essas comunidades tavam, elas não tinham visibilidade nas suas lutas. Elas tavam lutando de forma isolada, cada comunidade lutando, resistindo, para manter os seus territórios, umas perderam, outras conseguiram manter em parte, outras conseguiram seu território, mas cada comunidade vinha lutando de forma muito separada, sem unir. Não existia aquele sentimento de um povo, de um povo quilombola. Existiam as lutas que vêm desde a década de 1960, 1970, então essas lutas inclusive já existiam, então onde elas aparecem no caderno de conflitos da CPT de 2010 e 2011, aonde o caderno de conflitos da CPT dá um salto, dá um salto e o Maranhão desponta como o estado com maior número de conflitos. Mas não era que não existia os conflitos, os conflitos já

existiam, estavam lá, não era publicizado, não tinha visibilidade de luta. Então, eu acredito que a grande sacada aí do trabalho da CPT foi juntar essas comunidades, né; colocá-las num encontro e começar a deixar eles se encontrarem e ver que os problemas eram comuns, né, o foro, a questão do impedimento de fazer uma casa, impedimento de buscar seus extrativismos do qual eles utilizavam, então esse, eu acho essa grande sacada de juntá-los e eles verem que o problema era comum e os unia pelas mesmas razões, então eu acho que isso foi um passo importante, a partir daí, das comunidades se encontrarem e começar a pensar que era necessário pensar uma luta que desse direito aos territórios.

Fábio Silva, que tem experiência no trato com comunidades quilombolas e está acompanhando as atividades do MOQUIBOM desde 2011, pontua com precisão o momento em que a CPT passa a reconhecer a realidade de comunidades rurais do interior do Maranhão como a realidade de comunidades quilombolas. Nesse sentido, a partir de sua fala pode-se perceber a importância das ações da CPT no surgimento do MOQUIBOM. Como primeiro ponto, temos um repensar categorial à luz da própria realidade maranhense, que coloca sob suspeição o conceito de posseiro, historicamente utilizado pela CPT e Igreja Católica no trato de conflitos fundiários, e traz à tona formas de uso e pertencas étnicas que remetem a especificidade de parte significativa da população das comunidades rurais no Maranhão, dando vazão ao conceito comunidades quilombolas para o trato desta realidade e dos conflitos fundiários nelas existentes. Como segundo ponto, temos que a partir dos trabalhos da CPT há maior organização das lutas que já existiam por parte das comunidades quilombolas, agora munidas de certo referencial, apoiadas pela entidade confessional e conhecendo que sua realidade era também compartilhada por outras comunidades em situação semelhante.

Assim, situações de pagamento de foro, típica forma de arrendamento da terra, pago através de produtos em espécie, como com farinha ou arroz; situações de impedimento de construção de casas por parte de supostos proprietários para com as comunidades e outras situações de privação que passam a ser politizadas pela CPT como exemplos de formas de opressão vivenciadas pelas comunidades quilombolas. Outro dado refere-se à visibilidade dada às lutas dessas comunidades, bem como a situações de conflitos fundiários que a CPT passa a expor sistematicamente a partir de suas publicações anuais, como

os Cadernos de Conflitos no Campo, especialmente nos anos de 2011, 2012 e 2013; entrevistas, através de publicações na internet e outros meios. Assim, tem-se um processo de organização das comunidades ocorrendo a partir das ações da CPT, criando um sentimento de “povo quilombola”, como comentado por Fábio Silva.

Como uma questão interessante, se tem as possíveis motivações que podem ter gerado a criação de um novo segmento de organização das comunidades quilombolas, para além da ACONERUQ. Como um primeiro entendimento, temos que o surgimento deste movimento social ocorre pela ausência de atividades da própria ACONERUQ em certas regiões e municípios do Maranhão. Em conversas travadas ao longo do trabalho de campo, Maria José Palhano, atual coordenadora da ACONERUQ, se mostrava interessada em explicitar as possíveis “lacunas” da entidade que possibilitaram a emergência do MOQUIBOM. Em uma dessas conversas, na sede da entidade, pontuava que:

Eu vejo a criação do MOQUIBOM como uma forma dos quilombolas que não estavam sendo assistidos e que a ACONERUQ tava deixando uma lacuna grande, se organizarem, se reorganizarem. E o que eu acredito, eu creio de verdade, que é bom. Não é ruim. Eu só acho que a gente não pode e nem deve se separar, acho que a gente deve andar juntos, juntar as forças porque quando a gente se junta, a gente é forte. Quando a gente se separa a gente enfraquece. Quando cada um toca para um lado, não dá pra fazer um amontoado, porque se dividiu, eu comparo isso com dois elos da corrente, um elo sozinho ele não faz nada, ele é muito frágil, mas quando você junta dezenas, centenas de elos, você tem uma corrente. Aí ela é forte.

A partir da fala exposta pode-se ter em vista que a “lacuna” na representação das comunidades quilombolas do Maranhão é explicada pela situação em que a entidade se encontrava, sendo assunto espinhoso durante o trabalho de campo. Assim, esse assunto mostrou-se de difícil trato, uma vez que exigia a exposição de questões internas da ACONERUQ, que giram em torno das prestações de contas, processos judiciais, uso dos recursos obtidos através de convênios com os governos federal e estadual e eleições de chapas para coordenação da entidade, o que fugia aos limites de confiança e a possibilidade de exposição dos

sujeitos pesquisados. Nesse sentido, parte da discussão sobre ética nas pesquisas antropológicas tem girado em torno do

consentimento (formal ou informal) do grupo investigado, o tipo de informação que o pesquisado deve obter da pesquisa de que participa, a capacidade legal e intelectual dos entrevistados de entender a pesquisa proposta e as formas de coerção que podem estar envolvidas nessa relação (DEBERT, 2004, p. 45).

Assim, o intuito da pesquisa não era expor a uma situação vexatória as antigas lideranças e membros da ACONERUQ ou mesmo trazer à tona dificuldades na gestão dos recursos gerenciados pela entidade de forma desrespeitosa. Portanto, houve um cuidado calculado com “os riscos envolvidos na publicação dos resultados, porque nossas conclusões não podem constranger, humilhar ou trazer prejuízos para as populações estudadas” (DEBERT, 2004). Por outro lado, como forma de diferenciar sua gestão das anteriores, responsáveis por genericamente, colocar a ACONERUQ em situação de “abandono” e “descrédito”, Maria José Palhano, mesmo com certas ressalvas e limites, expunha sua opinião quanto à situação da ACONERUQ, não se privando de sempre que se sentindo invadida solicitar que o gravador fosse desligado, pois “isso não pode ficar gravado”, conforme comentava ao entrar em assuntos de difícil explicação, conforme situa:

Eu acredito que com relação à ACONERUQ tava uma coisa muito debilitada porque apesar de dizermos que a ACONERUQ tava aqui, em defesa dos territórios quilombolas, em defesa da comunidade quilombola, naquele momento ela não tava em defesa nem dela mesmo.

Maria José Palhano continuava a comentar sobre o início de suas atividades como coordenadora, quando passou a compor a gestão da entidade como parte de uma “junta governativa” dada a situação de débitos para com funcionários e o imóvel que servia de sede para a entidade, este tendo inclusive sido alvo de ordem judicial de despejo. Ao mesmo tempo em que remetia ao passado da ACONERUQ com tristeza e pesar nas palavras, também tinha cuidado com o que era dito, não se privando de evitar temas e terminar conversas entre sorrisos e mudanças estratégicas de assunto, como comenta Maria José Palhano:

Quando eu cheguei na ACONERUQ, eu costumo dizer que a ACONERUQ estava num estado bem precário, ela não tava nem mesmo mais sendo convidada para nada porque a forma como deixaram ela, deixaram ela de uma forma muito decadente, eu posso dizer assim, porque quando eu cheguei na ACONERUQ era um estado total de abandono, não tinha acontecido eleição, e eu vim para uma junta governativa enquanto já como presidente da junta, e para organizar a eleição porque não tinha acontecido a eleição segundo os antigos por falta de recursos, e ao chegar eu realmente constatei que era isso que tinha acontecido, porque uma semana depois que eu cheguei, chegou uma ordem de despejo, eram muitos débitos, aluguéis atrasados, funcionários atrasados, era muita coisa que tava pendente. Mas aí, depois de organizar o processo eu soube que eu também poderia me candidatar, aí eu me candidatei e ganhamos a eleição, uma eleição muito cheia de conflitos, porque tinha interesses particulares por trás das pessoas que não queriam que acontecesse eleição, mas aconteceu, né? E a gente ficou como coordenadora geral, então eu fui aí para frente de julho de 2010 lutar para ver se tirava, se resgatava pelo menos a credibilidade política da instituição.

Assim, conforme o entendimento de Maria José, o que possibilitou a emergência de outro segmento organizado foi a situação difícil em que se encontrava a entidade, bem como as lacunas deixadas na representação de algumas comunidades quilombolas no Maranhão. Por outro lado, o entendimento de pessoas pertencentes ao MOQUIBOM, o seu surgimento não está ligado propriamente à ausência de atuação da ACONERUQ em certas regiões, a sua inexistência em certos municípios ou comunidades, mas pelo tipo de ações empreendidas pela entidade. Nesse sentido, o MOQUIBOM traria à tona formas de luta, instrumentos de mobilização e exposição das situações vivenciadas pelas comunidades quilombolas que estariam além dos limites da institucionalidade proposta pela ACONERUQ. Em conversa privada na sede da CPT, Catarino dos Santos Borges, o Santinho, membro do MOQUIBOM me explicava que:

A gente não atua naquele local que a ACONERUQ atua menos, mas sim em todas as regiões que a

ACONERUQ atuava e tá atuando, nós também 'tamo' atuando. Até mesmo porque o movimento surgiu pela necessidade, da ausência da ACONERUQ não só em dois, três pontos, mas sim nos quatro pontos do Maranhão, porque é uma entidade que é pra representar as comunidades tradicionais, principalmente as quilombolas. É para fazer a representatividade dessa questão. Então, o MOQUIBOM atua em todos os motes que a ACONERUQ atuava e tá atuando. Eu não tenho a ACONERUQ e o MOQUIBOM como uma divergência, entre aspas também, né, na verdade hoje a ACONERUQ era para tá com a gente, porque quando nós entramos, no início, chamamos eles para vir com nós. Então, eles achava que, não sei se é verdade ou não, mas eles conversam que nós éramos uns doidos, com a questão do INCRA, para fazer as mobilizações, sem ter decisões nenhum e sem ter capacidade de fazer o que nós fizemos. Pois nós mostramos para eles que nós éramos pequenininhos, hoje 'tamo' grande, 'tamo' com articulações maiores, né, éramos pequenininhos, mas fazemos a linha de grande. Então, essa linha de grande hoje surgiu em nível nacional. Então, o medo deles hoje é porque eles tiveram conhecimento que nós não éramos na verdade o que eles pensavam. Eles pensavam que na verdade, com certeza a CPT só ia botar nós na frente e deixar nós ir embora, caminhar, mas do início até hoje a CPT é nossa mãe e jamais vai abandonar nós.

A partir desse comentário de Catarino Borges, pode-se situar uma das primeiras ocupações públicas realizadas pelo MOQUIBOM no ano de 2011. Esta ocupação, realizada na superintendência do INCRA/MA gerou certa situação de animosidade e farpas entre os dois segmentos de organização quilombola. De um lado, o MOQUIBOM se apresentava com um setor radical, realizando uma das primeiras greves de fome em ocupações quilombolas que se ouvira falar no Maranhão, junto a protestos públicos e caminhadas, denunciando assassinatos no campo e a impunidade no caso do assassinato de Flaviano Pinto, liderança da comunidade quilombola de Charco, alvejado por tiros. Por outro lado, a ACONERUQ aparecia como a entidade que gozava de credibilidade frente o Estado e instituições públicas, mas sem qualquer controle ou



possibilidade de intervenção na ocupação realizada, sem autoridade sobre os quilombolas acampados.

Outro aspecto pontuado, segundo Naildo Braga, liderança do MOQUIBOM, com quem tive contato através de encontros no “sítio dos padres” desde as pesquisas na graduação e que se tornou figura central na última ocupação do INCRA/MA, seria o destaque dado aos processos de titulação dos territórios quilombolas por parte do movimento. Esse seria a principal pauta do movimento em suas ocupações e demais ações. Em reunião coletiva realizada na sede da CPT da cidade de Pinheiro, tive oportunidade de realizar uma conversa simultânea com cinco lideranças quilombolas ao mesmo tempo. Elas se mostravam interessadas em registrar seus próprios entendimentos, felizes ao tirar fotos e expor idas a encontros, pequenos feitos em ocupações e os afazeres do movimento em tom descontraído e leve. Nesse sentido e tendo concordância dos presentes, para os quilombolas situados no MOQUIBOM a centralidade na exigência das titulações territoriais seria um diferencial quanto a ACONERUQ, conforme Naildo Braga:

O MOQUIBOM surgiu e atua principalmente em defesa da titulação dos territórios para as comunidades quilombolas. Porque foi uma necessidade que se alastra aí por muito tempo a questão da titulação das terras das comunidades quilombolas e que até então as instituições que existiam, os movimentos que existiam, nesse sentido, não tavam correspondendo à altura das demandas e também das necessidades que essas comunidades enfrentam. Então foi daí que surgiu o MOQUIBOM e daí que ele atua principalmente nessa linha, de titulação das áreas das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, a partir do exposto pode-se perceber que há apontamento quanto a certa rivalidade entre segmentos que organizam as comunidades quilombolas no Maranhão, existindo disputas, ou algum desconforto quanto à menção ou co-presença. Este desconforto também se reflete quanto à divisão de espaços públicos, como mesas e eventos oficiais e desentendimentos nas leituras das ações empreendidas e formas de compreensão do cenário político por ambos. Assim, esse fator se mostrou um adicional nas pesquisas realizadas, na medida em que o caminhar em campo, a tentativa de estabelecimento de laços que vislumbrassem o acesso simultâneo a informações e projetos relativos ao

MOQUIBOM e a ACONERUQ era como um “pisar em ovos”, que em vários momentos, o campo mais parecia um “campo minado”, dadas desconfianças e cobranças por parte dos sujeitos pesquisados. Porém, o mesmo campo cheio de minas, se mostrou um espaço de reflexão sobre o *métier* antropológico, na medida em que mais do que produzir literalizações, ou mesmo esquemas de tipificação social, nosso ofício tem sido considerado desafiador para uma produção antropológica que busque devolver o que estudamos à sua cotidianidade, ao seu lugar comum e simples, devendo-se perceber que

parte de nossa tarefa consiste em descobrir porque aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parecem-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até que ponto somos capazes de seguir o que elas dizem e fazem, até que ponto somos capazes de suportar a palavra nativa (GOLDMAN, 2006, p. 167).

Assim, o campo parece menos um laboratório frio e asséptico e mais como um espaço carregado de contradições, esquemas de poder e disputas, em que de um lado os sujeitos são carregados de intencionalidades e desejos, por outro, constantemente nossas capacidades são colocadas à prova e dribladas pelas experiências ali vivenciadas e partilhadas com esses sujeitos. Como uma interessante situação que demonstra bem a desconfiança e animosidade em torno desses polos organizativos dos quilombolas do Maranhão, têm-se as minhas primeiras experiências em campo, ao retornar ao Maranhão do período de disciplinas e estudos em Santa Catarina. Nesse sentido, gostaria de situar a posição de onde falo enquanto pesquisador, pois tive acessos desiguais a informações e possibilidades de diálogo que marcam o início e o término deste trabalho, que estabelecem a condição de sua produção e por certo o condicionam.

Como primeira experiência, ao voltar para o Maranhão para realização de trabalho de campo, busco contatos e possíveis agendas de passeatas e encontros do MOQUIBOM. Por sua grande articulação com a CPT e a dificuldade em estabelecer contatos diretos com quilombolas que vivem no interior do estado, decido ir até a sede da entidade no dia 24 de fevereiro de 2015, tendo em vista agendar o acompanhamento de possíveis atividades e reuniões. Chego por volta das 15 horas e toco a

campanha. Trata-se de uma casa localizada no centro comercial de São Luís, mais exatamente na Rua do Sol, sede em que várias vezes estive para entrevistas, reuniões e conversas com os padres que coordenam a entidade ou mesmo com quilombolas que ali estavam presentes para coletivas de imprensa ou para protocolar certas denúncias. Assim, espero encontrar velhos conhecidos com os quais dividi viagens, encontros e opiniões, concordando e divergindo em muitas situações e conheço desde o período de graduação no Maranhão.

Ao tocar a campanha sou recebido por Sandra Santos, advogada e freira que atualmente é assessora jurídica na CPT em São Luís e cidades do interior do estado. Gentilmente sou convidado para entrar e vou até a sala central, em que normalmente são feitas reuniões e me sento. Ali há alguns notebooks, papéis, processos e cartazes colados nas paredes e espalhados por mesas. Estes cartazes remetem a mártires ligados às lutas pela terra, comunidades rurais atendidas pela CPT e trabalhos tocados pela entidade, como campanhas contra o trabalho escravo. Dessa forma, explico à Sandra a motivação de minha ida, comento rapidamente meu projeto de dissertação de mestrado e sou interpelado pela frase “tem uma coisa que para ti posso falar. É um encontro que vai ter em Viana”. Fico meio confuso, sem saber como agir e me posicionar, já que fazia algum tempo que não tinha contato com ninguém da entidade e sem saber que “coisa” seria essa que eu poderia saber e outros não. Porém, além da curiosidade com o que possivelmente posso obter de informações, o tom amigável de voz e empatia nos gestos de Sandra me fazem considerar que pode se tratar de uma consideração útil ou mesmo algo que me revele aspectos importantes sobre o MOQUIBOM.

Assim, em qualquer evento comunicativo mais do que o dito, deve-se atentar para a forma como as palavras são pronunciadas, tempos, ritmos e o contexto geral que compõem o cenário de interlocução, sobre as (im)possibilidades desta e do que se almeja apreender, conforme pontua Briggs (1986). Decido antes de falar, ouvir e saber o que está acontecendo. Sandra Santos comenta que pessoas ligadas à Secretaria Especial de Igualdade Racial (SEIR) do governo do Estado, passaram todo aquele dia ligando, almejando informações sobre o II encontro dos povos e comunidades tradicionais que ocorreria no interior do estado e solicitando a possibilidade de participação, através do envio de um representante. Para ela isso era incabível, pois “É um encontro do povo. Uma possibilidade deles conhecerem o que tem em comum e não lugar de governo. Conversa com o governo fica para depois, não agora”.

Fico contente pela possibilidade de ter acesso a essa informação e ao mesmo tempo intrigado com o que acabara de ouvir. Para mim se torna

claro que tenho certo acesso privilegiado a informações em relação a determinados sujeitos, que têm acesso restrito ou são impedidos de contato direto com as atividades realizadas, fato que se comprovou pela ausência dos agentes governamentais no referido encontro. Esta impressão sobre formas de controle nativas sobre informações se consolidará ao longo da pesquisa, não apenas com a obtenção de informações e acessos lugares de forma privilegiada, mas também na ocupação da posição daqueles que não podem saber ou que tem acesso limitado a fatos, pessoas e informações. Questiono sobre as possibilidades de ida ao local, como seria feito o deslocamento e em que comunidade ocorreria. Ela me comenta que já iria mais cedo, pois “precisava arrumar umas coisas lá” e que este se realizaria em poucos dias, entre 27 de fevereiro a 1 de março, na comunidade indígena de Taquaritiua, no interior do município de Viana e contaria com a presença de indígenas, quilombolas do MOQUIBOM, quebradeiras do coco babaçu e posseiros, segundo as classificações da própria CPT. Sandra Santos solicita que eu espere um pouco mais, pois Padre Clemir Batista, responsável pelos trabalhos da CPT, outro antigo conhecido, chegaria em poucas horas, tendo saído para resolver algumas questões pessoais. Sou informado que poderia haver a possibilidade de uma carona para o local, que deveria ser confirmada com o padre. Este chega em alguns minutos, em que que passo conversando com Sandra, entre café, água e certa cumplicidade. Já havíamos conversado antes, não sendo eu um estranho ou ela para mim pessoa desconhecida. Já havíamos estado em atividades em comum. Assim, à luz dos escritos de Fravet-Saada (2005), a partir de certas experiências em comum, alguns interlocutores pareciam sentir-se à vontade comigo para falar de determinados assuntos, não me percebendo como estranho ou alguém com quem certos tópicos não deveriam ser tratados, mas gentilmente fornecendo informações, ao mesmo tempo em que sutilmente faziam algumas indicações, apontamentos e emitiam opiniões.

