


Unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

GERSON ALVES DE OLIVEIRA

**Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de
Cocalim**

Marília

2018

GERSON ALVES DE OLIVEIRA

Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP - Câmpus de Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Memória e Identidade.

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer.

**Marília
2018**

O48p Oliveira, Gerson Alves de.
Pegos a laço : identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim / Gerson Alves de Oliveira. – Marília, 2018. 262 f. ; 30 cm.

Orientador: Andreas Hofbauer.
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.
Bibliografia: f. 250-262.

1. Quilombos - Tocantins. 2. Comunidade. 3. Grupos étnicos. 4. Identidade. 5. Autonomia. 6. Negros - Identidade étnica. I. Título.

CDD 305.896081

GERSON ALVES DE OLIVEIRA

Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais na área de concentração “Cultura, Identidade e Memória”.

BANCA EXAMINADORA

Orientador:

Prof. Dr. Andreas Hofbauer (Universidade Estadual Paulista – UNESP – Marília)

Membros titulares:

Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga (UNESP – Marília)

Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira (UNESP – Marília)

Prof^a. Dr^a. Renata Medeiros Paoliello (UNESP – Araraquara)

Prof. Dr. Pedro Barbosa (UFG)

Suplentes:

Prof^a. Dr^a. Cristina de Rezende Rubim (UNESP – Marília)

Prof^a. Dr^a. Bernadete Aparecida Caprioglio de Castro (UNESP – Rio Claro)

Prof. Dr. Aleksandro Eleotério Pereira de Souza (UNESPAR – Apucarana)

**Marília
2018**

*Aos meus pais, Salustiano e Liduina, fontes de
inspiração, atores/autores de uma história
semelhante.*

*Aos amores mais sinceros da minha vida, Eliane,
pelo carinho, afeto e compreensão nesses dias
difíceis; Benjamim, um presente que a vida me deu;
Laura, um tesouro que veio acalantar meus dias de
trabalho em meio a essa jornada. Com vocês minha
vida tomou outro sentido.*

Agradecimentos

Apesar de a escrita de uma tese exigir um trabalho solitário, acredito que é uma tarefa artesanal, tecida por várias mãos, pois é fruto de encontros e desencontros, questionamentos, leituras, diálogos que o pesquisador constrói ao longo de um período que vai além dos quatro anos exigidos. No meu caso, não foi diferente. Nesse tempo, tive o privilégio de conviver com pessoas que contribuíram de maneira significativa para que, seja com o apoio emocional, teórico ou com um pouco de carinho, afeto e estímulo, eu pudesse concluir essa jornada. São pessoas a quem devo sinceros e profundos agradecimentos...

Na qualidade de aluno de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, agradeço a todos do Programa, principalmente aos professores pelo excelente nível intelectual e pelo incentivo no Doutorado. Agradeço, ainda, a todos os funcionários da UNESP de Marília pelos serviços prestados, o que me permitiu desfrutar de um espaço agradável e propício para o desenvolvimento da pesquisa.

Sou imensamente grato ao meu orientador, professor doutor Andreas Hofbauer, pela gentileza, sabedoria, permanente atenção e rigor na análise desta pesquisa, alguém que contribuiu de forma significativa para que eu descobrisse novos caminhos neste trabalho, além do estímulo intelectual, profissional, e pela amizade e compreensão. Obrigado Andreas!!

Minha gratidão aos professores doutores Paulo Eduardo Teixeira e Antônio Mendes Braga, que compuseram a banca de exame de qualificação. Obrigado pelas prestimosas sugestões, pelas leituras criteriosas e pelas indicações bibliográficas, além das críticas oportunas.

Ao pessoal do Grupo de Estudos e Enfoques Antropológicos (GEA), meus agradecimentos pelas trocas frutíferas e pelo aprofundamento da literatura antropológica, muito significativa nessa empreitada.

Com o amigo Cauê tenho uma dívida especial, por sua motivação e troca de ideais, além das conversas descontraídas sobre a vida e dos momentos de confidencialidade nas horas de angústias e solidão.

À Sabrina Guimarães Paiva, colega de trabalho que me fez conhecer a comunidade de Cocalim quando me convidou para desenvolver esse trabalho.

Ao Marcelo, parceiro dos os últimos tempos de Marília.

À Lica, amiga querida que, mesmo distante, mostrou-se próxima, compartilhando e trocando conversas sobre a vida, uma companhia reconfortante.