Nesse sentido, as experiências e vivências partilhadas em viagens, almoços, conversas e noites mal dormidas em acampamentos possibilitaram acessos a conhecimentos, estratégias e projetos, impossíveis, ou no mínimo, mais trabalhosos para pesquisadores em condição de completo desconhecimento e estranhamento, colocados ali em falta de compartilhamento e sintonia junto aos padres e quilombolas, ora da CPT, ora do MOQUIBOM. Assim, mais do que o antropólogo que estava em pesquisa, eu era visto como um parceiro, em certa medida como alguém com quem se podia conversar e expor opiniões. Como pontua

Fravet-Saada, sobre seu trabalho de campo com camponeses no Bocage francês e suas situações de afetação:

Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (FRAVET-SAADA, 2005, p. 157).

Assim, mais do que participar, toda a minha formação enquanto antropólogo desde a graduação está marcada pelo contato íntimo com esses quilombolas e padres, pelo “estar junto”, pela “parceria” comentada por Fravet-Saada, sem com isso evitar certos desgastes e desentendimentos quanto a discordâncias e posicionamentos contrários aos adotados pelo MOQUIBOM em alguns momentos. Dessa forma, assumo certa condição de aproximação, condição indispensável para a obtenção dos dados aqui apresentados.

Com a chegada de Padre Clemir Batista, sou informado de que poderia tentar uma ligação via celular a um grupo de assessores da CPT que estariam se deslocando de carro para a cidade de Viana, assim teria que checar a disponibilidade de vagas e alguma ajuda de custo com a gasolina. A conversa corre bem, me são informadas certas tentativas de articulação com indígenas e a tentativa de criação de uma “teia de povos e comunidades tradicionais”, que segundo ele, possibilitaria a unificação das lutas pelos territórios. Todas essas informações posicionam a minha pesquisa, marcam certo direcionamento em termos de pessoas a quem procurar, locais aonde ir ou mesmo possíveis encontros e atividades políticas. Assim, decido aproveitar a liberdade concedida, as portas que me foram abertas e esperar os limites dessas mesmas concessões.

Como segunda experiência em campo, ocorre a minha ida a um encontro interno da ACONERUQ com sua atual coordenação. Esse encontro visava dar orientações sobre o projeto Ká-Amubá, hoje um dos principais projetos da entidade, ajudando a informar os coordenadores em torno de tópicos considerados fundamentais do mesmo. Tal projeto havia sido aprovado recentemente junto à União Europeia (UE) e basicamente

beneficiária 17 comunidades quilombolas associadas à ACONERUQ com pequenos arranjos produtivos como hortas, criação de animais de pequeno porte, construção de açudes para peixes e tinha em vista a geração de renda, o combate à pobreza e incentivo ao trabalho familiar.

Os coordenadores da entidade são quilombolas oriundos do interior do Maranhão, vindo a São Luís resolver pendências e articular diretamente as comunidades associadas às políticas e conquistas da ACONERUQ, protocolar documentos e participar de reuniões. A minha estadia no encontro citado, que ocorreu no dia 4 de março, no Bairro do Santo Antônio, no sítio Pirapora, foi condicionada a minha apresentação e aceitação dos participantes, como havia me informado por telefone, alguns dias antes, Valderlene Silva, assessora da entidade.

Chego ainda pela manhã, por volta das 8h. Alguns ainda tomam café e aguardam o início das atividades. A coordenação da entidade é composta por 18 integrantes. Além desses, também o encontro contava com um corpo de técnicos e assessores que prestam serviços às comunidades vinculadas a entidade. Acompanho as apresentações e aguardo o meu momento de fala. Sou apresentado por Maria José Palhano, atual coordenadora da entidade, e por Valderlene Silva, que se encontram junto com outros membros e técnicos da ACONERUQ.

Durante a minha apresentação, sou visto com certa curiosidade, pois muitas pessoas nunca haviam me visto, logo, não estou associado às atividades, como comenta Dona Emília Moreira, quilombola do município de Codó e liderança da ACONERUQ na região, ao ter a surpresa de ver um desconhecido em uma reunião interna da entidade. Ao tocar no nome do MOQUIBOM como um segmento a ser analisado, junto com a própria ACONERUQ, há certo desconforto imediato entre os quilombolas presentes, iniciam-se rapidamente conversas paralelas, olhares cruzados e cochichos que de um tom mais baixo passam a serem conversas altas que atrapalham a apresentação e passam a causar incômodo. Entre as pessoas que me ouvem sinto certa desconfiança quanto à minha presença. Entre falas ouço que a minha pesquisa “pode dar força ao inimigo”, já que “o MOQUIBOM disputa espaço com a ACONERUQ, que é representante formal dos quilombolas”. Fico tenso e começo a gaguejar em frente a todos. Não me sinto à vontade para continuar ali, parece que minha apresentação não foi bem recebida antes mesmo de terminá-la. Para mim, fica evidente que qualquer tentativa de estar situado entre a ACONERUQ e o MOQUIBOM estava fadada ao fracasso, seja pela pouca receptividade das lideranças ali presentes, seja pela sua desconfiança quanto a um possível “vazamento de informações internas”.

Porém, para minha surpresa, entre os presentes não é consensual o que o MOQUIBOM representaria. Para dona Nice, liderança quilombola oriunda da cidade de Penalva, “movimento surge todo dia. Não tem dono e vai para onde quer. Nós devemos é nos concentrar na ACONERUQ, sua política e organização”. Já para Reinaldo, técnico agrícola da entidade, os pesquisadores não têm feito o “devolutivo” das pesquisas, voltado para as comunidades para entregar cópias dos trabalhos apresentados, “as falas das pessoas como elas disseram, a língua delas não fica no trabalho”.

A desconfiança entre alguns presentes quanto à possibilidade de informações da ACONERUQ vazarem, que sejam expostas de maneira considerada indevida por mim, munindo o “inimigo” com informações confidenciais, é o tom das preocupações. Eles exigem saber mais sobre o que eu farei, sobre o meu compromisso com a entidade, querem ver, segundo uma pessoa presente, “minha sinceridade”. Entre esses momentos de leve pânico, Maria José Palhano toma a fala e questiona se sou bem-vindo a acompanhar as atividades, se devo permanecer ao longo do dia e se é possível a realização da pesquisa com a entidade. Para os presentes, se faz necessário conhecer melhor as minhas “intenções”. As falas se entrecruzam, se interrompem com certa frequência e tudo me parece confuso. Para dona Nice, “o MOQUIBOM é uma dissidência da ACONERUQ. Gente que não concordava com a nossa política e nosso jeito”. Já para Zé Preto, quilombola oriundo do município de São Vicente Férrer, “o representante dos quilombolas é a ACONERUQ. É ela que distribui as cestas [básicas]”. Assim, mesmo entre os quilombolas membros da ACONERUQ não havia consenso algum estabelecido quanto ao MOQUIBOM, apesar de certa rivalidade explícita na ocasião, sendo a minha presença aceita apenas depois da intervenção da coordenadora da entidade, que tentava a todo custo amenizar as discussões e encaminhar a reunião de maneira o mais polida possível, sendo decidido pela minha presença através de uma pequena votação.

Assim, a partir desse acontecimento surgem duas grandes questões para mim. A primeira refere-se a não consensualidade quanto a possível disputa com o MOQUIBOM ou mesmo sobre o que ele representaria entre as pessoas presentes no encontro interno da ACONERUQ, o que para alguns seria um tipo de inimigo, para outros seria “mais um movimento”, uma forma de organização dos quilombolas que não deveria tomar o tempo da reunião, pois haveria coisas mais importantes para serem resolvidas ali e que, logo, toda a desconfiança quanto à minha presença seria inútil. Nesse sentido, a possibilidade de analisar não apenas os consensos e pontos acordados ao longo da análise sobre as ações das comunidades quilombolas através de seus segmentos organizados, mas

justamente os processos de produção de estratégias em meio a uma variedade de divergências entre seus membros, havendo entre estes uma variabilidade de posições e acionamentos, conforme situa COHEN (1985), emerge como um ponto a ser levado adiante.

Outra questão seria a visão de meus interlocutores sobre postura dos pesquisadores que trabalharam com as comunidades, as retratando de forma distorcida, como estas não se veem ou mesmo não mostrando o resultado final dos trabalhos para as mesmas. A partir do acontecimento, fica claro que estas comunidades e os “nativos” de outrora, tem mostrado crescente interesse quanto às pesquisas e os materiais produzidos por nós, os habituais analistas, querendo saber sobre os escritos e a forma como são retratados. Este interesse pode soar como policiamento ou algum tipo de patrulha impeditiva das pesquisas por parte das comunidades e de pessoas a elas próximas. Todavia, na situação vivenciada, soa como uma forma de controle e percepção de posturas consideradas, no mínimo, desagradáveis por parte dos pesquisadores com certa recorrência. Se o antropólogo é aquele que sempre vai embora (CLIFFORD, 2008), que nem sempre pode retornar ou deixa algum rastro, já não pode fazê-lo do mesmo jeito, pois os nativos de outrora se transformaram, guardam suas impressões, desenvolvem estratégias de controle ou mesmo têm expectativas quanto ao trabalho antropológico. Assim, parece mais óbvio que também passamos a ser observados com mais recorrência e que isso tem implicações nem sempre doces e agradáveis de ouvir. Esse direcionamento e crescente interesse parte da politização dos sujeitos, da possibilidade de apropriação das pesquisas por parte destes, bem como, que a leitura das páginas escritas tem sido feita pelos sujeitos pesquisados, em que nossas ações têm sido pesadas a todo tempo entre interesses, experiências e toda ambiguidade que a politização dos sujeitos carrega.



## **4 OPORTUNIDADES POLÍTICAS E ESTRATÉGIAS DE DEFESA DE DEMANDAS**

Neste capítulo se analisará a pluralidade de ações dos segmentos quilombolas organizados no Maranhão. Assim, a partir da experiência de campo envolvendo atividades, reuniões e manifestações políticas se discutirão as leituras e estratégias desenvolvidas pela ACONERUQ e MOQUIBOM. O objetivo é perceber como a partir de visões de mundo e análises sobre oportunidades políticas esses sujeitos operam formas de defesa de demandas, criam interlocuções com o Estado e criam redes de parceria política.

Assim, as ações empreendidas caminham por estratégias difusas entre si, envolvendo desde o estabelecimento de canais diretos de interlocução junto ao Estado, através de mesas de negociação e parcerias com órgãos estaduais e nacionais na resolução de pautas; o acesso a financiamentos nacionais e/ou internacionais no desenvolvimento de ações estratégicas em comunidades quilombolas; a criação de parcerias com entidades privadas na resolução de demandas e outras ações por parte da ACONERUQ. Por parte do MOQUIBOM há ocupações a órgãos públicos estaduais e/ou federais, o firmamento de canais de interlocução com redes de militância envolvendo indígenas e grupos camponeses na defesa comum de territórios tradicionalmente ocupados, denúncias públicas, deflagração de greves de fome, passeatas e outras estratégias de expressão de demandas. Estes dois segmentos organizados reivindicam representar lutas das comunidades quilombolas no Maranhão e desenvolver formas de resistência a partir de leituras da realidade, porém, divergem quanto às formas mais eficazes politicamente de fazê-lo, tendo caminhos diferentes em torno das estratégias e maneiras de encaminhar suas demandas.

Assim, tendo em vista analisar os dois segmentos já mencionados, recusa-se a premissa da existência de um segmento quilombola engajado, radical e mobilizado em contraposição a um cooptado, fraco e governista, incapaz de qualquer expressão das necessidades das comunidades, como é comum em termos de análise política mais corriqueira. Tal recurso se mostra simplista em entender as estratégias e formas de ação menos visíveis, os pequenos focos de resistência cotidianos, em contraposição a grandes levantes e atos explícitos. Dessa forma, se recusa a existência de um “segmento quilombola chapa branca”, ou seja, mais maleável e dominado por interesses outros que não os oriundos das próprias comunidades quilombolas e suas lideranças, como argumento que tende a desacreditar as estratégias de ação de determinados segmentos,

atentando-se para as percepções e análises oriundas desses próprios sujeitos.

Portanto, esta recusa é fruto de extensivo trabalho de campo com os dois segmentos já mencionados, acompanhando suas atividades, encontros e reuniões. Esse trabalho se mostrou enriquecedor, na medida em que foi necessária a abertura para entendimentos, leituras da realidade e do cenário político, bem como análises sobre oportunidades e restrições na apresentação de demandas dos próprios quilombolas e seus segmentos organizados, o que exigiu escuta e capacidade de percepção para além de minhas próprias posturas e inclinações políticas. Em campo, me foi salutar poder ter em vista as análises desenvolvidas pelos próprios sujeitos, poder ouvi-los e entender como compreendem suas possibilidades e limitações na escolha das formas de expressão. Assim, em conversa com um militante da ACONERUQ, este me alertou com a seguinte formulação sobre as práticas da entidade: “uma mesa de negociação também é um espaço de resistência, nós resistimos de tudo quanto é jeito. Nós já ocupamos o INCRA, agora vamos para mesas”, pontuando que o dado como óbvio, ou seja, o trâmite de negociação que gera um acordo entre partes a partir de um consenso e uma média razoável, não tem como resultado final a aceitação ou obediência por parte dos quilombolas, mas envolve estratégias de consecução de demandas a partir das formas vistas como mais viáveis.

Portanto, a ocupação de certos espaços em contraposição a outros, a escolha de formas de ação como negociações e convênios ou ocupações de órgãos públicos e passeatas, envolvem leituras da realidade pontuando sobre (im)possibilidades na consecução de objetivos. O que se coloca é que entre os segmentos quilombolas organizados no Maranhão não há um caminho único, formas homogêneas de ação e posturas definidas frente a antagonistas e instituições públicas. Assim, o que se almeja é um deslocamento no entendimento sobre as formas de ação e mobilização das comunidades, no sentido de ir além do mais evidente e tático, desnudando o factual e praticado pelos sujeitos para além de grandes atos.

Dessa forma, seguindo os apontamentos de James Scott (2002) sobre formas de resistência cotidianas, acredito que, além de motins, atos explícitos e manifestações públicas, se deve atentar para formas mais dispersas e sutis de resistência frente a antagonistas e opressões vividas pelas comunidades quilombolas. Assim, atenta-se que para além de grandes rebeliões, há cotidianamente formas de não “se deixar vencer” que também podem ser percebidas e somadas a esses grandes atos. O que importa é perceber como, para além da percepção do próprio analista autocentrado, esses grupos subalternos se movem, ora se camuflando, ora

se fazendo ouvir e expressar, mas a todo tempo dizendo algo, o que nem sempre é tão perceptível para alguém tão convencido de suas próprias verdades e percepções políticas. Como pontua James Scott:

Aqui tenho em mente as armas comuns dos grupos relativamente sem poder: fazer “corpo mole”, a dissimulação, a submissão falsa, os saques, os incêndios premeditados, a ignorância fingida, a fofoca, a sabotagem e outras armas dessa natureza. Essas formas brechtianas de luta de classe têm certas características em comum: requerem pouca ou nenhuma coordenação ou planejamento; sempre representam uma forma de auto-ajuda individual; evitam, geralmente, qualquer confrontação simbólica com a autoridade ou com as normas de uma elite. Entender essas formas comuns de luta é entender o que muitos dos camponeses fazem nos períodos entre as revoltas para melhor defender seus interesses (SCOTT, 2002, p. 12).

Dessa forma, por trás da aparente discrepância entre as estratégias adotadas pelos segmentos quilombolas parece haver mais em comum do que os contrastes, quando atentamos que ambos representam leituras sobre as oportunidades políticas existentes, ou seja, mais do que segmentos organizados, o MOQUIBOM e a ACONERUQ podem ser percebidos como diferentes estratégias de mapeamento, tendo em vista a otimização de pautas pelas comunidades quilombolas no Maranhão. Então, ressalta-se como estas comunidades a todo tempo fazem leituras da Estrutura de Oportunidades Políticas (EOP), pontuando sobre as formas mais adequadas de reivindicações e as práticas a serem adotadas, mostrando sua força inventiva frente a estas.

Sidney Tarrow (2009) aponta que ao ocorrerem mudanças nas condições institucionais e não institucionais do ambiente político, grupos marginais podem ter suas reivindicações contempladas graças à abertura de novos canais de interlocução. Isso pode acontecer de diferentes formas, seja pela abertura ao diálogo por parte de instituições públicas, dadas as demandas de grupos organizados; o reconhecimento de determinados atores políticos por parte de um governo; podem ocorrer graças a crises políticas entre grupos políticos instituídos; bem como por mudanças no padrão de relação entre sociedade e Estado, com a redução de repressão a manifestações públicas e o estabelecimento de aliados potenciais nas instituições. Assim, a todo tempo os movimentos sociais reagem às

estruturas institucionais e não institucionais existentes, tendo maior ou menor ecoar de acordo com o nível de aceitação destas perante os atores sociais e suas demandas.

Por sua vez, uma ênfase demasiada nas estruturais institucionais existentes pode ser nociva no entendimento das ações coletivas, uma vez que se mostra restritiva e focada apenas nas respostas dos atores sociais, os mostrando por vezes passivos e estáticos. Assim, a partir da publicação do livro *Dynamics of Contention* (2001) de autoria de Doug McAdam, Sidney Tarrow e Charles Tilly, há autocríticas a uma visão limitada de movimentos sociais, buscando a ampliação do fenômeno não mais com foco no tipo de forma social (sindicatos, associações de moradores, movimentos nacionalistas, movimentos sociais) e sim nos meios empregados e o nível de institucionalização destes atores no sistema político. Dessa forma, tendo em vista descongelar uma visão estática de movimentos sociais se mostra necessário perceber não apenas estruturas preexistentes, mas o processo de “apropriação social” e de criação de estratégias em que diferentes grupos usufruem desses recursos institucionais a partir de formas diferenciadas entre si.

Portanto, tanto o MOQUIBOM quanto a ACONERUQ usam das possibilidades de interlocução junto ao Estado e instituições públicas, divergindo quanto às estratégias e as perspectivas usadas, mas ambos desenvolvendo leituras e mapeando possibilidades, tendo em vista eficácia na resolução pautas e otimizando à sua maneira possibilidades de conquistas. Como pontua García Linera ao tratar dos movimentos sociais:

Consideraremos aqui os movimentos sociais como estruturas de ação coletiva capazes de produzir metas autônomas de mobilização, associação e representação simbólicas de tipo econômico, cultural e político. De maneira analítica, em seu interior podem-se diferenciar, pelo menos, os seguintes aspectos: as condições de possibilidade material que habilitam um espaço amplo, mas limitado, de prováveis âmbitos de interação social e que, sob circunstâncias excepcionais de trabalho, coletivo, geram a emergência de determinado movimento social; o tipo e a dinâmica das estruturas de agregação corpuscular e molecular dos sujeitos mobilizados; as técnicas e os recursos de mobilização e, portanto, a trama material do espírito de corpo mobilizado; os objetivos explícitos e implícitos da ação social manifestos

nos discursos e na ação do corpo social mobilizável; a narrativa do *eu* coletivo, isto é, o fundamento cultural e simbólico de autolegitimação do grupo constituído no momento de sua mobilização; a dimensão política (estatal ou antiestatal) e democrática (reinvenção da igualdade e do público) postas em jogo (LINERA, 2010, p. 227).

Nesse sentido, por mais que não haja uma forma única, ou um modelo a ser seguido, os movimentos sociais a todo tempo mapeiam formas, desenvolvem estratégias e caminhos em suas ações coletivas. Aqui não se invoca qualquer analogia a racionalidade instrumental, ou, a “empresa de protestos”, todavia, levam-se em consideração as maneiras de perceber, ponderar e agir dos próprios sujeitos, suas escolhas e os efeitos dos movimentos sociais sobre a estrutura política da sociedade, sem perder de vista que mais do que mero cálculo, vínculos, pertenças, pautas morais e identitárias, compõem a racionalidade interna da ação, sendo componentes a partir dos quais os sujeitos podem se mobilizar.

O que cabe sinalizar, é que em termos políticos nem toda resistência é acompanhada de exposição pública ou atos coordenados, podendo também ocorrer através de estratégias outras, como as pontuadas por James Scott, na medida em que pode ser justamente o anonimato e a dissimulação as chaves para o sucesso do ato. Como pontua o autor:

Assim como milhões de pólipos de antozoários criam um arrecife de corais, milhões e milhões de atos individuais de insubordinação e de evasão criam barreiras econômicas e políticas por si próprios. Há raramente alguma confrontação dramática, eventualmente digna de ser noticiada. E, sempre que o barco do estado esbarra numa dessas barreiras, a atenção é centrada no acidente e não na vasta agregação de micro-atos que resultaram na barreira. É muito raro que os produtores desses micro-atos busquem chamar a atenção sobre eles mesmos. Sua segurança está no seu anonimato (SCOTT, 2002, p. 13).

Portanto, o que cabe agora é desnudar as formas como a ACONERUQ e o MOQUIBOM desenvolvem suas ações, estabelecem suas estratégias e pontuam suas semelhanças e similitudes na conquista

de demandas e pautas oriundas das comunidades quilombolas maranhenses.

#### 4.1 “NÓS É MOVIMENTO LEGALIZADO”: OS FINANCIAMENTOS COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA DA ACONERUQ

A partir de entrevistas com lideranças e membros da ACONERUQ, se percebeu a importância dada à institucionalidade desta entidade, ao valor atribuído pelos quilombolas à capacidade de representação formal das demandas oriundas das comunidades frente ao Estado e antagonistas, bem como a possibilidade de firmamento de acordos com instituições e a ocupação de espaços a partir da delegação de responsabilidades a lideranças instituídas. Nesse sentido, se faz necessário compreender como alguns de suas lideranças e membros percebem a ACONERUQ nos termos das práticas representativas, bem como desnudar formas de funcionamento em torno da gestão e financiamento da entidade.

Assim, para Maria Eunice ou dona Nice, liderança da entidade do município de Penalva, ao remeter-se à fundação da ACONERUQ aponta que antes da existência desta, as comunidades eram apenas um movimento social, que faziam apenas “movimento”. Em sua concepção, na medida em que criam a entidade, passam a ser um “movimento legalizado”, conquistando um novo patamar, já que passam a ter “registro em cartório”, o que remete ao status jurídico alcançado graças a institucionalização, como pontua ao ser entrevistada em encontro interno da ACONERUQ:

Maria Eunice: Nós 'era' só movimento. Nós nem 'tinha' os documentos registrados em cartório, jurídico, tá? Aí nós criamos a ACONERUQ para registrar.

Pesquisador: Certo. A senhora acha hoje que vocês não são mais movimento?

Maria Eunice: Nós somos movimento, mas legalizado.

Pesquisador: Certo. Como entidade...

Maria Eunice: Como entidade, legalizada, juridicamente. De primeiro nós só 'fazia' o

movimento, mas não era autorizado como nós somos hoje.

A partir do exposto por dona Nice ganha relevo uma diferença entre o período em que se fazia somente “movimento” e ao período de “movimento legalizado”, graças ao registro formal para a interlocutora. Para dona Nice, mais do que um rompimento, uma limitação ou desvio, pode-se perceber um tom de passagem, de realização com as novas possibilidades, fato que contrasta com parte do debate especializado. Para ela, agora seria possível estar em movimento, ou seja, realizar reivindicações e protestos de forma autorizada perante o Estado, tendo assim mais facilidades que outrora graças à legalidade. Já para parte da literatura, tem-se o que se convencionou chamar de institucionalização dos movimentos sociais. Nesta, se tende a entender a década de 1990, justamente o período de fundação da ACONERUQ, como um marco de refluxo dos movimentos, ou mesmo, de imobilização dos grandes atos e idas às ruas, dada a suposta cooptação frente a governos, manutenção de laços mais sólidos com instituições públicas e privadas e partidos políticos. Para Gohn (2011), há uma saída de uma fase movimentalista, marcada por protesto e mobilizações coletivas para outro momento, este situado em relações mais estreitas com o Estado e instituições públicas, dado o período de viabilidade democrática iniciando no país. Como pontua a autora:

A partir de 1990, ocorreu o surgimento de outras formas de organização popular, mais institucionalizadas – como os Fóruns Nacionais de Luta pela Moradia, pela Reforma Urbana, o Fórum Nacional de Participação Popular etc. Os fóruns estabeleceram a prática de encontros nacionais em larga escala, gerando grandes diagnósticos dos problemas sociais, assim como definindo metas e objetivos estratégicos para solucioná-los. Emergiram várias iniciativas de parceria entre a sociedade civil organizada e o poder público, impulsionadas por políticas estatais, tais como a experiência do Orçamento Participativo, a política de Renda Mínima, Bolsa Escola etc. Todos atuam em questões que dizem respeito à participação dos cidadãos na gestão dos negócios públicos (GOHN, 2011, p. 342).

A saída da fase movimentalista para um momento mais institucional é também corroborado por Ruth Cardoso (2011), pois é justamente no revigorar democrático ocorrendo a partir dos anos 1980, com as primeiras eleições diretas para prefeitos no país, que se inicia o diálogo mais intenso entre movimentos sociais e instituições públicas, com importantes garantias e conquistas para a sociedade brasileira, como programas habitacionais, desapropriação de terras improdutivas, entre outras. Porém, para a autora, não se poderia falar em diálogo com o Estado de maneira ampliada, uma vez que estes se davam de forma muito concentrada, ora em algumas secretarias estaduais e municipais, órgãos governamentais ou mesmo algumas instituições privadas, em outras estando completamente ausentes e sendo de difícil acesso.

Assim, há a conquista de garantias e direitos, estes vêm carregados de contradições e empecilhos no novo momento trilhado pelos movimentos sociais. Para Gohn há o estabelecimento de esquemas de controle ocorrendo de cima para baixo, em que governos passam a ameaçar a autonomia dos movimentos sociais a partir da criação de formas de cooptação na gestão e implementação de políticas públicas como meio de imobilizar os sujeitos e coletivos, como situa a autora:

De um lado, as demandas sociais são postas como direitos (ainda que limitados), abrindo espaço à participação cidadã via ações cidadãs. De outro, há perdas, principalmente de autonomia dos movimentos e o estabelecimento de estruturas de controle social de cima para baixo, nas políticas governamentais para os movimentos sociais. O controle social instaura-se, mas com sentido dado pelas políticas públicas, ainda que haja a participação cidadã no estabelecimento das normativas (GOHN, 2011, p. 340).

Por outro lado, ao atentar sobre as tendências gerais dos movimentos sociais latino-americanos, Alain Touraine aponta que “existe uma interdependência entre o social, político e estatal, que significa, ao mesmo tempo, uma autonomia relativa de cada setor de ação coletiva e a impossibilidade de definir um desses setores independentemente de suas relações com os demais” (1989, p. 231). Dessa forma, percebendo os níveis de interpenetração, bem como, fugindo dos aspectos apenas negativos da relação movimentos sociais e Estado mostra-se necessário ir além das fronteiras entre Estado e sociedade, atentando para como os



ativismos desenvolvidos se cruzam, se interpenetram e produzem formas de ação social novas.

Assim, flexibilizando as fronteiras entre Estado e sociedade no estudo dos movimentos sociais, Abers e Von Büllow advogam sobre a impossibilidade de separação rígida entre esses dois extremos ao perceber as mudanças trazidas a partir de estudos empíricos e teóricos produzidos no Brasil e América latina. Nesse sentido, lançam luz sobre formas de ação social que superam esta dicotomia, que tende ora a perceber o Estado como desimportante e apresentando-o como externo a ação coletiva; ora que ativismos dentro do cenário estatal se dariam apenas enquanto interlocutores amigos e não como parte de uma unidade de pesquisa sobre movimentos sociais. Parte das preocupações das autoras reside nas fissuras que tendem a todo custo separar os movimentos sociais do Estado nas análises, vendo em suas existências realidades apartadas e diametralmente opostas. Para elas, esta separação rígida tenderia a ocultar importantes interações entre agentes sociais, ocultação que ocorre graças à visão estática e determinista de movimentos sociais. Como pontuam as autoras:

Os movimentos sociais têm lutado tanto para transformar comportamentos sociais como para influenciar políticas públicas. Como parte desses esforços, muitas vezes se mobilizam em prol de mudanças nos processos de tomada de decisão estatal, demandando a inclusão da sociedade civil em novos espaços participativos. Essa demanda implica não somente na criação de espaços de diálogo entre atores da sociedade civil e do governo, mas da maior presença de ativistas de movimentos sociais dentro do próprio Estado (ABERS; VON BÜLLOW, 2010, p. 65).

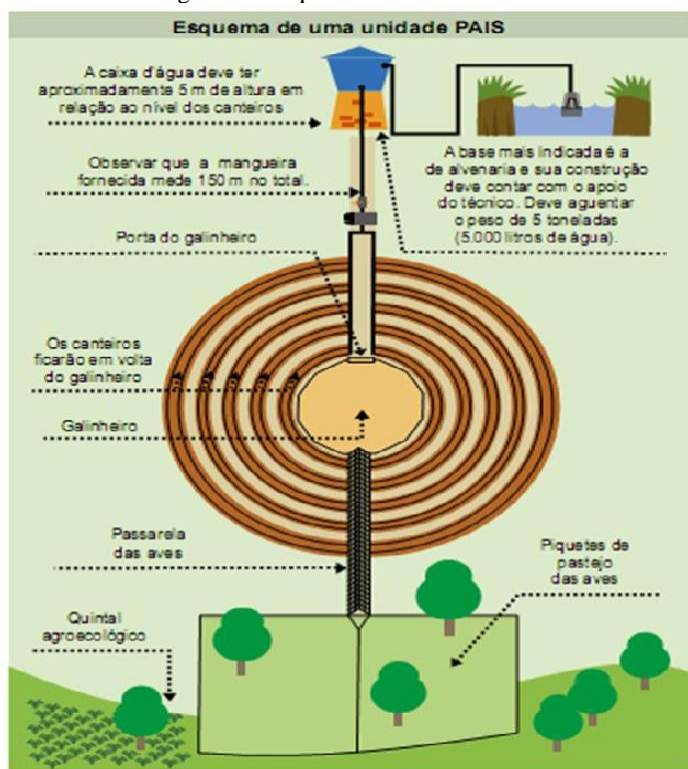
No caso analisado, constantemente a ACONERUQ realiza parcerias com o governo do Estado do Maranhão, através de suas secretarias, e instituições internacionais, atualmente contando com apoio da União Europeia (UE) na realização de ações estratégicas em comunidades quilombolas. Nos meses em que fiz trabalho de campo, a entidade centrava força no projeto Ká-Amubá, projeto relacionado à produção agroecológica em 17 comunidades quilombolas a partir de tecnologias em economia solidária, sendo seu projeto central. Assim, as comunidades são incentivadas à produção sem o uso de agrotóxicos, a partir da cooperação entre núcleos familiares e a venda direta para o

mercado consumidor sem a presença de atravessadores, usando procedimentos repassados por técnicos agrícolas, cursos de capacitação para produção local, estratégias de cooperativismo e incentivos logísticos fornecidos pela ACONERUQ em parceria com o governo do Estado do Maranhão. Como pontua Maria José Palhano, coordenadora da entidade:

O Ká-Amubá é um projeto produtivo, nós temos hoje sete projetos de cinco PAIS, que é aquele projeto lá com hortaliças e criação de animais, nós temos quatro com frango e um com caprino. Tem peixe em Codó, mas também temos outros que onde não tinha terra suficiente pra fazer o projeto do PAIS nós levamos quintais produtivos, onde a pessoa não tem terra suficiente, a gente faz uns quintais e que isso está também ajudando as pessoas, além de se alimentarem melhor, terem, não é uma sobra, é um extra. O que eles não vão utilizar eles vendem e geram recurso.

Como exposto por Maria José Palhano, o projeto atua de forma simultânea em comunidades situadas nos municípios de Brejo, Icatu, Pinheiro, Lima Campos, Codó, Caxias e Itapecuru-Mirim. Assim, o projeto visa estimular famílias a trabalharem de forma conjunta e repassando conhecimentos entre diferentes comunidades onde as ações são desenvolvidas, bem como formar técnicos agrícolas locais, como uma forma de manter conhecimentos e processos de monitoramento da produção em nível comunitário ocorrendo de forma autônoma. Estas comunidades, ao receberem os cursos de capacitação para desenvolverem hortas em terras disponíveis em seus territórios, além de se beneficiarem com a criação de pequenos animais, ferramentas para as atividades, sistema de abastecimento para o plantio e capacitação de técnicos agrícolas locais, podem agregar renda e alimentos de qualidade à mesa.

Figura 2 – Esquema da unidade PAIS.



FONTE: Sebrae, 2013.

A partir da imagem acima se pode situar o PAIS (Produção Agroecológica Integrada e Sustentável), sistema utilizado na produção familiar quilombola. Este é composto por um trio indissociável: são hortas, canteiros para sementes em fase de germinação e local para animais de pequeno porte, como galinhas ou porcos. Nesta modalidade de produção, preza-se pelas formas agroecológicas, geração de renda em nível local e capacitação da mão de obra. Nesse sentido, soma-se espaço para animais, que por sua vez produzirão adubo para as hortas; plantação de hortaliças e um canteiro de germinação das sementes a ser cuidado pelas famílias. Segundo o SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas):

No projeto PAIS, vamos trabalhar com a horticultura irrigada em conjunto com a criação de

galinhas que fazem parte do dia a dia da pequena propriedade rural. O projeto PAIS será constituído pelo espaço das aves, a horta e o quintal agroecológico. Será adotado o sistema de irrigação por gotejamento (SEBRAE, 2013, p. 11).

Já em comunidades que não possuíam terras disponíveis para a criação de sistemas PAIS, a ACONERUQ tomou a iniciativa de estimular o que denominou de quintais produtivos. Trata-se da produção privada em quintais no qual núcleos familiares poderiam desenvolver atividades de horticultura e a criação de animais em menor escala. Nesse sentido, o principal foco era geração de renda seja no PAIS, quanto nos quintais produtivos, tendo em vista otimizar as terras disponíveis em nível comunitário ou privado, tentando garantir a viabilidade de diferentes formas de projetos produtivos, mesmo em situações de aparente impossibilidade prática por falta de áreas agricultáveis.

Por outro lado, havia constante preocupação por parte da ACONERUQ com os princípios agroecológicos e com a viabilidade de integração ao comércio em nível regional. A primeira preocupação se dava constantemente com o estímulo ao uso de sementes nativas, em contraposição as sementes distribuídas pelo governo e prefeituras através de secretarias de agricultura e produção rural. Assim, eram explicadas para as comunidades quilombolas as vantagens em sementes nativas, pois estas não dependeriam de insumos e agrotóxicos para germinarem, já fazendo parte da vida e práticas dos moradores costumeiramente. Esta explicação vinha acompanhada de procedimentos quantos as formas de aperfeiçoar as terras disponíveis, em termos de uso de metragens e divisões entre as hortas, os espaçamentos adequados para os animais e os locais de germinação de sementes.

Quanto a integração ao comércio regional, as preocupações se davam quanto aos problemas relativos à concorrência que as comunidades quilombolas teriam de enfrentar ou enfrentam em sua produção e comercialização, pois constantemente os moradores locais viam na aquisição de hortaliças e verduras obtidas através de caminhões carregados de mantimentos disponíveis para compra uma saída mais fácil para o abastecimento. Nas comunidades em que estive, no caso da Vila São José, não era incomum a passagem desses caminhões, o que causava furor nas pessoas que corriam de suas casas para adquirir alimentos, demonstrando certa dependência quanto a esse tipo de abastecimento em contraposição a produção local, bem como tornava visível que a concorrência vinha de longe, apontando para os desafios que a produção

das famílias teria que enfrentar. Ao serem questionados pelos técnicos da ACONERUQ, os moradores dessa comunidade respondiam “todo mundo compra. Eles vêm de longe, do Ceará, e os pessoal [sic] gosta muito”. A imagem abaixo expõe um desses momentos:

Figura 3 – Início das vendas do caminhão de alimentos.



FONTE: Do autor, 2015.

Um plano de geração de renda em nível local marca os entendimentos dos técnicos da ACONERUQ envolvidos no projeto Ká-Amubá. Em vários momentos, as falas giravam em torno da tônica que “com as hortas, açudes e criação de animais as comunidades vão poder comercializar produtos e atender as demandas familiares mais básicas e atender ao mercado”, como pontuou certa vez Paula Guterres, técnica social no projeto.

A necessidade de renda local se somava a demanda de mão de obra qualificada para manterem o projeto sendo executado sem a necessidade de técnicos agrícolas contratados pela ACONERUQ ao longo dos anos posteriores. Assim, na formação de técnicos agrícolas locais, os profissionais ligados a ACONERUQ auxiliavam os moradores em cursos curtos e práticos para que estes fossem certificados como técnicos agrícolas. Por sua vez, os técnicos agrícolas formados deveriam percorrer as comunidades em pequenos encontros, em dias marcados para

repassarem aos demais moradores das comunidades visitadas o que aprenderam, acompanhando o andamento das hortas e quintais produtivos, bem como fortalecendo os vínculos entre as comunidades e o comércio local. A imagem abaixo situa um desses momentos, em que técnicos da entidade realizam cursos práticos com moradores quilombolas:

Figura 4 – Técnico agrícola da ACONERUQ auxiliando quilombolas da comunidade de Vila São José na construção de um quintal produtivo.



FONTE: Do autor, 2015.

Para Valderlene Silva, assessora técnica da ACONERUQ, o projeto Ká-Amubá poderia “estimular a produção agrícola como uma forma de resistência, evitando que os quilombolas sejam escravizados em trabalhos precários no Mato Grosso ou interior de São Paulo”. Todavia, esta já é a realidade no Maranhão e em muitas comunidades quilombolas, como no caso de Vila São José, no município de Brejo, em que parte de seus jovens migra para trabalhar em outros estados do país. Segundo dados do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), cinco entre os 10 municípios que registraram o maior número de trabalhadores egressos de situações de trabalho escravo eram do Maranhão no ano 2002. Eram estes os municípios de Imperatriz, Açailândia, Chapadinha, Caxias e Codó (MDA, 2005, p. 13). Já em pesquisa recente feita por Eduardo Paulon Girardi, Neli Aparecida de Mello-Théry, Hervé Théry e Julio Hato apontam que a origem dos trabalhadores resgatados pelo Ministério do

Trabalho e Emprego (MTE) e Polícia Federal (PF) podem ser obtidas a partir

da resposta à pergunta “onde nasceram os trabalhadores encontrados em condições de trabalho escravo?”, ou seja, “qual é a sua naturalidade?” permite verificar que são provenientes de todo o território nacional, exceção feita aos estados situados no extremo oeste do país. Aparecem três eixos, porém a concentração principal mostra os trabalhadores que nasceram nos estados do Maranhão, Piauí, extremo norte do Tocantins (região conhecida como “Bico do Papagaio”) e nordeste paraense (GIRALDI; MELLO-THÉRY; THÉRY; HATO, 2014, p. 6).

Portanto, por mais que tenhamos uma realidade de trabalho escravo com origem em todo território nacional, feitas raras exceções, temos também concentração destes trabalhadores como oriundos do Maranhão, ou seja, são pessoas de diferentes regiões maranhenses que abastecem trabalhos agropecuários, construção civil e outras atividades, desde as mais braçais até ramos altamente tecnologicizados. Como pontuam os índices obtidos de 1986 até 2006, em que:

Analisando os dados relativos às denúncias, as informações dos Cadernos de Conflitos no Campo da CPT desde o ano de 1986 e os registros de trabalhadores libertados pelo Grupo Móvel de Fiscalização do Ministério do Trabalho, a partir de 1995 até 2006, nota-se que o trabalho escravo ocorre, sobretudo, nas seguintes atividades econômicas: companhias siderúrgicas, carvoarias, mineradoras, madeireiras, usinas de álcool e açúcar, destilarias, empresas de colonização, garimpos, fazendas, empresas de reflorestamento/celulose, agropecuárias, empresas relacionadas à produção de estanho, empresas de citros, olarias, cultura de café, produtoras de sementes de capim e seringais. De fato, as atividades econômicas que se desenvolvem nas microrregiões de maior concentração de trabalho escravo são a produção de carvão (Santa Maria da Vitória, por exemplo), a pecuária (São Felix do Xingu), mineração (Parauapebas), exploração de madeira (Paragominas, Tomé Açu). Há, portanto,

aparecimento do trabalho escravo mesmo em segmentos bastante capitalizados e tecnologizados (GIRALDI; MELLO-THÉRY; THÉRY; HATO, 2014, p. 9).