Ao Tiago (criatura), Antonio, Sara, Du e Valéria, amigos e colegas que souberam transformar esses dias de Doutorado em momentos de intensas desconcentração. Sentirei saudades das feijoadas e do leve bate papo!!

A todos os moradores da comunidade remanescentes quilombola de Cocalinho, a quem devo a paciência e a compreensão de abrir suas casas para que eu pudesse tecer como artesão esse trabalho, em especial aqueles que cederam um pouco do seu tempo em longas entrevistas. Assim, em nome de toda a comunidade, agradeço a algumas pessoas que foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa: ao senhor Genival, sua esposa, Dona Socorro, e seus dois filhos, Railson e Raiane, por me abrigarem em seu teto durante todos os períodos em que estive em Cocalim. Ao Zé Carlos, grande companheiro que, sempre disposto a dialogo, soube me passar informações, mesmo quando estava distante, bem como me deixou a par dos fatos na comunidade desde o início, quando comecei a pesquisa. A Maria Luiza, Punga, Gleici, Dimar, Tião, Gil, Dona Nelma, Dona Lúcia, e Dona Francisca e o senhor Zé Preto (*In memoriam*), um amigo e um interlocutor que contribuiu de maneira significativa para a composição dessa pesquisa.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do estado do Tocantins (IFTO), que me permitiu desenvolver a pesquisa com afastamento integral.

Aos meus pais, Salustiano José de Oliveira e Liduina Alves de Oliveira, a quem devo o empenho para que eu pudesse chegar até aqui. Amo vocês!!

Por fim, a minha amada família; minha esposa Eliane e meus dois filhos Benjamim e Laura, refúgios e aconchegos que me fizeram levantar a cabeça e seguir. O Amor de vocês é um capítulo a parte desta tese.

*A escravidão, como sabemos, não terminava nas
porteiros de nenhuma fazenda em particular, mas
fazia parte da lei geral da propriedade e, em
termos amplos, da ordem socialmente aceita.*

(João José Reis e Eduardo Silva, 1989)

Resumo

Esta tese tem como objetivo analisar o processo de reconhecimento de uma identidade étnica quilombola na Comunidade de Remanescentes Quilombolas de Cocalim, no norte do estado do Tocantins. Deseja-se compreender o processo de incorporação de uma identidade e as respostas dos moradores frente ao projeto étnico institucional, mobilizadas a partir de uma organização social específica, cuja origem remete a um campesinato negro. A hipótese consiste em relacionar a forma como o grupo interpretou o quilombo histórico com sua organização social, marcada pela mobilização e pelo deslocamento, enquanto categorias sociais que fundamentam uma coletividade. Isto é, pretende-se investigar como as respostas, tanto dos agentes quanto do grupo, podem revelar uma memória fundamentada na trajetória de um grupo social histórica e politicamente marginalizado. Nesse sentido, a identidade será vista como parte de um sentimento de pertencimento, cuja lógica encontra no território um lugar que dá sentido à vida, um espaço onde é construída uma visão de mundo, manifestada nas respostas do grupo. A ideia é pensar o processo de incorporação da identidade quilombola, vinculada à luta por direitos, bem como pela tentativa de reafirmação de um sentimento de coesão, manifesto num conjunto de ações reveladoras de uma organização social coletiva.

Palavras-chave: quilombo; comunidade; etnicidade; identidade; coletividade; autonomia.

Abstract

This thesis aims to analyze the process of recognition of a quilombola ethnic identity in the Quilombola Remaining Community of Cocalim, in the northern state of Tocantins. We want to understand the process of incorporating an identity and the residents' responses to the ethnic institutional project, mobilized from a specific social organization whose origin refers to a black peasantry. The hypothesis is to relate the way the group interpreted the historical quilombo with its social organization, marked by mobilization and displacement, as social categories that ground a collectivity. That is, we intend to investigate how the responses of both agents and group can reveal a memory based on the trajectory of a historically and politically marginalized social group. In this sense, identity will be seen as part of a sense of belonging, whose logic finds in the territory a place that gives meaning to life, a space where a world view is built, manifested in the group's responses. The idea is to think about the process of incorporating the quilombola identity, linked to the struggle for rights, as well as for the attempt to reaffirm a sense of cohesion, manifested in a set of actions that reveal a collective social organization.