Quanto a um aspecto demográfico em nível estadual, o Maranhão em meados dos anos de 1980 já possuía um balanço negativo entre emigração e imigração, apresentando índices negativos entre 1990/2000, como pontua Marcelo Sampaio Carneiro:

A partir dos anos 1980 o estado do Maranhão passou a apresentar um balanço negativo entre o número de emigrantes (505,8 mil pessoas) e imigrantes (456,2 mil) (May, 1990, p. 64). Nas décadas subsequentes esse hiato continuou a aumentar, chegando ao ponto de um déficit de 300 mil pessoas no decênio 1990/2000 (Cunha & Beaninger, 2005, p. 91). Destarte, no período de apenas três décadas, o Maranhão passou da condição receptor de camponeses nordestinos (Andrade, 1986) para o principal produtor de migrantes da região Nordeste, junto com o estado da Bahia (CARNEIRO, 2013, p. 157).

Em uma conversa com um senhor na comunidade quilombola de Vila São José, este me confidenciou “hoje quem trabalha no plantio são os mais velhos, os jovem (sic) tão tudo no Mato Grosso”. Por sua vez, um comerciante local comentava que “os homens vão tudo embora, ficam uns seis mês (sic) e quando voltam, voltam com muito dinheiro que gastam até acabar”. Dessa forma, para a ACONERUQ, uma questão importante que se levanta é a possibilidade de geração de renda nas próprias comunidades que permitiria aos moradores a aquisição de qualidade de vida sem precisar abandonar suas comunidades, a família e parentes próximos, bem como não engrossarem os dados sobre trabalho escravo de origem maranhense em outros estados da federação. Para Maria José, coordenadora da ACONERUQ, o dinheiro ganho:

É para ser investido na própria família. Todo mundo quer ter um 'dinheirinho' para comprar um sapato novo, uma bicicleta. Isso a gente tá ajudando as comunidades e os outros. Tem miniusina de beneficiamento de farinha, tem miniusina de beneficiamento de fruta, tem usina de



beneficiamento do babaçu, e a gente crê que isso pode ajudar a melhorar a qualidade de vida dos nossos quilombolas. Então para nós é praticamente isso, mas hoje a ACONERUQ já tem tanta demanda, tanto convite, que agora a gente tem que priorizar uns e pedir desculpas para outros, porque graças a Deus pelo menos a parte política, a parte institucional [da] política, a gente conseguiu resgatar muito bem.

Na execução de seus programas junto a comunidades quilombolas, a ACONERUQ conta com duas ordens de parcerias. Como primeiro parceiro pode contar com financiamentos oriundos de repasses dos governos estadual e federal; como segundo, pode obter financiamentos externos, fruto de programas internacionais de cooperação. Na ordem de parcerias, a entidade já tem um rol de conquistas desde a sua fundação, como pontua Ivo Fonseca, primeiro coordenador da entidade ao falar sobre cursos obtidos através de convênios durante a sua gestão:

A gente fez um curso em que vieram pessoas de outros estados, foram três meses de curso que nós conseguimos em parceria com o governo José Reinaldo, com apoio do Banco Mundial. Foi um curso sobre questão racial e desenvolvimento nas comunidades. Outro relato que a gente entende foi colocar a questão na pauta do dia, foi ampliar a questão nacional junto a outras entidades e conseguir interferência em políticas públicas.

Atualmente, o governo do estado do Maranhão, através da SAF (Secretaria de Agricultura Familiar) reconhece a entidade como parceira institucional em programas, a partir de seu “know how” com as comunidades quilombolas, bem como pela possibilidade de ali encontrar um agente capaz de firmar contratos e convênios a partir de uma entidade representativa dos quilombolas. Todavia, também reconhece os problemas da entidade com a prestação de contas e uso de recursos públicos em períodos recentes, investindo em formas de parceria que não envolvam o repasse direto de recursos, com atuação através de kits, cursos de capacitação, auxílio na promoção de feiras produtivas e cursos nas comunidades. Assim, Sayd Zaidan, coordenador de comercialização na SAF-MA me apontava sobre as formas de parceria entre a instituição do governo e a ACONERUQ em sua sala:

O Estado geralmente se relaciona de uma forma muito mais institucional e por conta disso há uma facilidade maior do diálogo com a ACONERUQ. Ela desenvolve projetos, a gente se interessa por essa parte mais institucional, então, estão desenvolvendo, por exemplo, o projeto Ká-Amubá, e apresentaram para gente. A primeira relação de parceria aconteceu a partir da apresentação do Ká-Amubá, era uma possibilidade da gente entrar com um complemento ao projeto Ká-Amubá a gente observou que o projeto tem tido um êxito interessante. A ACONERUQ tem um 'know how' pra discutir as questões quilombolas, não é a toa que é uma grande organização dos quilombolas, das comunidades rurais quilombolas, entretanto, nós temos uma linha mais estratégica, como gente sabe que a ACONERUQ passou por um processo conturbado recentemente, pelo fato de assumir responsabilidade de execução de políticas públicas, nós temos tentando orientar nossa ação para o fortalecimento da organização dos agricultores não do ponto de vista de uma organização representativa, né, que concentra o controle das entidades na direção, mas da possibilidade da gente levar essas ações de parceria com o Estado também para as bases, para a gente ter a possibilidade de ter um aumento do controle social e da participação de maneira mais sistêmica diante do processo, até pra que o movimento sindical, social, o movimento dos quilombolas assumam aquele papel que é de fazer frente às demandas da categoria, junto ao Estado, junto aos órgãos que são responsáveis para executar políticas públicas.

Assim, a partir do exposto, pode-se perceber que a SAF, através da coordenação do setor comercialização, reconhece a ACONERUQ como entidade parceira e legítima através de seu *know how* com as comunidades quilombolas, ressaltando o fato de ser uma organização com experiências que despertam interesse do Estado, seja porque organizam demandas das comunidades quilombolas com as quais trabalham, seja pelo caráter institucional que lhes permite firmar convênios e contratos na realização de seus objetivos com secretarias. Por outro lado, na fala do coordenador de comercialização, há a acentuação de certos cuidados a serem tomados

nessas novas parcerias pelo poder público, pois se tem conhecimento dos problemas na prestação de contas oriundos de recursos que a entidade recentemente teve acesso, o que não priva a Secretaria de realizar convênios, entretanto lhe impõe certas críticas ao modelo de organização da ACONERUQ.

Assim, ao comentar que faz necessário ir além de processos que se concentrem nas lideranças, fomentando dirigismo, Sayd Zaidan pontua ser necessário estimular formas de controle social e participação que venham oriundos das “bases”, ou de sua expressão mais crua, os segmentos sem cargos e poder de mando. Ao ser questionado sobre que estratégias a Secretaria tem adotado nesse sentido, nosso interlocutor se mostra bem otimista, apontando que:

Nós vamos fornecer equipamentos, kits de feira, sabe. Entretanto, nessa linha de trabalhar de forma cooperada, nós estamos querendo implantar alguns instrumentos, alguns instrumentos pra ACONERUQ desenvolver atividades de capacitação para o pessoal que é beneficiado nos projetos, discutir estratégias elaborando alguns instrumentais que não se concentrem apenas na direção, no campo da direção da organização, solicitar preços, relatórios de acompanhamento e discutir um elemento que o governo tá fazendo e que nós estamos achando interessante, que é discutir novos indicadores, então a partir desses novos indicadores nós vamos incluir alguns elementos da própria participação, da organização do movimento, como elemento que favorece, que prioriza, no caso, a parceria do Estado com essas entidades, então, é mais ou menos isso que a gente tá fazendo.

Assim, os convênios com o Estado se dão a partir de critérios que não envolvem necessariamente o repasse direto de recursos financeiros, sendo geridos por formas de controle quanto ao destino dado a estes por parte do Estado; bem como estão envolvidos em programas mais gerais de melhoria de qualidade de vida e combate a índices negativos de desenvolvimento humano. No caso que envolve a SAF e ACONERUQ, os termos de parceria são a partir de estímulo a produção com fornecimento de kits de ferramentas de trabalho agrícola, auxílio na

produção de feiras de comercialização em nível local e regional e disponibilização de profissionais, como técnicos.

Por outro lado, a ACONERUQ também diversifica seus parceiros e formas de angariação de recursos financeiros, atuando com fomentos internacionais a partir de Programas da União Europeia. Atualmente o Instituto Marquês Valle Flor é um dos principais parceiros da entidade no projeto Ká-Amubá, como pontua Maria José Palhano, em entrevista cedida na sede da entidade:

O Instituto Marquês de Valle Flor é um dos nossos parceiros mais influentes porque através dele que nós conseguimos trazer esses projetos até as comunidades, porque nós não somos os proponentes, nós somos o parceiro executor. Proponente é o Instituto Marquês de Valle Flor com o qual a ACONERUQ é a entidade parceira no Maranhão.

Ao ter em vista esse tipo de parceiro, a entidade revela uma rede de articulações que envolvem a capacidade de se mostrar apta a conseguir apoio institucional que se viabilize em recursos para trabalhos desenvolvidos com as comunidades quilombolas no Maranhão, ou mesmo, possibilitar a esta entidade atuar enquanto executora de projetos de outrem. É nesse sentido que se dá a relação entre o Instituto e a ACONERUQ. Aqui, se tem uma diferença sutil, entre quem angaria e gesta os recursos e a entidade parceira executora. Esta condição dada a ACONERUQ se dá graças às dificuldades passadas anteriormente, o que a impede em conseguir novas parcerias financeiras de forma direta, necessitando de um parceiro proponente e com as contas aprovadas que mantenha algum laço com a localidade e questões abordadas. Como pontua Maria José Palhano:

O Instituto Marquês de Valle Flor já tinha trabalhado aqui no Maranhão através da FUBRA que era uma universidade lá de Brasília, só que a FUBRA deixou de existir em 2011, aí o Instituto necessitava de um parceiro no Maranhão para dar continuidade a seus trabalhos. Ai a ACONERUQ através de sua Coordenação aceitou ser o parceiro do Instituto e chegou ao ponto de que a ACONERUQ não podia receber recurso. Foi uma forma de encontrar um guarda-chuva para que se

recebesse os recursos pra ACONERUQ, pra que fortalecesse a voltasse a ser aquela instituição com a finalidade a qual ela foi criada.

Portanto, a partir da fala de Maria José Palhano se percebe que a importância da ACONERUQ para esse parceiro externo, no caso citado o Instituto Marquês Valle Flor, reside no fato da entidade ter vínculos fixos com comunidades quilombolas no interior do estado, ou seja, ser uma entidade representativa de um segmento social, o que lhes propicia credibilidade e a realização de trabalhos no Maranhão de forma estendida. Por outro lado, a situação judicial da entidade chegou a um limite, o que lhe exige arrecadação vinculada a parceiros como fonte arrecadadora de recursos que viabilizam a entidade. Nesse sentido, conforme as falas, a entidade externa serviria para habilitar a ACONERUQ, fortalecendo e possibilitando que a entidade voltasse a ser capaz de se manter por conta própria, ou seja, pudesse arrecadar de forma independente e com “a finalidade em que foi criada”.

Nesse sentido, ao abordar as formas de trabalho e percepções de lideranças e técnicos envolvidos com a ACONERUQ, percebe-se que há uma preocupação com a reprodução social das famílias, tentando otimizar as terras agricultáveis e a mão de obra disponível nas comunidades quilombolas, trabalhando o eixo “produção agrícola como resistência”. Este tipo de resistência, que para muitos pode parecer menor, desempenha um papel importante, nem menor, nem maior que outros caminhos trilhados por segmentos organizados quilombolas, sendo oriundo de projeções das próprias comunidades, na medida em que se preocupa com a manutenção das famílias e sujeitos em seus territórios a partir de atividades que gerem emprego e renda em nível local, qualidade de vida e integração ao comércio de forma cooperada.

Para isso, a entidade se envolve em um complexo que inclui a participação do governo estadual, entidades externas, técnicos e lideranças da ACONERUQ em que o caminho seguido envolve a escolha de formas institucionais, de maneira a potencializar projetos e possíveis soluções para problemas enfrentados por comunidades quilombolas, mas nem por isso mais frio ou áspero quanto o desejo de transformar as realidades trabalhadas. Para essas pessoas é corrente o entendimento da importância da obtenção de apoios financeiros e parcerias institucionais que assegurem a viabilidade para atividades realizadas junto às comunidades quilombolas. Assim, por mais que a entidade enfrente dificuldades a partir de uma situação financeira complicada ou aparentemente difícil, já que este tema me foi de acesso não facilitado por

meus interlocutores, esta não perde a crença no plano institucional, desejando “voltar à finalidade para que foi criada”, como aponta sua coordenadora atual, movimentando-se dentro dos limites, mas sempre que possível expandindo-os um pouco mais, dando sua feição ao que designa como “resistência pelo viés produtivo”.

Portanto, esse caminho se mostra rico, dadas as perdas as quais as comunidades têm passado corriqueiramente, seja por conta da evasão de jovens para trabalhos braçais em outros estados, o que reforça uma situação de esvaziamento das comunidades em casos limites; seja pela não produção e o conseqüente consumo de artigos que poderiam ser ali gerados, o que fomentaria formas de economia e renda em nível municipal, regional e estadual, como a produção e venda de hortaliças, verduras e animais de pequeno porte. Assim, mesmo que os caminhos trilhados pela entidade não se configurem como expressões diretas de resistência para alguns, estes estão perfeitamente enquadrados dentro de uma lógica que não deixa de contemplar a realidade das comunidades quilombolas do Maranhão, que além de territórios, se mobilizam por estratégias de manutenção das pessoas de forma digna em suas comunidades, com acesso a renda, emprego, saúde e educação para si e suas famílias, que contemplem as realidades locais de forma a manter vivos os sonhos de um território frutífero e vivaz.

#### 4.2 “NA LEI OU NA MARRA NÓS VAMOS GANHAR”: A OCUPAÇÃO COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA DO MOQUIBOM

Com recorrência o MOQUIBOM tem movimentado a cena política de São Luís. São ocupações de prédios públicos, sobretudo, a sede do INCRA-MA, tendo também já realizado ocupações no ITERMA, passeatas em avenidas movimentadas pelo grande fluxo de carros e pedestres, atos de protesto em frente à sede do governo estadual e Tribunal de Justiça do Maranhão. As ações são comumente noticiadas pela mídia local graças a atos que chamam a atenção do público em geral, como forma de explicitar as situações vividas pelas comunidades quilombolas no interior do Maranhão. Há assim veiculação de formas de (ex)pressão frente a decisões judiciais e procedimentos de órgãos públicos quanto a questões relacionadas a vida nas comunidades quilombolas. Por outro lado, chama atenção as estratégias desenvolvidas pelas comunidades em suas ações, seja frente a decisões judiciais que consideram morosas, seja em articulações junto a outros segmentos sociais.

Assim, a partir de entrevistas com lideranças e membros do MOQUIBOM, bem como com pessoas ligadas a CPT, entidade a qual possui um vínculo, pode-se perceber o valor atribuído ao “fazer movimento”, como é comum ouvir de seus membros antes de iniciarem um ato ou ocupação, com a tônica “nós tamo aqui para fazer movimento”, iniciando as movimentações, cânticos e toques de tambor em auditórios ou manifestações de rua.

Percebendo que suas ações e estratégias não se iniciam e nem estão limitadas aos atos e protestos em São Luís, mostra-se necessário entender como se dá a elaboração das táticas e encaminhamentos dos membros do movimento, quais são as formas de ecoar suas demandas, bem como os meios de denúncia utilizados. Dessa forma, ao ser perguntada sobre quais são os eixos de trabalho do movimento, Zilmar Pinto Mendes, liderança do MOQUIBOM, pontua que:

As ações do MOQUIBOM na comunidade, a primeira é trabalhar a ancestralidade. Fazer eles conhecer, de onde que eles são. Porque eles tão ali naquele local. Quando eles chegaram lá, quem foi o primeiro morador? Aí a gente vai buscar a história. O MOQUIBOM trabalha a historia do negro, do afrodescendente. E outras questões, é trabalhar com políticas públicas, ir lá e reivindicar junto com eles. Eles botam em pauta e a gente vai lá junto com eles nos órgãos competentes, fazendo reuniões, chamando para ir lá e conversar e buscar melhoridade para dentro daquela comunidade. O MOQUIBOM trabalha nessa linha. E mais uma coisa, o MOQUIBOM não trabalha só com quilombola, mas trabalha com todos os povos, né. Todos os povos, a gente não tem distinção. Seja branco, seja índio, preto, o MOQUIBOM trabalha como família.

A partir dessa fala, podemos perceber que o movimento trabalha em dois eixos. Como primeiro, busca trazer à tona para as comunidades no qual está inserido ou visa inserir-se, formas de compreensão sobre o processo histórico que produziu aquelas comunidades, a ancestralidade que remeta aos marcos de possível fundação daquele local, bem como os vínculos de pertencimento e parentesco que organizam a vida, as formas de relação entre as pessoas e suas cotidianidades. Todo esse trabalho se dá no sentido de tentar explicitar aos seus moradores os processos de

gestão e uso territorial, as relações vivenciadas, tendo em vista apontar as qualidades daquilo que é feito, ver nas ações cotidianas beleza, ter cuidado pelo que aparentemente é casual e visto como sem valor na vida das comunidades quilombolas.

Figura 5 – Manifestação do MOQUIBOM na sede do INCRA/MA.



FONTE: Do autor, 2015.

Nesse sentido, mais do que remeter ao passado propriamente dito, resgatar vestígios ou “trazer à tona a história da comunidade”, o MOQUIBOM inventa uma realidade, inventa não no sentido de falsear ou enganar, mas no de produzir, de criar laços e pertencimentos para com o passado a partir das demandas e expectativas das comunidades quilombolas a partir de hoje. Como pontua José Maurício Arruti:

Independente “como de fato foi” no passado, os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de *elementos da memória*, de *traços culturais* que sirvam como sinais externos reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem autoridade de nomeação. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos “negro” ou “preto”, termos muitas



vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é quem na comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição no jogo político municipal, e por vezes, estadual. Enfim, a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, a produção dessa própria realidade (ARRUTI, 1997, p. 23).

Assim, formas de menção ao passado ou busca por referências ancestrais como meio de legitimação de uma pertença quilombola marcariam *elementos de memória* e *traços culturais* acionados pelas comunidades graças aos estímulos do MOQUIBOM, a inventividade que pontua Arruti (1997) na forma de produção de uma realidade, ainda que esta possa ser uma realidade comprovável. Esse trabalho do MOQUIBOM quanto o estímulo aos elementos acionados pelas comunidades não deve ser visto como falseamento ou mesmo ludíbrio, mas enquanto fixação de marcos atualizados, a invenção de tradições de acordo com o momento e possibilidades históricas e políticas do agora. Isso se deve a capacidade dos grupos em colocar-se em movimento, em estar em sintonia com os momentos e possibilidades do presente, ou seja, em fixar novas formas e recortes de acionamento do passado, em que:

Ao tematizar e dar caráter reflexivo à sua cultura e à sua ligação com o passado o que o grupo está retirando do fluxo contínuo aquilo que deseja preservar, transformar em símbolo, e, por isso fixar, rompendo justamente com seu caráter de hábito que submete aqueles elementos a permanente mutação, para alçá-los a um novo estatuto, o de tradição, nesse sentido, sempre inventada (ARRUTI, 1997, p. 29).