Keywords: quilombo; community; ethnicity; identity; collectivity; autonomy.

Lista de imagens

Imagem 1 – Localização da comunidade de Cocalim	16
Imagem 2 – Comunidades quilombolas no estado do Tocantins (2014).....	18
Imagem 3 – Mapa das cidades e Vilas que surgiram da exploração do ouro.....	109
Imagem 4 - Ruínas da Igreja Nossa senhora do Rosário dos Pretos	111
Imagem 5 – Rota da viagem de Pohl por Goiás no sec. XIX.....	112
Imagem 6 – Pai de dona Maria das Graças no cortejo de S. Domingos de Gusmão.....	127
Imagem 7 – Croqui da área ocupada originalmente pela comunidade	129
Imagem 8 – Dona Maria do Roque e sua irmã dona Chica.....	131
Imagem 9 – Morro do Santo Cruzeiro	139
Imagem 10 – Dona Maria Mendes no altar da capela ao pé do Morro santo.....	143
Imagem 11 – Reza do terço.....	146
Imagem 12 – Palmeira babaçu.....	152
Imagem 13 – Ponto de chegada à comunidade.....	153
Imagem 14 – Igreja Católica.....	154
Imagem 15 – Igreja de Cristo.....	155
Imagem 16 – Igreja Assembleia de Deus	155
Imagem 17 – Transporte alternativo (van).....	156
Imagem 18 – Rodoviária do município de Santa Fé do Araguaia.....	157
Imagem 19 – Um dos bares na comunidade.....	158
Imagem 20 – Casa em construção coberta com a palha do babaçu.....	162
Imagem 21 - Criatório de porcos (chiqueiro)	163
Imagem 22 – Criação de galinha.....	163
Imagem 23 – Pasto com criação de gado.....	166
Imagem 24 – Cultivo da seringueira.....	168
Imagem 25 – Mapa da atual ocupação dentro do lote 79.....	171
Imagem 26 – Monumento na cidade de Santa Fé do Araguaia.....	173

Imagem 27 – Areas programas Araguaia-Tocantins.....	184
Imagem 28 – Bacias dos rios Araguaia-Tocantins.....	185
Imagem 29 – Seu Zé Preto e sua esposa dona Chica.....	188
Imagem 30 – Seu Zé Preto, esposa, filho, neta e bisnetas.....	190
Imagem 31 – Tiãozinho do Acordeom.....	194
Imagem 32 – Cartaz de evento em Cocalim	196
Imagem 33 – Comemoração ao dia de São Sebastião/ terreiro de umbanda.....	205
Imagem 34 – Antiga casa de morada e nova residência construída com recursos da Caixa Econômica Federal	207
Imagem 35 – Estrutura abandonada e ao fundo residência de morador.....	207
Imagem 36 – Rede de ampliação das subestações Tucuruí, Itacaiúnas e Colinas.....	208
Imagem 37 – Foto de dona Doralice.....	209
Imagem 38 – Cartaz de boas vindas com foto de dona Doralice.....	211
Imagem 39 – Centro Cultural da comunidade e sede da associação.....	215
Imagem 40 – Decorando Salão da associação para evento.....	225
Imagem 41 – Cachos de coco babaçu e tucum.....	225
Imagem 42 – Pisando arroz no pilão.....	230
Imagem 43 – Recolhendo arroz no quibano.....	230
Imagem 44 – Processo de separação do arroz da palhoça.....	231
Imagem 45 – Plantação de arroz.....	232
Imagem 46 – Dança do lindô (adulto)	233
Imagem 47 – Dança do lindô (infantil)	234
Imagem 48 – Desfile da beleza negra.....	235
Imagem 49 – Desfile da beleza negra.....	236
Imagem 50 – Peão e seu cavalo.....	238
Imagem 51 – Cavalgada	240
Imagem 52 – Festejo de S. Domingos de Gusmão (barraca dos jovens).....	241
Imagem 53 – Foto de dona Lúcia no terreiro.....	242

Siglas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ACQC – Associação da Comunidade Quilombola de Cocalinho
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CASEGO – Companhia de Armazéns do Estado de Goiás
CAESGO – Companhia Agrícola do Estado de Goiás
CNPq - O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
DEM – Democratas
EUA – Estados Unidos da América
FNB – Frente Negra Brasileira
FUNASA – Fundação Nacional da Saúde
FCP – Fundação Cultural Palmares
GANG – Colônia Agrícola de Goiás
GETAT – Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins
INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDAGO – Instituto de Desenvolvimento do Estado de Goiás
MATOPIBA – Acrônimo criado com as iniciais dos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia
MNU – Movimento Negro Unificado
MUCDR – Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
MNUCDR – Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
MST – Movimento Sem Terra
PFL – Partido da Frente Liberal
PT – Partido dos Trabalhadores
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PRODIAT – Programa de Desenvolvimento Integrado do Araguaia-Tocantins
PIN – Programa de Integração Nacional
PGC – Programa Grande Carajás
SUCAM – Superintendência de Campanhas de Saúde Pública
SPEVEA – Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia
TEN – Teatro Experimental do Negro
UDR – União Democrática Ruralista
UNESCO – Organizações das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Ciência

Sumário

Introdução	15
Capítulo I - Para além do quilombo: questões conceituais e metodológica	29
Ordem escravocrata e resistência “negra”	33
Cor e “raça” na nação: a África e o pequeno “reino de Obá”	45
A democracia racial, a mestiçagem e o racismo	53
O associativismo negro: da denúncia ao racismo à consciência de classe	59
A “cultura negra” e a (re)africanização da resistência	70
O quilombo como paradigma e o processo de ressignificação	81
Capítulo II - Na travessia do sertão: campesinato negro, migração e luta pela terra na formação de Cocalim	97
Campesinato negro no sertão e os quilombos contemporâneos	101
Campesinato negro e a ocupação do norte tocantinense	107
Ocupação espontânea e ocupação oficial: migração e a grande fazenda no norte tocantinense	116
Migração e a formação de Cocalim: uma trajetória de luta	122
O messianismo em Cocalim: o morro, a terra e a memória	134
Capítulo III - O conflito agrário em Cocalim: a terra, a família, o grileiro e a consciência coletiva	150
Ambiente e sociabilidade	151
O arrancho, a mata e a cerca: uma identidade articulada	174
As origens do conflito agrário	182
O grileiro e o fortalecimento da coletividade	188
Capítulo IV - O (re)conhecimento de uma identidade remanescente quilombola: autoatribuição e fronteira étnica	199
“Pegos a laço”: o “quilombo” e o projeto étnico	201
Negritude, etnicidade, cultura e tradição: identificação e integração	222
Considerações Finais	244
Referências	250

Introdução

A comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalim foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP)¹ em 2006 e está situada no município de Santa Fé do Araguaia², mais precisamente, na parte oeste da microrregião de Araguaína, estado do Tocantins, e a aproximadamente 450 km da capital, Palmas. Em 2015, a comunidade teve o laudo antropológico aprovado e, atualmente, aguarda os trâmites processuais relacionados à desapropriação da área destinada à criação do território quilombola.