Assim, no trabalho do MOQUIBOM de tentar pontuar de onde vieram aquelas pessoas que vivem nas comunidades, ou seja, apontar uma ordem de vínculos para além do visível, indo “buscar na história” laços

que vinculem as comunidades à escravidão negra e evidenciando os processos de ocupação territorial por parte dos quilombolas, pode ser entendido como uma operação de dupla faceta: trazer à tona a presença negra no Maranhão, bem como o processo de ocupação territorial das comunidades quilombolas, tentando, assim, sistematizar perante estas os pertencimentos que têm entre si como uma “grande família”; para apresentar-se como entidade política, um movimento onde estas comunidades podem estar, de onde podem reivindicar e lutarem por seus direitos. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o movimento forja uma realidade, molda a si enquanto movimento daquilo que ajuda a dar vida, que ajuda a levantar.

É interessante perceber, como o (re)conhecimento enquanto quilombolas por parte das comunidades está associado a descoberta de direitos específicos, seja através do movimento, seja através de mediadores externos como a CPT, que são fundamentais para o conhecimento de garantias e direitos instituídos desde 1988, com a nova Carta Magna. Assim, mais do que apenas evidenciar ou trazer à tona o que ali se encontra, fazendo exercício de “escavar o passado e a memória” encontrando vestígios e escombros que evidenciem o que existiu, o MOQUIBOM é produtor e politizador das realidades, é um inventor destas, agindo em consonância com os órgãos estatais de reconhecimento.

Dessa forma, mais do que buscar no passado, ir atrás de evidências e sítios arqueológicos, o MOQUIBOM possibilita aos quilombolas elementos para que formem uma comunidade política, para que sejam um movimento capaz de pleitear garantias. Age no sentido de positivar nomenclaturas, práticas, jeitos e sujeitos, possibilitando que estas comunidades se identifiquem enquanto quilombolas. Nesse acionar, o relevante das pertenças étnicas, como pontua Weber (1999), é o movimento de determinado agregado de sujeitos na constituição de uma unidade política. Assim, na medida em que o movimento se consolida enquanto veículo de representação dos quilombolas possibilita a estas comunidades formas de expressão de suas demandas, como pontua Zilmar Mendes ao falar do que significa o movimento para as comunidades:

Depois do MOQUIBOM na luta, a comunidade viu que ela tinha necessidade de tá enganchado num movimento pra própria denúncia [do que as] comunidades sofrem com os preconceitos e ali ficava calado, como depois, quem inteirou no movimento aí já teve aquela coragem de

manifestar, de denunciar; os seus modos de viver na comunidade não sabia defender, depois do MOQUIBOM a liderança que tá na frente ali, ela já vai buscar lá fora e traz, compartilha com a comunidade ali, a comunidade se sente família e que sabe que ela depende daquele movimento para tá lutando em defesa da sua comunidade.

Um elemento importante, refere-se a defesa de seu modo de vida por parte das comunidades quilombolas, que segundo o apontamento feito por Zilmar Mendes, antes do movimento as lideranças locais não sabiam como efetuar, não possuíam elementos que lhes auxiliassem em tal tarefa. Dessa forma, no MOQUIBOM há a tentativa de criação de um segundo vínculo não apenas dos moradores de comunidades entre si ou destes para com outras comunidades próximas, evidenciando laços e relações diretas entre as pessoas; mas caminhando-se para a existência de uma “grande família posta em movimento”, um núcleo que dá força para estas em suas demandas, apresentando uma unidade política formada por comunidades e criada para atendê-las, uma organização política própria destas, para que possam se expressar e reivindicar por direitos e garantias formais.

Nesse sentido, se tem o segundo eixo de trabalho do movimento, o “trabalhar políticas públicas” e a busca por “melhoridade”, no qual o “fazer movimento” das comunidades se faz necessário e indispensável. É aqui que o MOQUIBOM auxilia as lideranças e quilombolas vinculados ao movimento, fornecendo-lhes um sentimento de pertencimento e a “coragem de se manifestar”, como pontuou Zilmar Mendes. Assim, a etnicidade se mostra um projeto de futuro, em que esta não seria dada pelo reconhecimento de semelhanças previamente constituídas, estando a sua explicação escrita no passado ou assentada nos corpos, mas numa atividade propositiva em que se produz um projeto em comum, se criam laços e expectativas, ou seja, se cria uma vinculação em que a razão de ser encontra-se no por vir.

Dessa forma, é em um projeto de futuro assentado na garantia direitos específicos, sobretudo, quanto à garantia das diferenças que o MOQUIBOM se movimenta. Assim, ao atentar para o que é ser quilombola, Gil Quilombola, uma das lideranças do movimento, afirma que só é possível a existência desse tipo de movimento pela formação composta por comunidades que têm um modo de vida diferente, um jeito, formas de se relacionar, trabalhar, viver e projetar um mundo de modo especial. Como pontua Gil Quilombola:

Ser quilombola é assumir uma identidade, a identidade de um povo. Ser quilombola para mim é assumir essa identidade; ser quilombola para mim é um modo de vida, um modo de viver, é o modo de manifestar sua cultura, sua religiosidade; ser quilombola também é uma maneira diferente de trabalhar, é uma maneira, vamos dizer assim, diferente de se relacionar, a gente costuma falar que nas comunidades quilombolas todos são irmãos, o que um tem todos tem. Para mim, quilombola antes de mais nada é isso, é assumir essa identidade, assumir esse modo de vida diferente, essa cultura diferente.

Nesse sentido, a faceta parece ser dupla, ao mesmo tempo em que o MOQUIBOM ajuda a forjar vínculos entre as comunidades, os reforça, são estes vínculos que o sustenta, lhe dá fôlego, na medida em que é a partir desta criação, que se tem a possibilidade de estabelecer laços entre estas mesmas comunidades um nível político que beba de suas cotidianidades e as acione como fator de mobilização. Assim, um dado interessante refere-se à capacidade de politização dessa pertença étnica, ou seja, a politização das vivências desses sujeitos e comunidades, desse jeito diferente de viver, possuir e se relacionar entre si e com o mundo ao redor, como apontado por Gil Quilombola.

Dessa forma, existe uma relação direta entre as diferenças, as formas de vida e relação das pessoas entre si, a irmandade e aos laços entre as comunidades quilombolas, sendo que estas mesmas maneiras e laços passam a ser positivados pelo MOQUIBOM, o abastecem como movimento que luta para que estes modos de vida e práticas sejam respeitados e dignificados. Assim, toda ordem de privações, ausências e situações históricas de descaso com os quais as comunidades lidam cotidianamente, viram combustível para o movimento, são questões que envolvem falta de escolas, racismo, ausência de estradas, falta de abastecimento de água potável, ausência de insumos para plantio, disputas territoriais com fazendeiros e ameaças de morte de lideranças comunitárias.

As estratégias de territorialização, memória coletiva e ancestralidade escrava constituem os principais elementos de auto-identificação quilombola utilizados pelo MOQUIBOM. Esses elementos são fundamentais ao processo de reelaboração identitária das comunidades e contribuem decisivamente para que o coletivo de afrodescendentes se reconheça como tal, sendo politizado e impulsionado

pelo MOQUIBOM enquanto segmento político. Ao atentar aos vínculos para com os territórios, o MOQUIBOM politiza um segundo nível de pertencimento, das comunidades quilombolas para com um espaço, este transformado pela ocupação de significados, pela vida e pelas relações que o atravessam. Ao tratar de territorialidade friso:

Como processo de construção de um território, recobre, assim, ao menos dois conteúdos diferentes: a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, de um lado e, de outro lado, os princípios de organização — a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos na territorialidade enquanto processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada (GODÓI, 2014, p. 445).

Nesse exercício, o MOQUIBOM realiza um movimento de politizar as pertenças a determinados lugares, aos vínculos que remetem a memórias, afazeres e práticas realizadas cotidianamente e caminha no sentido de “trabalhar as políticas públicas”, como apontou Zilmar Mendes. O trabalhar políticas públicas se dá no esforço de estar junto às comunidades na organização das demandas, ou seja, promover atos de pressão frente aos órgãos competentes, instruí-las e com elas se pôr em movimento. Assim, todo esse trabalho tem em si um fator de afirmação étnica, de valorização de vínculos, redes de parentesco e práticas comunitárias, em que é justamente a partir do autorreconhecimento que torna-se possível pleitear frente ao Estado garantias e direitos instituídos.

Como formas de organizar as ações do movimento, há a criação de esquemas de trabalho entre os membros, que passam a ser divididos entre coordenadores e articuladores do MOQUIBOM. Os primeiros estão ligados diretamente às comunidades, “a base” do movimento em um nível local. Ficam responsáveis por atividades com as comunidades, em auxiliá-las diretamente em suas demandas e necessidades mais imediatas.

Já os articuladores estão ligados a um nível estadual e nacional, em atividades do movimento de divulgação e participação em encontros de

parceiros, ao mesmo tempo em que auxiliam os coordenadores junto às comunidades. Ambos estão diretamente associados e trabalhando conjuntamente, como pontua Naildo Braga:

O articulador, ele articula a nível estadual, né, a nível estadual. E o coordenador, ele fica tipo aqui na base, como se fosse por exemplo de uma comunidade. Assim que funciona, o articulador vai lá, quando ele pode falar, quando ele não pode tem o coordenador também para auxiliar. Quer dizer, um trocando peça com o outro.

O apontamento de Gil Quilombola segue o mesmo raciocínio quanto à divisão de tarefas entre os membros do MOQUIBOM referidas por Naildo Braga, ressaltando que se trata mais de um experimento do que uma prática acabada, uma tentativa de organizar os trabalhos e evitar que fiquem avulsos. Como pontua Gil Quilombola:

Na verdade, essa questão da articulação, coordenação, é uma forma da gente tá tentando organizar o trabalho, para não ficar um trabalho avulso, um trabalho solto. Como se fosse uma forma de organizar direitinho e a articulação, os articuladores são aqueles que fazem a articulação, a nível estadual, nacional, aquele negócio maior. E tem a coordenação que dá o suporte, os coordenadores fazem a comunicação, documento, são responsáveis pela documentação, pelos cursos, tem aqueles que são responsáveis pela comunicação.

Assim, nas palavras de Gil Quilombola, enquanto a articulação cuidaria de tarefas em “níveis maiores”, sejam nacionais ou estaduais, a coordenação ficaria responsável pela comunicação e elaboração de documentos em um nível menor, pelas idas às comunidades, por tarefas em um nível mais local. Porém, entre os membros do MOQUIBOM é consensual a dificuldade de divisão de tarefas, uma vez que todos fariam as atividades de forma conjunta, havendo pouca divisão entre as tarefas, conforme o diálogo entre membros do MOQUIBOM:

Gil Quilombola: Na verdade, tem essa questão que às vezes a gente tenta separar os cargos, não sei quem vai fazer isso, aquele vai fazer aquilo...

Zilmar Mendes: Mas não dá...

Naildo Braga: E nunca dá certo. Cada vez que a gente vai fazer uma coisa, todo mundo faz junto, cada um faz aquilo que é necessário e acaba que aquelas coordenações específicas para alguma coisa, acabam não funcionando. Acaba todo mundo fazendo o que é necessário e trabalhando junto.

Assim, as tarefas e divisões internas no MOQUIBOM parecem não estar tão amarradas e separadas, havendo formas de trabalho compartilhadas e com baixo nível de especialização entre seus membros. Outra figura importante são as lideranças locais, que passam a ser acionadas pelo movimento em situações de ausência ou limites dos articuladores. Assim, há uma relação direta entre os membros do movimento e as lideranças das comunidades, que estão à frente de demandas e conflitos cotidianos, pois em muitos casos, os articuladores do movimento se encontram distantes, ou não podem acompanhar diretamente as situações, havendo o acionamento do movimento a lideranças locais que não necessariamente estão a ele ligadas, mas que de alguma forma estão engajadas nas lutas e ações do MOQUIBOM, como pontua Catarino Borges:

Tem muita liderança que faz o seu papel melhor do que o próprio articulador. Se a gente pensar em um momento ali de conflito e o articulador tá longe, então aquela liderança tá lá, às vezes não faz nem parte da articulação, da coordenação, aí tem uma liderança boa dentro da comunidade, gerou conflito, ele registra tudo na hora certa e passa pra nós. Então, nesse momento, como a gente te falou no início, nós somos uma família e nessa família cada vez mais entrando liderança forte junto com nós, e todos são considerados irmão porque um abraça a causa do outro e se junta todo mundo em um só. O meu sofrimento, que um tá sofrendo, não deixa ele sofrer só, vamos sofrer junto com ele, se ele tá numa causa, tá ruim do lado dele, vamos junto com ele, vamos dar o ombro amigo, vamos assegurar o irmão.

Um dado interessante é o vínculo de pertencimento entre as comunidades quilombolas que é recorrentemente acionado pelos membros do MOQUIBOM. O sentimento de pertencimento a uma mesma família aparece com frequência nas falas, aliado a constante afirmação de que o movimento é formado por irmãos, por um povo diferente que abraça os seus sofrimentos, por uma grande família que evita que os seus membros fiquem sós, que sofram sozinhos. Assim, tem-se um tom poético, em que “o meu sofrimento”, conforme Catarino Borges, em ver que um irmão desamparado, o impede de deixá-lo sofrer sozinho, fazendo-se o esforço, para no mínimo, sofrer junto às comunidades, em servir como um ombro amigo, que fornece meios para dissipar a dor e lhes segurar a mão.

Nesse sentido, é que uma expectativa alicerçada em vínculos de pertencimento, em laços étnicos que remetem ao sentimento de povo moldam o MOQUIBOM. Esse sentimento parece produzir vínculos de lealdade e reciprocidade entre as comunidades quilombolas, na medida em que termos como “estar junto”, “sofrer junto”, “dar a mão” fazem parte do vocabulário das lideranças do movimento, são comuns ao longo das falas. São as formas encontradas por estes sujeitos para expressar seu sentimento de família.

Por sua vez, os vínculos desenvolvidos pelas comunidades quilombolas entre si atentam não somente para relações diretas com parentes e comunidades próximas, apontando para relações extra comunitárias, para ordens de pertencimentos exógenas, envolvendo populações locais e outros segmentos sociais com as quais as comunidades desenvolvem vínculos de solidariedade, relações estáveis e duradouras. A seguir, analisaremos como estes vínculos são criados e politizados pelo MOQUIBOM e em que medida, tais vínculos se relacionam as ações do movimento, em seus protestos e mobilizações.

#### **4.2.1 Comunidade política extensa: solidariedade interétnica como estratégia política do MOQUIBOM**

Os vínculos entre os sujeitos que compõem as comunidades quilombolas nunca foram fechados e herméticos, sendo os quilombos historicamente locais de acolhida, seja de indígenas, de errantes, seja de membros da população envolvente. Assim, em contraposição ao suposto isolamento geográfico e endogamia, constantemente essas comunidades desenvolvem vínculos a partir de trocas econômicas com comerciantes locais, por meio da produção familiar; se expandiam com casamentos com a população circundante, amizades e redes de afeto, não sendo incomum



registros sobre a presença em comunidades quilombolas de todo tipo de gentes (ALMEIDA, 1996).

Em meio ao meu trabalho de campo, acompanhando protestos e ações do MOQUIBOM não era atípico, entre as mobilizações de comunidades quilombolas, ter a presença de outros segmentos sociais, como indígenas, pescadores artesanais e camponeses, por exemplo. Esses sujeitos estavam também expressando suas demandas, dividindo situações de privação, dormindo ao relento e ecoando pautas em conjunto com comunidades quilombolas. Nesse sentido, o MOQUIBOM tem investido no trabalho com diferentes segmentos sociais, “com todos os povos”, dando ênfase a possíveis alianças políticas a serem firmadas com esses segmentos sociais, conforme falas de suas lideranças. Ao ser perguntado como se dá esse trabalho, Catarino Borges pontua que:

A partir do momento que é uma comunidade tradicional, indígena, quilombola, ribeirinho, então, abraçamos a causa deles. Nós não podemos dividir nosso povo. Nós dependemos do nosso território livre. É o objetivo do MOQUIBOM ter uma bandeira levantada, ter território livre. E o território livre onde tenha saúde, educação, o lazer também, o respeito, porque o racismo hoje é muito grande, é muito grande nas comunidades tradicionais, principalmente com nós quilombolas, principalmente o pessoal que tá na coordenação do MOQUIBOM, até hoje tem discriminação e racismo contra nós. Tamo fazendo a nossa parte, defender os territórios em prol da liberdade dos negros.

Nesse sentido, o MOQUIBOM tem investido em ações que comuniquem com outros segmentos, sobretudo com indígenas, ribeirinhos, comunidades extrativistas e pescadores artesanais; o que extrapola as pautas das comunidades quilombolas em si, dando dimensão do que significa a demanda territorial para estes sujeitos. Essa estratégia já havia sido registrada em ocupações ao INCRA em 2011, quando indígenas estiveram presentes nas primeiras ocupações deflagradas pelo movimento (SOUSA, 2013). As tentativas de estreitamento de laços e criação de formas de alianças com segmentos indígenas, ribeirinhos e outros têm girado, sobretudo, na defesa de direitos territoriais, com a tentativa de se criar um polo expandido de protestos, em tom organizado

e ações afinadas, criando alianças entre as comunidades tradicionais na defesa de direitos e garantias a partir de marcos constitucionais.

Assim, vemos a produção de uma comunidade extensa, sendo esta, sobretudo, uma comunidade política, em que o movimento de comunidades quilombolas cria pertencimentos e laços, estes sendo moldados no sentido de possibilitar afinidades, tendo em vista a defesa de certas conquistas, bem como buscando estreitar as lutas territoriais com segmentos sociais considerados semelhantes. É dessa forma, que se cultivam vínculos relacionados à crença de uma situação análoga entre indígenas e quilombolas, ou mesmo na seleção de semelhanças a partir de entendimentos que percebem similaridades entre as vivências, a valorização de estilos de vida vistos como diferentes e particulares (ARRUTI, 2014).

A partir de pistas dadas por M. Banton (1979), um grupo étnico se constituiria na reversão e positividade das marcas impressas pelo racismo a determinados agrupamentos sociais, na positividade dos estigmas, ocorrendo a valorização dos indivíduos entre si e dos pertencimentos que os ligam através das marcas da estigmatização. Seguindo essa linha de raciocínio, é possível perceber a tentativa de criação de uma comunidade extensa por parte do MOQUIBOM, ao tentar canalizar de forma impulsionadora os estigmas considerados análogos a indígenas e quilombolas, ou seja, a etnicidade também deve ser vista como o constructo que almeja a criação de laços e pertencimentos baseados em uma comunidade política extensa que percebe como se impõem cicatrizes e lugares sociais que podem ser vistos como semelhantes entre si. Assim, em meio a um movimento que se esforça para agregar comunidades quilombolas dentro de si, há constantemente também o esforço para a criação de redes de solidariedade próximas de outros segmentos sociais.

Figura 6 – Protesto do MOQUIBOM com a presença de indígenas Gamela.



FONTE: Do autor, 2015.

Com a expectativa de troca de vivências e conhecimentos, foi realizado o II encontro dos povos e comunidades tradicionais, o II Encontro, como é conhecido entre os quilombolas, na comunidade de Taquaritiua, comunidade indígena da etnia Gamela que reside no interior do município de Viana, Maranhão. Neste encontro, ocorrido entre os dias 27 de fevereiro e 1º de março de 2015, houve a participação do MOQUIBOM, bem como de quebradeiras de coco ligadas ao MIQCB, indígenas de diferentes etnias (Krikatí, Krenyê, Guajajara, Gavião, Kaapor e Kaypó), posseiros, padres e freiras católicas e entidades confessionais, como CIMI e CPT.

Durante três dias em um barracão de palha decorado com bandeiras, adornos coloridos, cofos de palha, faixas, tambores, potes de barro e símbolos que remetiam aos segmentos presentes, cerca de 200 pessoas debatiam sobre formas de organização e vivências em comum entre as comunidades presentes, sob o lema “territórios livres – tecendo o bem viver”. Um dado interessante refere-se aos agentes confessionais ligados ao MOQUIBOM: são os mesmos que passam a desenvolver trabalhos com a comunidade indígena Gamela, com pautas junto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o que reforça laços entre quilombolas membros do MOQUIBOM e os Gamela, bem como cria a possibilidade de desenvolver estratégias em comum futuras.

Figura 7 – Reunião do II encontro de Povos e Comunidades Tradicionais.



FONTE: Diniz, 2015.

Em meio às falas de apresentação no II encontro, para Padre Clemir Batista o que mais ligava e ao mesmo tempo sintetizava os diferentes segmentos ali presentes eram os seus modos de vida diferentes da lógica capitalista, suas práticas antagônicas a esse sistema socioeconômico:

A memória dos nossos pés, de onde passamos, de onde pisamos e o que temos vivido em nossos territórios não é passado. É preciso atualizar isso, lutar por isso. São os nossos rituais que lembram quem somos, que dizem sobre nós. É preciso valorizar isso. Nosso modo de vida é baseado na produção livre e sábia. Nosso modo de vida não nos escraviza, temos autonomia, tempo para nossa vida e uma relação com a natureza que não é para a produção.

A partir do exposto por Pe. Clemir Batista, os segmentos presentes estariam unidos pelos seus modos de vida diferentes das práticas mercantis, de uma relação respeitosa para com a natureza, o que os tornaria similares entre si, aliados frente a antagonistas, na luta pela efetivação de direitos e garantias territoriais e um possível projeto de futuro em comum. Assim, se iniciam relatos dos presentes sobre

problemas e tentativas de respostas que ocorrem nas próprias comunidades.

Para Genival, quilombola de Santo Antônio dos Pretos, no município de Grajaú, “se nós não se une não existia mais nada em nosso território, é na forma de cuidar das matas e dos nossos animais que tá a resposta”; já para Antônio, da comunidade quilombola de São João dos Britos, em Turiaçu, “na nossa comunidade tudo é coletivo, tudo tá para ser dividido”; por sua vez, Zé Maria, da comunidade de Mamurana, relata que “em nossa comunidade tem companheiro que se danou para tirar tudo quanto é madeira, tem companheiro que alimenta história para o dito proprietário. Queimaram a minha casa e de outro membro da associação”; para Gil Quilombola, “o território é o nosso espaço para viver, é o lugar de nossas festas, que reúne gente que nem mora lá e vai, é o espaço que faz falta”.

Para Quintino Kaapor “a luta dos parentes é tudo igual. Fico feliz dos Kaapor tenham mais parentes na luta, temos mais força agora para enfrentar”, já para Almirandir Costa, liderança do MOQUIBOM, seria “importante conversar, conhecer, melhor a história dos reprimidos para a gente lutar e resgatar a nossa história”. Assim, em meio ao II encontro, havia entre indígenas e quilombolas um sentimento de reciprocidade, de partilha de lutas e desafios vistos como comuns, um tom de união por dividirem histórias e desafios.

Assim, são ressaltadas relações históricas de descaso, racismo e exploração que colocariam indígenas, quilombolas, ribeirinhos e camponeses em posição semelhante, simétrico em termos de grupos marginais ao sistema capitalista, bem como possíveis respostas para os problemas vividos. É nesse contexto que conheço que está sendo montada uma rede que articula esses segmentos a partir do que denominaram como teia de povos e comunidades tradicionais, no intuito de incentivar práticas de empoderamento coletivo, formas de autogestão e experiências emancipatórias. Dessa forma, entendo que o lema “territórios livres – tecer o bem-viver” é a tentativa de vincular as ações de indígenas, quilombolas e demais segmentos presentes em um único eixo de estratégias, a partir de um conceito em que caibam todos os presentes e ajude a fornecer possíveis respostas e formas de leitura das realidades presentes.

Para Rosimeire Diniz, coordenadora do CIMI no Maranhão, o que uniria os presentes ali sejam eles indígenas, quilombolas e quebradeiras de coco, era uma situação de semelhança, de terem sido colonizados por uma lógica predatória e mercantil, por terem suas práticas e valores

constantemente desrespeitados, acentuando que a colonização imposta aos indígenas e negros significou perdas, nos termos de:

Estarmos dominados. As pessoas, seus territórios, trabalho, natureza, a espiritualidade, modos de vida e mentes foram submetidos a um senhor. Nós fomos inferiorizados, mas fomos porque há alguém que nos obrigou a acreditar que existe um superior, um correto e que nós fazemos errado, somos feios e ignorantes.

Nesse sentido, ganham relevo práticas e projetos assentados na valorização de outras formas de relação dos seres humanos entre si e para com a natureza, projetos com modelos que se propõem como alternativa ao conceito de desenvolvimento e bem-estar, com a valorização de práticas e saberes indígenas e de comunidades quilombolas. Esse tipo de discurso é incorporado às falas dos presentes no encontro, no sentido de que tecer o bem-viver é defender os territórios, estar ao lado dos marginalizados, no combate ao latifúndio e ao agronegócio. Aqui há referência ao conceito de bem-viver como tem sido testado através de debates realizados por comunidades indígenas na Bolívia e Equador. Como pontua Alberto Acosta:

O Bem Viver nutre-se de dos aprendizados, das experiências e dos conhecimentos das comunidades indígenas, assim como de suas diversas formas de produzir conhecimentos. Seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a *Pacha Mama*. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementaridade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos. Forja-se nos princípios de interculturalidade. Vive nas práticas econômicas e solidárias. E, por estar imerso na busca e na construção de alternativas pelos setores populares e marginalizados, terá de se construir, sobretudo a partir de baixo, e a partir de dentro, com lógicas democráticas de enraizamento comunitário (ACOSTA, 2015, p. 76-77).

Este conceito parece oferecer expectativas para a tentativa de articulação entre indígenas e quilombolas no Maranhão, no sentido de aproveitar as práticas organizativas e solidárias, práticas de respeito

mútuo entre seres humanos e não humanos, numa relação que harmonize produção e equilíbrio da vida entre segmentos marginalizados. Como eixo diretamente relacionado ao tecer o bem viver aparecem os territórios livres como balizador do II encontro, como uma pauta que relaciona diretamente esses segmentos reunidos e sua ligação com seus “espaços ocupados por significados” (GODÓI, 2014), o desejo que estas pessoas têm de ver seus territórios respeitados, bem como a possibilidade de denúncia, havendo não apenas trocas de experiências, como também o firmamento de compromissos entre os segmentos presentes a partir da criação da teia de povos e comunidades tradicionais, conforme carta emitida pelo acampamento:

Compartilhamos nossos saberes e fazeres, o trabalho em mutirão, o respeito pelo tempo da terra, o cuidado com nossas águas, nossas matas, com os animais. Compartilhamos também nossas preocupações, angústias, temores, diante das diferentes ameaças e violências que nos cerca. Denunciamos o avanço do latifúndio, a mineração, o genocídio da juventude negra, promovida, inclusive, por agentes do Estado. Denunciamos ainda os megaprojetos, promotores de um suposto desenvolvimento, apoiados pela retirada dos nossos direitos, via poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Diante desta realidade, estamos assumindo um compromisso de tecer uma rede de povos e comunidades tradicionais com o objetivo de articular nossas lutas e resistências em vista da garantia e preservação dos nossos modos de vida e territórios demarcados pelos nossos pés (II ENCONTRO, 2015, p. 1).

Ao atentar para as diferentes territorialidades expressas, percebem-se mecanismos de uso, apropriação, criação de vínculos e formas de pertencimento, bem como aos processos de significação conferidos pelos sujeitos. Mais do que falar em uma pura função material ou de recursos naturais, atenta-se para dimensão simbólica, a ocupação constante feita pelas pessoas. Assim, os territórios são ocupados pela vida das pessoas, atravessados por suas formas de trabalhar, viver, compartilhar, se identificar mutuamente, bem como por suas angústias e temores, chamando atenção a recorrência com a qual estas remetem aos seus territórios, somando diferenças e agregando demandas.

Na prática, a teia de povos e comunidades tradicionais foi posta à prova com a ocupação do INCRA/MA realizada entre os dias 9 e 18 de junho, que articulou quilombolas e indígenas e movimentou a cena política de São Luís com a interdição das atividades realizadas pelo órgão. Chego ao INCRA por volta de 9h, ansioso por ver o que estava a acontecer, uma vez que apenas ouvia rumores de uma possível ocupação há meses, através de agentes da CPT e sou pego de surpresa em ligação telefônica de um amigo, que pergunta: “Cadê tu?! Nós já estamos aqui no INCRA”. Assim, adentro em meio a cânticos, toques de tambor e o prédio já fechado para atendimento ao público e entrada de funcionários. É permitida a minha entrada por ser visto como alguém próximo ao MOQUIBOM e como já tendo acompanhado outros acampamentos.

Entre quilombolas já conhecidos e outros recém-chegados ao movimento, percebo a presença de indígenas, que reconheço como comunidade de Taquaritiua, onde os Gamela receberam o II encontro de povos e comunidades tradicionais. Fico surpreso e empolgado ao ver o entrosamento dos presentes, entoando cânticos, tocando maracás e tambores conjuntamente. Fico intrigado com os possíveis desdobramentos que poderão se dar a partir das ações entre indígenas e quilombolas ao longo da ocupação.

A pauta que baliza o protesto é a ineficiência técnica por parte do INCRA/MA no processo de titulação de 29 territórios quilombolas com processos na casa apresentados pelo MOQUIBOM; visitas efetuadas de forma obrigatória pela FCP para emissão de certidões de autorreconhecimento de comunidades quilombolas no Maranhão e não enquanto facultativas, descumprindo normativas e atrasando a emissão dos certificados; outra pauta referia-se a necessidade de ação de identificação do território Gamela por parte da FUNAI. Assim, funcionários do INCRA são impedidos de adentrar o prédio, outros aguardam respostas formais do lado de fora da instituição com visível sinal de apatia, enquanto ao superintendente é dada permissão de acesso ao prédio junto à pequena equipe, tendo como finalidade estabelecer contato imediato com a instância nacional do órgão e dar respostas às demandas do movimento.

Por volta de meio dia, a equipe de funcionários e o superintendente que adentraram o prédio retornam do gabinete para estabelecerem diálogo com membros do movimento e apontam que “as atividades de regularização fundiária quilombola foram canceladas por insuficiência técnica das empresas contratadas a partir de 2013. É necessário agora fazer um planejamento conjunto com as prioridades a serem apresentadas por Brasília”. A fala causa incômodo entre os presentes e Pe. Inaldo



Serejo, membro da CPT, aponta que o início de solicitações por laudos antropológicos se deu em 2011 e não em 2013, com a primeira ocupação do INCRA pelo MOQUIBOM, contrariando a afirmação do superintendente e retruca sobre a necessidade do movimento ter que apresentar “convencimentos para Brasília”, sendo esta função institucional do corpo de técnicos ali presentes.

Por sua vez, um funcionário do INCRA, aponta que o que deveria ser feito seria “um processo simplificado de contratação de antropólogos e uma pressão coletiva para ser aumentada a equipe de trabalho efetiva do órgão”. Essa fala é interrompida por uma agente pastoral da CPT, que aponta: “não há falta de antropólogos no Maranhão, tem inclusive pessoas presentes aqui que acompanham o MOQUIBOM desde 2011”. A reunião caminha a passos lentos e tumultuados, uma vez que o superintendente insiste que “Brasília aguarda uma lista de prioridades, custos e pessoal necessário para avaliar a situação e dar respostas”, sendo deliberado entre o movimento e funcionários do INCRA uma segunda reunião pela tarde para tratar de possíveis encaminhamentos.

Assim, há desentendimentos sobre as formas de condução da ocupação e possíveis respostas para as demandas apresentadas para o INCRA. Para funcionários do órgão seria importante o estabelecimento de ações conjuntas entre o órgão e o movimento, com a delimitação de prazos e prioridades por parte do MOQUIBOM; já para membros do movimento e seus mediadores, isso seria função do próprio INCRA/MA, estando o movimento em ocupação para cobrar medidas e exigir o cumprimento de acordos firmados, exigindo celeridade nos processos de titulação territorial apresentados em anos anteriores.

Em conversa paralela, Pe. Inaldo Serejo me parece animado e comenta que a ocupação é “uma conquista de moral, de força para esse povo. É um passo de uma longa caminhada. Uma caminhada cheia de idas e voltas. Fechar o INCRA tem uma importância simbólica. Serve para mostrar que mesmo em pequeno número esse povo tem força”. Só nesse momento atento para a quantidade de pessoas presentes, que talvez sendo otimista, deva chegar a 80 pessoas, no máximo, entre homens, mulheres e idosos. Outro aspecto é a presença de entidades como a CPT, CIMI e advogados ligados às entidades que auxiliam em falas, discussões e elaboração de documentos e estratégias. A conversa segue com Pe. Inaldo Serejo a comentar sobre situações que tem ocorrido no interior do Maranhão: “em alguns lugares não temos condições objetivas para muita coisa, o importante é garantir a autonomia e que esse povo consiga determinar os limites de suas comunidades. É uma caminhada longa”.

Percebo assim, que mais do que possíveis respostas e demandas atendidas pelo INCRA/MA, é a ocupação enquanto estratégia política de mobilização das comunidades quilombolas que a CPT, enquanto entidade mediadora, aposta em conquistas simbólicas, no sentido de estimular as pessoas a pressionarem e buscarem respostas para suas situações de privação, conflitos agrários e respostas às titulações territoriais, reconhecendo que tal possibilidade se mostra cheia de percalços, uma vez que não há “condições objetivas” em todos os lugares trabalhados pelo MOQUIBOM. Ao tratar de condições objetivas, percebo que mais que condições estruturais, o que a CPT atenta é para ausência de ações das comunidades quilombolas, que em muitos casos, não seguem a mesma linha política e estratégias do MOQUIBOM.

Por volta de 14h há uma dispersão generalizada por conta do horário já avançado para o almoço. Este é servido em uma cozinha improvisada na garagem do INCRA, como em outras ocupações já realizadas anteriormente, em que homens e mulheres cozinham e mantêm estocados os alimentos que trouxeram das comunidades e que recebem de doações trazidas por estudantes e entidades que passam pela ocupação. Depois do almoço há uma pausa geral para o descanso, em que os presentes se deitam em espaços improvisados e conversam até que seja encaminhada uma reunião para definir os passos a serem tomados coletivamente.

Por volta de 15h se iniciam cantorias e o auditório vazio, em meio a dispersão de quilombolas e indígenas, vai ganhando forma, sendo convocada a primeira assembleia da ocupação e daí em diante, vai se enchendo de pessoas a discutir deliberações a serem tomadas pelo movimento. Káo Gamela comenta que está na ocupação porque “essa causa é nossa, é uma causa de todas as comunidades tradicionais, todas elas estão enroladas nisso”, apontando para a relação de solidariedade a partir da criação da teia de povos e comunidades tradicionais.

Ouçõ atentamente tudo o que é dito, no sentido de tentar perceber as estratégias desenvolvidas nas assembleias, as posturas e ações a serem encaminhadas pelos sujeitos presentes, porém, não é tarefa tão fácil, dado o volume de informações e quantidade de pessoas a discutir e os ânimos constantemente alterados destas, o que dificulta a captação de falas. Por sua vez, Gil Quilombola pede o microfone e aponta que “governo não é nosso parceiro, nenhum representante público ou governo é. Eles têm que ouvir! Temos que parar de achar que esse pessoal é bonzinho”; Naildo Braga sinaliza que “a única estratégia que sensibiliza Brasília é o início de uma greve de fome”, afirmando que antes mesmo do término do primeiro dia, as atividades podem seguir em tom extremado, havendo

possivelmente o início de uma greve de fome nos próximos dias de ocupação.

Para Pe. Inaldo Serejo o que está sendo feito com a ocupação é “para denunciar a violência do Estado brasileiro, é para se ver cumprir um direito fundamental, uma *clausula pétrea* que foi conseguida na Constituição Federal”. Dessa forma, entre palmas e entusiasmo fica acordado que 26 pessoas entrarão em greve de fome nas primeiras horas do próximo dia, 10 de junho, como forma de trazer o alto escalão do INCRA ao Maranhão e obter respostas quanto à situação dos processos que se encontram parados no órgão. Entre os grevistas, estão indígenas Gamela e quilombolas. Volto para casa a imaginar os caminhos que serão percorridos por uma ocupação que toma uma medida tão extrema já nos primeiros passos. Fico inquieto com a saúde das pessoas que irão se expor a situação de ficar sem alimentação por tempo indeterminado.

Na manhã seguinte, chego ao INCRA por volta das 6h30, em meio a um auditório ainda com poucas pessoas, outras a tomar banho ou café da manhã. Os quilombolas e indígenas que decidiram entrar em greve de fome leem versos da Bíblia, enquanto algumas pessoas se acomodam em volta. Há a entoação de cânticos que parecem dar forças aos presentes. “Tudo é graça, Deus nos conduz, tudo é graça entre trevas e luz” é um verso cantado; outro aponta: “quem disse que não somos nada, que não temos nada para oferecer, repare nossas mãos abertas, trazemos ofertas do nosso viver”, fazem parte de alguns trechos recitados. As pessoas estão compenetradas e de mãos dadas e com semblantes resignados. Seguem-se mais cânticos que remetem ao espírito de autoflagelo que se seguirá, a posição de doação individual ao propósito coletivo da ocupação. Esse momento religioso termina com o discurso de um quilombola, que diz: “Jesus que não tinha culpa alguma, sofreu e morreu por todos. Nós estamos aqui buscando uma resposta de Deus contra nossos inimigos, os poderosos. Vamos começar os nossos trabalhos”. Dessa forma, é rezado coletivamente o Pai nosso e se iniciam os primeiros momentos da greve que percorrerá os próximos dias.

Figura 8 – Reunião coletiva que marca o início de greve de fome



FONTE: Do autor, 2015.

Para mim, a repetição fervorosa de cada trecho das orações, da força e resignação em cada palavra entoada pelos grevistas são expressões visíveis de fé e esperança, demonstração da presença de um catolicismo popular entre as comunidades presentes. Todo esse ato é cercado por uma aura cristã, assentado no exemplo de Jesus, como dito pelos próprios presentes, e na expectativa de um julgamento justo, mesmo que este seja realizado apenas em outro plano. Nesse mesmo momento, quilombolas se reúnem em frente ao prédio do INCRA/MA para uma manifestação e entrevistas com a imprensa local que acabara de chegar. A imprensa é recebida com grande entusiasmo, ao mesmo tempo em que rapidamente é montado um tambor para expressar o protesto. Entre as entrevistas, há menções às situações de conflitos agrários, reivindicações da ocupação e do início da deflagração da greve de fome. Em meio a isso, são feitos apelos nas redes sociais, através do *facebook* e notícias sendo enviadas para contatos de sites de repercussão nacional, como as coordenações nacionais do CIMI e CPT.

Entre as atividades, parte dos quilombolas se divide na produção de um ato público de fechamento parcial de uma avenida próxima ao INCRA com a distribuição do manifesto produzido pela ocupação e a permanência no prédio. Assim, agentes pastorais da CPT saem para

produzir cópias do documento elaborado, bem como, por volta das 15h é encaminhada uma nova assembleia das comunidades quilombolas acampadas no auditório do INCRA. Nessa reunião é comentada a possível parceria entre INCRA/MA e Universidades maranhenses, como a Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) para realização de 29 laudos antropológicos. Todavia, ao mesmo tempo em que a notícia é recebida com entusiasmo pelas comunidades quilombolas, é também discutido que “os acordos devem ser firmados com a presença do Ministério Público (MP), Fundação Palmares e representantes das Universidades aqui mesmo no auditório do INCRA entre nós”, conforme Gil Quilombola em fala ao microfone; outra pauta discutida refere-se às estratégias a serem desenvolvidas na panfletagem; para os presentes é importante que seja feita em avenidas próximas, como forma de sensibilizar a população sobre a ocupação e o início da greve de fome e ao mesmo tempo assegurar a permanência dos presentes na ocupação.

No calor das discussões é decidida que a panfletagem será realizada no mesmo dia, e assim, por volta de 17h horas ocorre a ida para a avenida principal mais movimentada próxima ao INCRA, com a presença aproximada de 20 pessoas, entre homens e mulheres. Em meio a um ato simples, de distribuição de panfletos xerocados, rapidamente se monta um tambor em meio a uma calçada que é dividida entre os pedestres, os instrumentos e tocadores, que serve para chamar a atenção da população local, enquanto, mais ou menos 15 pessoas se revezam na distribuição de panfletos e usam faixa de pedestres, enquanto espaço que possibilita, pelo fechamento do sinal de trânsito, levantarem cartazes rapidamente e divulgarem os acontecimentos no INCRA.

O ato dura pouco, dada a quantidade pequena de pessoas que se revezam entre permanecer no prédio ocupado pelo MOQUIBOM, os cuidados com os grevistas e a panfletagem, bem como o horário de pico do trânsito. O que mais me chama a atenção é o cuidado dos quilombolas em não atrapalhar quem retorna para casa, os trabalhadores em ônibus, ou mesmo produzir qualquer aglomerado de carros, tentando conquistar as pessoas com seus panfletos e chamando a atenção a partir dos toques de tambor.

No dia 11, ao chegar ao INCRA pela manhã, cerca de 10 pessoas já saíram da greve de fome. Algumas não resistiram à privação de alimentos durante a noite, outras, por problemas de saúde, foram aconselhadas por médicos que acompanham o acampamento a saírem da greve e evitarem maiores complicações. Ao chegar, vejo quilombolas e indígenas Gamela dando entrevistas a redes de televisão local, falam

sobre suas demandas e conflitos existentes nas comunidades, ao mesmo tempo o superintendente do INCRA/MA chega ao prédio e pede que lhe seja dada a possibilidade de fala ao público em geral, aproveitando a presença da mídia. Assim, comenta que “é esperada a chegada de Brasília hoje pela tarde, pois existem muitas atribuições nos 29 laudos antropológicos que fogem à competência do INCRA regional, devendo ser estabelecidos novos prazos de contratação e um novo pregão eletrônico”. Comenta também que “por motivos de saúde, quem virá ao Maranhão será o diretor nacional do INCRA e não o presidente”.

Médicos e professores da área de enfermagem da UFMA são chamados para acompanhar os grevistas de fome e dados seus apontamentos, são aconselhados ao acampamento que mais pessoais saiam do “jejum”, por questões de saúde e debilidade física. Pela tarde, apenas nove grevistas continuam a ação, que passam a ter mais cuidados e estarem em situação cada vez mais delicada, sendo transferidos para uma sala separada, recebendo recomendações de médicos e enfermeiros quanto a visitas, acomodações e banhos. Estão em greve de fome seis mulheres e três homens, entre elas uma indígena Gamela e quilombolas. É montada uma equipe de monitoramento dos grevistas, sendo isolados banheiros para uso exclusivo destes, bem como acomodações mais confortáveis.

Pela tarde é encaminhada mais uma assembleia da ocupação. Há uma preocupação geral com a saúde dos grevistas que continuam sem se alimentar, consumindo apenas água, soro e já chegando ao terceiro dia em greve de fome. Outra preocupação é a ausência de respostas por parte do INCRA que se somam à chegada de um final de semana, período de baixa do acampamento pela ausência de diálogos com a esfera pública, pouca presença da mídia local e continuidade dos esforços da greve de fome, conforme as preocupações. Em fala, Rafael Silva, advogado da CPT, aponta ser importante na reunião que haverá com o representante do INCRA “afinar o discurso e preparar-se para as negociações” e que muito da “força política da ocupação se deve a greve de fome, assim é importante encaminhar-se uma vitória”.

Já durante o dia 12, chego ao INCRA às 7h, antes mesmo do café ter sido servido às pessoas. Há certa expectativa com a vinda de funcionários do INCRA nacional e por volta das 8h30, um assessor do superintendente solicita a entrada de sete chefes de divisão e pessoal de limpeza para organizar a mesa de negociação que ocorrerá pela tarde. Em pouco tempo, é decidida por sua entrada pelo MOQUIBOM. Descubro que já existem 10 pessoas em greve de fome, dada a adesão de uma jovem quilombola do município de Peri Mirim, comunidade de Capoeira

Grande. Por volta de 10h30, inicia-se uma reunião com o alto escalão do INCRA nacional. Começam as falas por parte do movimento e seus mediadores, com Pe. Inaldo Serejo afirmando que:

Somos um único povo. Esse acampamento é a expressão do que estamos construindo. Nós não temos pauta. Temos projetos de vida, é o Bem Viver que estamos construindo. A decisão da greve de fome para quem já passa fome é a decisão de quem entende que nossos sonhos não se enquadram nos limites do governo e do Estado brasileiro. Nossos sonhos não cabem em planos de metas. A gente luta porque nossos sonhos não podem ser enquadrados.

Para um funcionário do INCRA nacional, há um discurso que segue o caminho contrário, apontando os limites existentes no órgão e a ausência de condições para a execução das demandas apresentadas, apontando:

No curto espaço de tempo que assumimos a demanda, nós não temos estrutura para acompanhar as demandas do Maranhão. Nós temos duas questões em curto prazo: elaboração de relatórios antropológicos e ampliar a capacidade técnica da superintendência regional a partir de deslocamento de funcionários de outras superintendências.

A fala causa desconforto por não apontar qualquer saída, prazos ou um orçamento que aponte datas de execução da ampliação de “capacidade técnica do INCRA”. Há uma sensação de insatisfação entre os presentes, seja pelo final de semana que se aproxima, seja por mais dias de greve de fome que sacrificarão indígenas e quilombolas. Pe. Inaldo Serejo pega o microfone e aponta: “tenho a sensação de um vazio total na fala de vocês do INCRA. A questão não se trata de relatórios antropológicos. A questão aqui é a estrutura do INCRA para atender um direito constitucional, já que o relatório é só uma peça do RTID”.

Ao tratar de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) o que se aponta é que mais do que discutir partes do relatório, ou os laudos antropológicos como mote, se faz necessário discutir todo o procedimento de titulação, que envolve entre outras coisas, análise

socioeconômica, cartorial, jurídica, de perímetro e antropológica, tendo em vista a titulação de territórios de comunidades quilombolas, apontando serem necessárias garantias quanto à estrutura do INCRA para providenciar não apenas 29 laudos antropológicos, os processos como um todo, os RTIDs que se encontram parados na casa. Irritado, o superintendente do INCRA/MA pergunta se há alguma proposta e ouve, antes mesmo de terminar a frase, que “essa é função do INCRA e não do movimento quilombola. Essa é a competência de vocês”. Quanto à FCP, é anunciado que não irá participar das reuniões através de um aviso que acaba de chegar, pois “não tem estruturas que possibilitem repostas a curto prazo”.

Há um impasse sobre como tratar a reunião. Para os funcionários do INCRA, a limitação das titulações se dá, sobretudo, por ausência de relatórios antropológicos, que são vistos como entraves; já para mediadores e o MOQUIBOM, não há qualquer resposta clara do órgão quanto às titulações, apenas indícios vagos de possíveis procedimentos a serem tomados; por sua vez, para eles, mais do que laudos é a estrutura do órgão para execução de todo o processo de titulação que se mostra a questão a ser pontuada.

A reunião é suspensa e, mesmo sem almoço, indígenas e quilombolas mantém uma reunião interna da ocupação. A proposta é discutir sobre o acampamento e os possíveis encaminhamentos. Antônio Lambão, quilombola do município de Mirinzal aponta que “a questão é o RTID e não apenas os laudos. Nós não abrimos mão disso. Esse é nosso compromisso com nossos companheiros em greve de fome”. Para Catarino Borges, “nós não deve abrir mão dos 29 RTIDs. A questão é o prazo”. Para eles, a maior preocupação é a saúde dos grevistas, bem como a ausência de respostas por parte do INCRA.

Para Rafael Silva “é preciso novas datas, de prazos, de um orçamento de trabalho”. Pe. Inaldo Serejo aponta que “não se pode aceitar uma carta de intenções do INCRA. Quantos RTIDs o INCRA pode apresentar por ano? A discussão não pode ser apenas de laudos antropológicos. O INCRA tem que contratar também os demais funcionários. Tem que ser apresentado um plano de ação”. Por volta de 16h é encerrada a reunião interna do acampamento e já às 17h é retomada a reunião com funcionários do INCRA regional e nacional. Gil Quilombola inicia a rodada de falas apontando que “sem uma resposta concreta do INCRA a gente não fica”. Para Pe. Inaldo Serejo um possível acordo a ser feito seria “encaminhar os 29 processos abertos e mais 11 a serem acrescidos pelo movimento”. Um funcionário do INCRA nacional nesse momento aponta: “é um irresponsabilidade do INCRA assumir uma



demanda maior do que já havia sido pactuada anteriormente. Têm-se prazos e condições para a execução dos trabalhos”.

Em meio a um ambiente já tenso, carregado por percepções diferentes sobre os caminhos a serem seguidos pelo acampamento de indígenas e quilombolas, os grevistas adentram o auditório e causam espanto a todos. Começam imediatamente cantos e são recebidos por abraços calorosos e palmas de todos. Eles se posicionam de costas para os representantes do INCRA e de frente para os ocupantes. Nesse momento, todos ficam de pé e cantam “mataram mais um irmão, mataram mais um irmão e o povo não esquecerá, esquecerá, esquecerá”.

Assim, Naildo Braga, um dos grevistas, toma a fala e diz: “nós estamos aqui por todos os quilombolas do Maranhão. Nós estamos determinados a manter a greve de fome. Nós não vamos admitir sair daqui sem resposta. Se quem veio de Brasília não tem capacidade para resolver, que venha alguém que pode. Vamos permanecer em greve de fome no sábado e domingo, porque quando é para morrer nas nossas comunidades não temos dia para morrer”. Em poucos minutos, os grevistas se retiram da reunião no auditório.

Figura 9 – Naildo Braga ao microfone e mais nove grevistas de fome durante reunião com o INCRA/nacional e INCRA/MA.



Fonte: Do autor, 2015.

Um quilombola em minha frente, um senhor já idoso pontua que “esse pessoal do INCRA tá perdido. Não sabe o que fazer e nem tem resposta para dar”. Ao mesmo tempo, percebo que o INCRA não tem qualquer possibilidade de oferecer uma resposta em tempo hábil para a ocupação. Nesse sentido, em fala, um funcionário do INCRA nacional pontua que “nós precisamos mensurar a capacidade técnica do INCRA e a demanda apresentada por vocês. Precisamos de tempo para operacionalizar nosso projeto de ação”. A partir desse momento, as falas se exaltam, há certo tumulto. Para Pe. Clemir Batista, “no Maranhão não há nenhuma comunidade quilombola titulada. Queremos concretamente prazos e propostas”.

Essa situação arrasta mais uma reunião sem qualquer resposta para a ocupação. Para o MOQUIBOM há intransigência por parte do INCRA em não oferecer respostas quanto a prazos e orçamentos possíveis ou uma contraproposta quanto ao apontamento de 40 RTIDs por parte do MOQUIBOM. São constantes os apontamentos de funcionários do órgão de ausência de recursos, crise financeira no país e cortes no orçamento levando o movimento a apontar que “sem prazo, não temos conversa”. Dessa forma, é solicitado pelos membros do MOQUIBOM que, “já que não tem resposta, não fiquem aqui. Voltem com alguma coisa para dizer”. Assim, é encerrada a reunião em tom de animosidade entre quilombolas e representantes do INCRA.

Já no dia 14, chego ao INCRA por volta de 13h. Está ocorrendo uma reunião interna entre o MOQUIBOM e assessores. Para Rafael Silva “os grevistas devem aguentar com saúde somente mais alguns dias, é desumano exigir qualquer esforço a mais deles”. “A pauta dos RTIDs, prazos e plano de trabalho deve ser o nosso objetivo aqui”, sugere Pe. Inaldo Serejo. É marcada uma coletiva de imprensa para o dia seguinte. A pedido do movimento sou convidado a visitar os grevistas e fazer uso de minha câmera fotográfica, para ajudar com algumas fotos. Ao adentrar o espaço em que se encontram, fico impressionado com o bom humor das pessoas, e entre uma foto e outra, consigo conversar com eles. Naildo Braga me comenta que desde o início da greve de fome já perdeu cinco quilos, outra senhora, por nome Ivoneth me diz que “Deus está nos alimentando”. É comum também ouvir que “vamos ficar em greve de fome o tempo que for preciso”. Pela noite dois grevistas passam mal e são retirados da greve de fome, restando oito pessoas mantendo o ato e o sacrifício.

No dia 15 chego bem cedo ao INCRA, no início dos preparativos para a coletiva de imprensa. São preparados tambores para serem filmados, tendo em vista mostrar para os jornais locais o que está

acontecendo na ocupação. Por volta de 10h começam as entrevistas. Os grevistas de fome são convocados para a reunião da coletiva. Para Naildo Braga “nós viemos aqui dizer para vocês que a luta continua e não dá mais para recuar. Não dá mais para negociar com a superintendência daqui. Nós queremos a presença do presidente do INCRA e do Ministério do Desenvolvimento Agrário! Já chega de enrolação”. Para Concinha, mais uma das grevistas, “nós estamos na porta da morte e já que é para morrer na roça, vamos morrer aqui no INCRA, em nosso confinamento”. Para Zilmar Mendes “nós estamos aqui porque somos fortes. Nós quer direitos, água, energia e escola. Já que para isso nós precisa se sacrificar mais ainda, nossos companheiros precisam passar mais fome do que já passam. Sem nosso território vamos viver de quê?! Nós vai lutar até o fim. Matam um e nasce mil. Vão nascer mil”.

A greve de fome e a ocupação do INCRA/MA duram mais três dias, com impasses sendo apresentados por representantes do órgão quanto a orçamento, plano de ação e prazos para a realização das atividades de titulação territorial. O MOQUIBOM insiste em um cronograma de atividades e um acordo a ser firmado com a presença do Ministério Público Federal (MPF) para que possa desocupar o prédio e ser interrompida a greve de fome. Assim, no dia 18 de junho, com um público já cansado, porém ávido por respostas é feita uma assembleia com representantes do INCRA/MA, MPF e o movimento, às 14h no auditório do órgão. Para Pe. Clemir Batista, “nós temos uma lista de possíveis grevistas. Se querem nos cansar, estão enganados. Se não podem cumprir a palavra, nós não vamos sair daqui”. Rafael Silva lê manifestações proferidas no Congresso Nacional por deputados favoráveis a ocupação, através de falas de Chico Alencar (PSOL/RJ) e Jean Wyllys (PSOL/RJ), bem como um manifesto de antropólogos e funcionários de superintendências do INCRA solidários a ocupação e greve de fome com mais de 30 assinaturas.

Para o procurador da República no Maranhão, Alexandre Soares “a última vez que estive aqui em 2011, em um movimento de ocupação do INCRA/MA a pauta era bem semelhante. Isso significa que as coisas não estão andando”. Para o superintendente do INCRA/MA, tentando pontuar avanços em termos de negociações, afirma que “até dezembro pretendemos avançar com o pregão de 25 laudos”. Em meio a idas e vindas, ao cansaço dos grevistas e do acampamento, ficam como acordos finais firmados e com a data limite de dezembro de 2017 que 70 RTIDs presentes no INCRA/MA serão realizados; como resposta do governo federal, a então presidente da República Dilma Rousseff, assina 10 decretos de regularização fundiária quilombola, entre os quais constam as

comunidades do Maranhão, Santa Rosa dos Pretos, no município de Itapecuru-Mirim e Charco e Juçaral, município de São Vicente Férrer, bem como é feito um acordo direto com a FUNAI para uma visita ao povo Gamela e encaminhamento das demandas da comunidade junto ao órgão.

Dessa forma, após nove dias de ocupação e greve de fome tem-se respostas das demandas apresentadas pelo MOQUIBOM e de indígenas Gamela quanto aos RTIDs parados no INCRA/MA, prazos e ações do órgão, ao mesmo tempo em que são fornecidas garantias de visitas da FUNAI, como resposta à pauta do povo Gamela que também compunha a ocupação. Para os presentes, isso representa o fortalecimento da teia de povos e comunidades tradicionais, ganhando repercussão nacional e sendo vista como uma parceria inusitada em termos de movimento social no Maranhão, por reunir numa única mobilização indígenas e quilombolas. O MPF se responsabiliza por intermediar o cronograma de regularização fundiária quilombola junto ao INCRA/MA, tentando estabelecer uma agenda de ações e assim possibilitando ao movimento um instrumento de cobranças e uma agenda de mobilizações e datas de possíveis cobranças quanto os acordos firmados.

A estratégia pautada na ocupação de órgãos públicos como forma de (ex)pressão frente às demandas das comunidades quilombolas e o investimento na criação de uma comunidade extensa com parcerias interétnicas, denominada Teia de Povos e Comunidades Tradicionais, se mostrou um experimento frutífero e arrojado, ao somar demandas, capacidade de mobilização e atos de ação direta de indígenas e quilombolas, sendo um empreendimento político fruto das relações diretas e dos acordos firmados entre estes segmentos sociais. Assim, tendo em vista dar subsídios à discussão sobre as conquistas obtidas através de diferentes formas de mobilização quilombola no Maranhão, no próximo capítulo serão traçadas algumas analogias entre as estratégias desenvolvidas pelo MOQUIBOM e ACONERUQ. Mais do que propriamente comparar, mostra-se interessante perceber as formas de ação realizadas, bem como, as conquistas obtidas pelos diferentes segmentos das comunidades quilombolas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações desenvolvidas pela ACONERUQ e MOQUIBOM se apresentam de forma diferenciada, com estratégias que pouco têm entre si nas formas e leituras que propiciam as ações. Todavia, ambos os segmentos organizados das comunidades quilombolas devem ser analisados por aquilo que produzem, pelas garantias e conquistas que asseguram, ou seja, pelo que geram as comunidades. Enquanto o primeiro tem investido em aspectos relacionados à redistribuição de renda, o segundo tem investido na conquista de territórios, na sua titulação por parte das instituições competentes. Como analisar essas formas de ação sem cair no desmerecimento e não entendimento das lógicas e leituras políticas das ações empreendidas pelos segmentos organizados das comunidades quilombolas, entendendo não apenas suas especificidades, mas pontuando o que possuem em comum, como se cruzam, se apresentou uma questão central ao longo da pesquisa.

Ao analisar as ações da ACONERUQ e MOQUIBOM, deve-se ter em vista a complexidade de seu acionar político e não apenas perceber a identidade étnica que propicia a mobilização enquanto entidade reificada, una e indivisível em um devir ou essência que comungaria os mesmos anseios e expectativas. Assim, apesar do termo genérico “comunidades quilombolas” ser usado na análise, este se mostra limitado para dar conta de um leque de aspectos políticos e de organização em nível de movimento social, pois estas comunidades encontram-se divididas em expectativas relacionadas tanto a aspectos de redistribuição de renda, quanto de luta por reconhecimento de seus territórios, estando divididas em questões que nem sempre se encontram nas estratégias adotadas.

Apesar das privações de ordem econômica e desrespeito simbólico estarem entrelaçadas, sendo complementares e devendo ser percebidas mutuamente, segundo a proposta de Nancy Fraser, os caminhos adotados pelos movimentos sociais muitas vezes não se mostram coesos, mas carregados de prioridades e pela escolha de questões centrais. Porém, questões que surgem e devem ser consideradas: o que estas mobilizações geram para os segmentos organizados? Sendo o mesmo segmento social devem ser vistas separadamente, a partir de seus pontos chave de mobilização particular ou de maneira geral? Podem, sendo feitas de forma apartada, ser analisadas em separado? Ou deve-se percorrer outro caminho e ver o que produzem em termos mais amplos e genéricos para o tipo social que se mobiliza?

A meu ver e ao longo do trabalho exposto, ao tratar das ações da ACONERUQ e MOQUIBOM enquanto segmentos organizados do

mesmo grupo étnico, as conquistas obtidas não podem ser entendidas de maneira apartada, apesar de se tornarem mais visíveis em certas comunidades, seja em termos de investimentos econômicos e técnicos, seja em aspectos de titulação dos territórios e empoderamento, o que torna a análise mais árdua. Creio assim, que há aspectos que apontam para uma política ao mesmo tempo complementar e conflituosa na mobilização desenvolvida por esses segmentos de organização, o que explica em boa medida as farpas e desentendimentos públicos trocados por ambos. Como forma de entendimento sobre as ações empreendidas, devemos ter em vista que tipos de injustiças as comunidades quilombolas estão submetidas no Maranhão, para em seguida, poder considerar suas estratégias de ação. Como apontado, temos primeiramente desigualdades econômicas, fruto de processos históricos de exploração, subemprego e espoliação de seus territórios ocupados. Como pontua Nancy Fraser:

A primeira delas é a injustiça econômica, que se radica na estrutura econômico-política da sociedade. Seus exemplos incluem a exploração (ser expropriado do fruto de seu trabalho em benefício de outros), a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida adequado) (FRASER, 2006, p. 232).

Creio que o entendimento deste tipo de desigualdade pontua a especial atenção dada pela ACONERUQ a situações de pobreza rural, segundo entendimentos da própria entidade, bem como, a busca por formas de produção econômica nos territórios quilombolas como estratégia de combate a evasão populacional e a geração de renda em nível local. Assim, a entidade desenvolve estratégias de luta a partir de formas de combate a injustiça econômica, porém, não o faz a partir de princípios de classe propriamente, mas a partir da identidade étnica de comunidades quilombolas enquanto fator de mobilização. Por sua vez, estas comunidades não podem ser classificadas simplesmente enquanto *pobres*, devendo-se perceber outras formas de desigualdade a que estão expostas.

A segunda maneira de entender a injustiça é cultural ou simbólica. Aqui a injustiça se baseia em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação

cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis a sua própria); o ocultamento tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais da própria cultura); desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana) (FRASER, 2006, p. 232).

Como segunda forma de injustiça, temos a estigmatização, racismo e desrespeito a que estão expostas as comunidades quilombolas. Esse tipo de situação histórica tem levado o MOQUIBOM a investir em formas de empoderamento, mobilização coletiva e criação de laços de solidariedade com segmentos sociais considerados marginalizados, bem como, a dar ênfase nos processos de titulação territorial como estratégia que assegura a autonomia política e organizacional das comunidades. Porém, como já frisado anteriormente, mais do que formas de injustiça estanques entre si, estas devem ser percebidas como desigualdades que se encontram, apesar de analiticamente e em muitas das respostas políticas adotadas, serem colocadas em separado, devendo-se perceber situações intermediárias que as colocam em cruzamento e produzem coletividades que sofrem tanto de injustiças econômicas, quanto de violações simbólicas, como pontua Nancy Fraser:

Essas coletividades são “bivalentes”. São diferenciadas como coletividades *tanto* em virtude da estrutura econômico-política *quanto* da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Oprimidas ou subordinadas sofrem injustiças que remontam simultaneamente para à economia política e a cultural. Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e *co-originais* (FRASER, 2006, p. 233).

A análise de Fraser, pautada sobretudo em demandas de movimentos sociais em países como os Estados Unidos, parte de certo dualismo de perspectiva ao criar tipos de ideias que ilustram injustiças em questão e tem como preocupação efetuar a conexão entre estas. De um lado, lutas por igualdade econômica, formas de acesso a bens materiais e

possibilidade produtiva; de outro, novas formas de configuração simbólica, mudanças de representação do outro e valorização da diferença. Porém, estas lutas não estão apartadas, apesar de representarem o combate a desigualdades de tipo diferente, mas entrelaçadas em coletividades bivalentes. Por coletividades bivalentes entendem-se tipos sociais que estão atravessados por formas de injustiças tanto econômicas quanto simbólicas, necessitando de formas de luta que cruzam respostas e caminhos dadas as injustiças que sofrem.

Se por um lado a luta por igualdade econômica tende a homogeneizar segmentos sociais a partir de princípios de renda e classe, lutas por igualdade simbólica tendem a pontuar a especificidade de segmentos sociais, ressaltando suas características em si, enquanto grupo diferenciado, estando essas formas de luta em constante tensão e desconexão, conforme Fraser (2006). Porém, nenhuma destas desigualdades é menor, secundária em relação a outra, envolvendo ações em que as coletividades bivalentes necessitam de reparações de cunho redistributivo e simbólico ao mesmo tempo. Ao abordar o entrelaçamento da desigualdade econômica e desrespeito simbólico no artigo “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista”, Patrícia Mattos chama a atenção que na abordagem de Fraser

a separação entre as dimensões econômica e cultural é falsa na visão dela. O desafio então é descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de maneira que uma demanda não enfraqueça a outra. Significa também teorizar sobre os modos pelos quais as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiados um no outro (MATTOS, 2004, p. 145).

Com esse intuito, o esforço de Fraser se dá a partir da análise de demandas sociais que consigam apoiar-se nesses dois tipos de exclusão, sem que um dilema seja considerado maior e mais emergencial que outro, com isso emerge sua ênfase em tipos sociais bivalentes, sujeitos que têm enquanto característica a necessidade de demandas que entrelacem o material e o simbólico. Assim, as distinções que a autora faz são analíticas, pois seu objetivo é “mostrar a inter-relação entre as demandas por redistribuição e por reconhecimento [...]. Seu intuito é conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não se enfraqueçam mutuamente” (Mattos, 2004).



Em meio a esse debate entre reconhecimento e distribuição, Axel Honneth (2003) aponta ser necessário a definição de um critério normativo para a análise das situações de conflitos contemporâneos<sup>6</sup>. “Para que possamos entender a especificidade do capitalismo contemporâneo, bem como a inter-relação entre as injustiças culturais e econômicas, é fundamental uma análise da gramática moral que está por trás de todos os conflitos sociais” (Mattos, 2004). Assim, critérios que não se pautem apenas nas demandas perceptíveis dos movimentos sociais se fazem indispensáveis para que se possa obter uma perspectiva geral de formas de sofrimento em uma sociedade capitalista, sendo necessário ir além das problematizações feitas na esfera pública e incorporar as difusas expectativas dos cidadãos<sup>7</sup>. Para Honneth as lutas por distribuição representam lutas por reconhecimento de acordos firmados intersubjetivamente, sendo o não-reconhecimento a base do sofrimento e a privação analisados contemporaneamente. Patrícia Mattos situa que:

Toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento, para Honneth, parte da relação entre não-reconhecimento e posterior reconhecimento legal. Posto de outro modo: toda luta por reconhecimento dá-se por uma dialética do geral e do particular. Afinal, é sempre uma particularidade relativa, uma “diferença” que não gozava de proteção legal anteriormente que passa a pretender tal *status* (MATTOS, 2004, p. 160).

A separação mesmo que meramente analítica entre lutas por redistribuição e reconhecimento feitas por Fraser acabaria por negligenciar lutas por reconhecimento presentes nos conflitos por igualdade legal, sendo em Honneth o “desrespeito” a base de todo conflito social, como já exposto anteriormente. Assim, “o dualismo de perspectiva

---

<sup>6</sup> “What is called for is a fundamental conceptual shift to the normative premises of a recognition-theory locating the core of all experience of injustice in the denial of social recognition, in the phenomena of humiliation and contempt (FRASER e HONNETH, 2003)

<sup>7</sup> “To live up to that role, they would need to first expand their narrow notion of “politics”, salvaged as it has been from bygone days, and not only offer an opening to the publicly announced demands of different social movements with, for instance, ecological, anti-racist, and feminist orientation, but also incorporate the diffuse expectations and hopes of (ordinary) citizens.” (FRASER e HONNETH, 2003, p. 119).

adotado por ela não resolve o problema de como conectar esses domínios (Cultura e Economia), sua vantagem, no entanto, seria deixar evidente o sintoma do problema, permitindo a distinção entre as demandas é possível analisar a relação entre os diferentes domínios” (Mattos, 2004).

Em nosso caso analisado, creio que as comunidades quilombolas – enquanto segmento social organizado – têm produzido no Maranhão respostas às injustiças vivenciadas. Porém, tais respostas não se dão de maneira unívoca e centralizada, ocorrendo de forma segmentada a partir de eixos específicos de mobilização. Assim, tanto ACONERUQ, quanto MOQUIBOM respondem aos anseios e expectativas das comunidades que a eles encontram-se ligadas ou sob sua influência, agindo a partir de critérios e leituras políticas próprias. Porém, ao se perceber o resultado “geral” das ações, vemos que elas cobrem – mesmo que de forma limitada – aspectos da vida destas, ou seja, resolvem questões econômicas, com a luta por renda e trabalho, quanto a aspectos simbólicos, como a luta por titulação territorial, por autonomia e empoderamento. Tais injustiças estão imbricadas e são correlatas, sendo a resposta política adotada por estes segmentos que procede uma escolha e prioridade.

Nesse sentido, são as ações da ACONERUQ e do MOQUIBOM que se fazem apartadas, cobrindo demandas e problemas considerados centrais *per se*, porém, estes mesmos problemas não podem ser vistos de maneira segmentar, pois se encontram diretamente relacionados, mesmo que os entendimentos e ações se deem à parte. As questões de ordem econômica têm relação direta com as de ordem simbólica e vice-versa. Como segundo ponto, a ação destes segmentos não pode ser vista de forma puramente dissensual, pois lutando por questões em separado complementam-se, seja em suas ausências, seja em suas capacidades, agindo a partir do mesmo motor político – a etnicidade enquanto fator de mobilização – porém, tem prioridades e entendimentos sobre quais formas de consecução e interlocutores devem privilegiar.

Assim, para além de classificações sob “níveis de radicalidade”, sobre quem é menos ou mais “governista” e afastando-se um pouco da arena política sempre tumultuada, a percepção é que enquanto segmento social ímpar, as conquistas são para todas as comunidades quilombolas, apesar das prioridades e eixos de ação. Portanto, para além dos desentendimentos e farpas, a existência da ACONERUQ e MOQUIBOM cobre diferentes demandas das comunidades quilombolas e politiza vivências que respondem ao segmento social como um todo. De certa forma, apesar da tensão entre os segmentos de organização, pode-se dizer que se complementam dialeticamente, pois conseguem cobrir aspectos econômicos e simbólicos simultaneamente.

Para além do dilema de qual segmento organizado as comunidades quilombolas devem se engajar, questão a ser resolvida por estas e por aqueles que lhe têm confiança direta no trato de questões desse escopo, cabe pensar no que estruturalmente tem se realizado, cada pequena vitória em um longo caminho de lutas e mobilizações. Sendo o meu interesse a percepção simultânea das especificidades de cada segmento em si e a generalidade das mobilizações das comunidades quilombolas no

Maranhão por aquilo que geram. Tal tarefa não se mostrou fácil, sendo exigido caminhar em um “campo minado”, por assim dizer; porém, optei por perceber aquilo que esses segmentos fazem e não uma análise que tende a perceber como aspecto principal a falta, caindo assim, em constante imobilismo e descrédito as ações de seus interlocutores diretos.

O caminho percorrido mostrou as constantes tensões envolvendo a ACONERUQ e o MOQUIBOM, mas também onde se encontram, como produzem, cada um à sua maneira e a partir de suas prioridades e estratégias políticas, caminhos que buscam responder a demandas e expectativas das comunidades que representam, engajam e mobilizam. Assim, se pode perceber que tipos de arranjos políticos e organizativos as comunidades quilombolas têm produzido e situar suas formas de leitura da realidade e seus desenvolvimentos em termos de garantias de direitos.

Cabe sinalizar de que forma a existência de uma legislação específica, ao mesmo tempo em que possibilita garantias às comunidades quilombolas, também lhes cria amarras, uma “dádiva ambivalente”, conforme situa Judith Butler (2008), na medida em que, além de proteção legal, justiça e reconhecimento de direitos outrora negligenciados ou inexistentes, há também o desmerecimento de outras formas de gestão de conflitos, caindo-se em certa institucionalização do direito enquanto única forma capaz de resolução de conflitos (RIFIOTIS, 2007) e consequente judicialização das relações sociais.

Ponto isso, baseado em uma experiência de campo: a partir da ineficiência do INCRA em dar prosseguimento à titulação territorial de comunidades quilombolas no Maranhão, a comunidade de Charco decidiu pela retomada de território que considera seu e que aguarda a desapropriação por parte do órgão competente já citado. O que parece um investimento arriscado, dada a disputa e animosidade que envolve a questão, guarda também a convicção de que são os próprios quilombolas os sujeitos de sua história e “que na lei ou na marra vamos ganhar”, sendo a espera prolongada frente a morosidade estatal, somada a possibilidades naquele momento, levou a deliberação coletiva pela retomada de parte do território em São Vicente Férrer, interior do Maranhão em setembro de 2012. A situação aguarda alguma resposta formal, porém, posteriormente

outras comunidades depois do feito decidiram também por “retomadas territoriais” que passaram a intitular “auto-demarcações”. Situo este exemplo para pensar também a centralidade do direito frente a vislumbres dessas comunidades e a situações que vivem.

Como segunda questão, cabe em trabalhos futuros a tentativa de realização de uma antropologia sobre o funcionamento burocrático da ACONERUQ, entendendo as divisões de tarefas entre os quilombolas membros das gestões, o espaço de decisão de lideranças quilombolas neste espaço, as formas de eleição destas, critérios de contratação de técnicos e de definição de projetos considerados prioritários ou de menor importância. Quanto ao MOQUIBOM, cabe tentar pontuar a (des)continuidade das relações a CPT e funcionários liberais que lhe prestam serviços, perceber como as relações com outros segmentos sociais considerados marginalizados se dão, se são vistas como prioritárias em projetos de futuro ou apenas acionadas em certas circunstâncias e momentos políticos. Outra questão, seria relativa às relações entre os seguimentos organizados: se tenderá a se manter com farpas e certo distanciamento ou se haverá aproximação e possibilidade de trabalhos conjuntos, bem como a continuidade sobre o agenciamento dos direitos por parte de comunidades e formas de organização política.

## REFERÊNCIAS

ABERS, Rebecca; VON BÜLOW, Marisa. Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre Estado e sociedade? **Revista Sociologias**, Rio Grande do Sul, n. 28, v. 13, p. 52-84, 2011.

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. Florianópolis, **Revista Estudos Feministas**, 2012.

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Autonomia Literária, 2015.

AGIER, Michel. Pensar el sujeto, descentrar la antropología. In: **Cuadernos de Antropología Social**, n. 35, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face as novas identidades. In: **Projeto Vida de Negro, Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996. p. 11-19.

\_\_\_\_\_. **Agionamento agônico**: a trajetória de instituições religiosas como mediadoras de conflitos agrários na Amazônia. In: LACERDA, Paula Mendes (Org). Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e educação. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

\_\_\_\_\_. **Terras de preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. São Luís: ECN / SMDH / PVN, v.1, 2002.

\_\_\_\_\_. Terra e território: a dimensão étnica e ambiental dos conflitos agrários. In: **Conflitos de terra no Campo**. Goiânia: CPT, 2007.

\_\_\_\_\_. O Projeto Vida de Negro como instrumento de múltiplas passagens. In: **Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e**

**resistência nos territórios quilombolas.** Coleção Negro Cosme, v. 4. São Luís: SMDH, CNN-MA, PVN, 2005.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: MANA. Estudos de Antropologia Social n. 3(2). p. 7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. Etnicidade. In: (Org.). SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador, UFBA, 2014.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 2011.

BANTON, Micheal. **A idéia de raça.** Lisboa: Edições 70, 1979.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.** Brasília, 1988.

BRIGGS, Charles. **Aprendiendo cómo preguntar:** uma evaluación sociolingüística de la entrevista en la investigación em las ciencias sociales. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual. In: **Cadernos Pagu.** Unicamp, n. 21, 2003.

\_\_\_\_\_; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quien le canta al Estado-Nación?** lenguaje, política pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio. **Terra, Trabalho e Poder: Conflitos e lutas sociais no Maranhão Contemporâneo**. São Paulo: Annablume, 2014.

CARDOSO, Ruth. **Obra reunida**. São Paulo: Mameluco Edições, 2011.

CARTA DO II ENCONTRO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, São Luís: Jornal Vias de Fato, 2015.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

CRUZ, Magno José. Projeto Vida de Negro. In: **Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas**. Coleção Negro Cosme, v. 4. São Luís: SMDH, CNN-MA, PVN, 2005.

COHEN, Anthony P. **The symbolic construction of community**. Londres: Routledge, 1985.

DEBERT, Guita Grin. **Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica**. In: Antropologia e ética: o debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

ESTATUTO DE REFORMULAÇÃO DA ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), São Luís, 2007.

FABIANI, Adelmir. **O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções**. XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo: Anais, 2007.

\_\_\_\_\_. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudios Históricos**, Uruguai, v. 2, 2009.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes v. 2**. São Paulo: Globo Editora, 2008.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A political-philosophical exchange. London/ New York: Verso, 2003.

\_\_\_\_\_. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 232-239, 2006.

FRAVET-SAAD, Jeane. Ser afetado. In: **Cadernos de campos**, n. 13, 2005.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. **Aquilombamento no Maranhão: um Rio Grande de (im)possibilidades**. 2012. 313 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em geografia, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRALDI, Eduardo Paulon; MELLO- THÉRY, Neli Aparecida de; THÉRY, Hervé;

HATO, Julio. **Mapeamento do trabalho escravo contemporâneo no Brasil: dinâmicas recentes**. Revista Espaço e Economia, 2014.

GODÓI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade. In: (Org.). SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador, UFBA, 2014.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. In: **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47, 2011.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: **Etnográfica**, Volume. X (1), 2006.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: editora 34, 2009.



\_\_\_\_\_. **Classes, raças e democracia.** São Paulo: editora 34, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4 (2), p. 333-354, 2000.

\_\_\_\_\_. **O legado do testamento: a comunidade de casca em perícia.** Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

\_\_\_\_\_. Humanidades insurgentes e criminalização dos quilombos. In: (Org.). RIFIOTIS, Theophilos; RODRIGUES, Tiago. **Educação em Direitos Humanos: discursos críticos e temas contemporâneos.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

\_\_\_\_\_. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: (Org.). LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LIMA, Olavo Correia. Espectro etnológico negro maranhense. **Caderno de Pesquisa.** São Luís, v. 4 (1), p. 98 - 104, 1988.

LINERA, Álvaro García. **A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia.** São Paulo: Boitempo, 2010.

PEREIRA, Amílcar Araujo. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

PROJETO VIDA DE NEGRO. **Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas.** Coleção Negro Cosme, v. 4. São Luís: SMDH, CNN-MA, PVN, 2005.

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. In: **Revista LUA NOVA**, São Paulo, Nº 63, 2004.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney & TILLY, Charles. **Dynamics of contention**. Nova York: Cambridge University Press, 2001.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO e INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Plano para Erradicação do Trabalho Escravo**. Brasília: 2005.

MORRIS, Aldon; STAGGENBORG, Suzanne. Leadership in social movements. In: Now, D; Soule, S. A.; Kriesi, H. (Org.). **The blackwell companion to social movements**. MA, Oxford, Australia: Blackwell Publishing, 2004.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: a questão social no Brasil**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

\_\_\_\_\_. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

\_\_\_\_\_. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Alagoas: EDUFAL, 2001.

\_\_\_\_\_. **Quilombos, Resistência ao Escravismo**, São Paulo, Editora Ática, 1987.

NASCIMENTO, Abdias do. **Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro**. São Paulo: editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**, Coleção Sankofa, vol. 4, (Org.). Nascimento, Elisa Larkin, São Paulo: Selo Negro, 2009.

\_\_\_\_\_ e NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Almeida. **Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002.

\_\_\_\_\_. Territórios Negros na Amazônia: práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas. In: WOORTMANN, Ellen F. (Org.). **Significados da Terra**. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2004.

OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves de. Reflexão antropológica e prática pericial. In: CARVALHO, José Jorge de. (Org.). **O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas**. Salvador: EDUFBA, 1995.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Antropologia e moralidade. In: **Rev. Brasileira de Ciências Sociais** v.9, n.24, São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. Mal-estar na ética da antropologia prática. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

PIERSON, Donald. **Cruz das Almas**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1966.

RIFIOTIS, Theofilos. Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2014, v. 57, n. 1.

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos: Sujeito de Direitos e Direitos dos Sujeitos. In: (Org.) SILVEIRA, R. M. G. *et al.*, **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos Teórico-Metodológicos**. João Pessoa, Editora Universitária, 2007.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte de resistência**: discursos ocultos. Portugal: Letra Livre, 2013.

\_\_\_\_\_. Formas cotidianas da resistência camponesa. In: **Raízes**, Campina Grande, vol. 21, n. 01, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SEBRAE; BANCO DO BRASIL. **Cartilha PAIS**: Produção Agroecológica Integrada Sustentável. Brasília: SEBRAE, 2013.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. (Org.) FILHO, Evaristo de Morais. São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA, Bárbara Oliveira. Aquilombar-se: um panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília. 2008.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento**: movimentos sociais e confronto político. Petrópolis: Vozes, 2009.

TOURAINE, Alain. **Palavra e sangue**: política e sociedade na América Latina. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

WEBER, Max. Relações Comunitárias e Étnicas. In: **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Editora UnB, 1999.