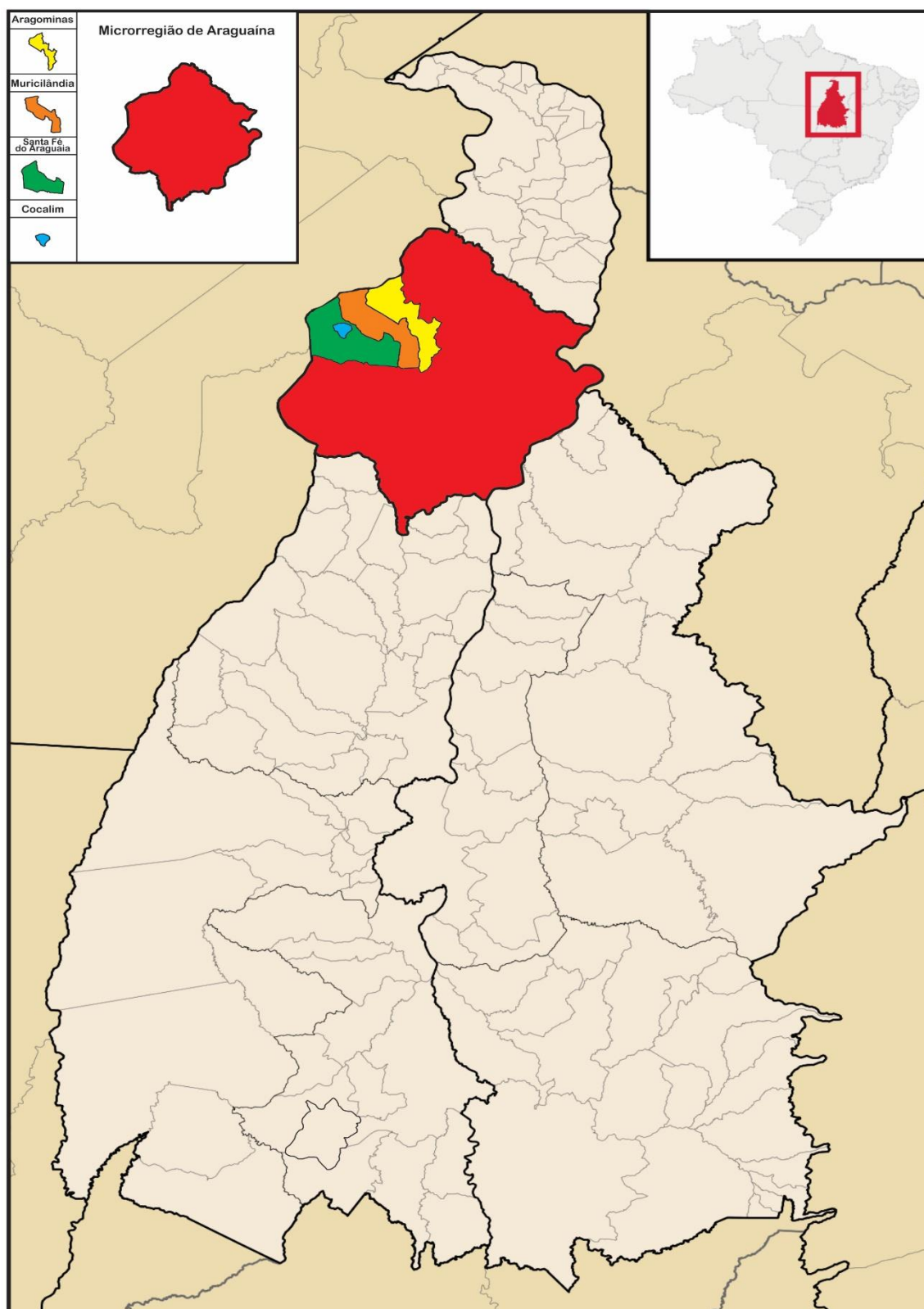
A comunidade conta com, aproximadamente, seiscentos habitantes e com cerca de duzentas famílias que fazem parte da Associação da Comunidade Quilombola de Cocalinho (ACQC). O termo “Cocalinho” é oriundo da palmeira babaçu, árvore abundante na região entre os estados do Maranhão, Piauí e Tocantins (área nacionalmente conhecida como “Floresta dos Cocais”). Essa palmeira teve grande importância na cultura econômica e na dieta alimentar da comunidade; em um passado recente, contribuiu de forma significativa para a manutenção e para a continuidade do grupo numa área pouco povoada e caracterizada pela densa mata (formada pelos biomas do cerrado e da floresta amazônica, além da Floresta dos Cocais).

O termo “Cocalinho” é mais usado pelos agentes públicos, em textos e reportagens da imprensa local, já no âmbito cotidiano a expressão comum é “Cocalim”. Na minha pesquisa, procurei preservar o termo “Cocalim” por acreditar que ele representa de forma mais significativa as experiências e subjetividades de um ambiente social caracterizado pela informalidade. Ademais, entendo que o termo “Cocalinho” caracteriza não só uma sonoridade que pressupõe uma adscrição, mas, sobretudo, que está vinculado à forma como o grupo se utiliza da linguagem institucional para barganhar espaço político. Nesse sentido, entendi que era preciso fazer uso daquilo que era mais comum e que representava melhor o cotidiano do grupo, uma designação autoatribuída.

¹ Atualmente, no estado do Tocantins há 45 comunidades de remanescentes quilombolas, das quais 38 são certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Fonte: www.palmares.org.br/

² Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município de Santa Fé do Araguaia foi emancipado em 1991 do município de Araguaína. A população, no censo de 2010, era de 6.599 habitantes, com uma densidade demográfica de 3,93 hab/km². In: <https://cidades.ibge.gov.br>. Consulta realizada em 12 de dezembro de 2017.

IMAGEM 1 - Localização da comunidade de Cocalim



Mapa adaptado pelo autor

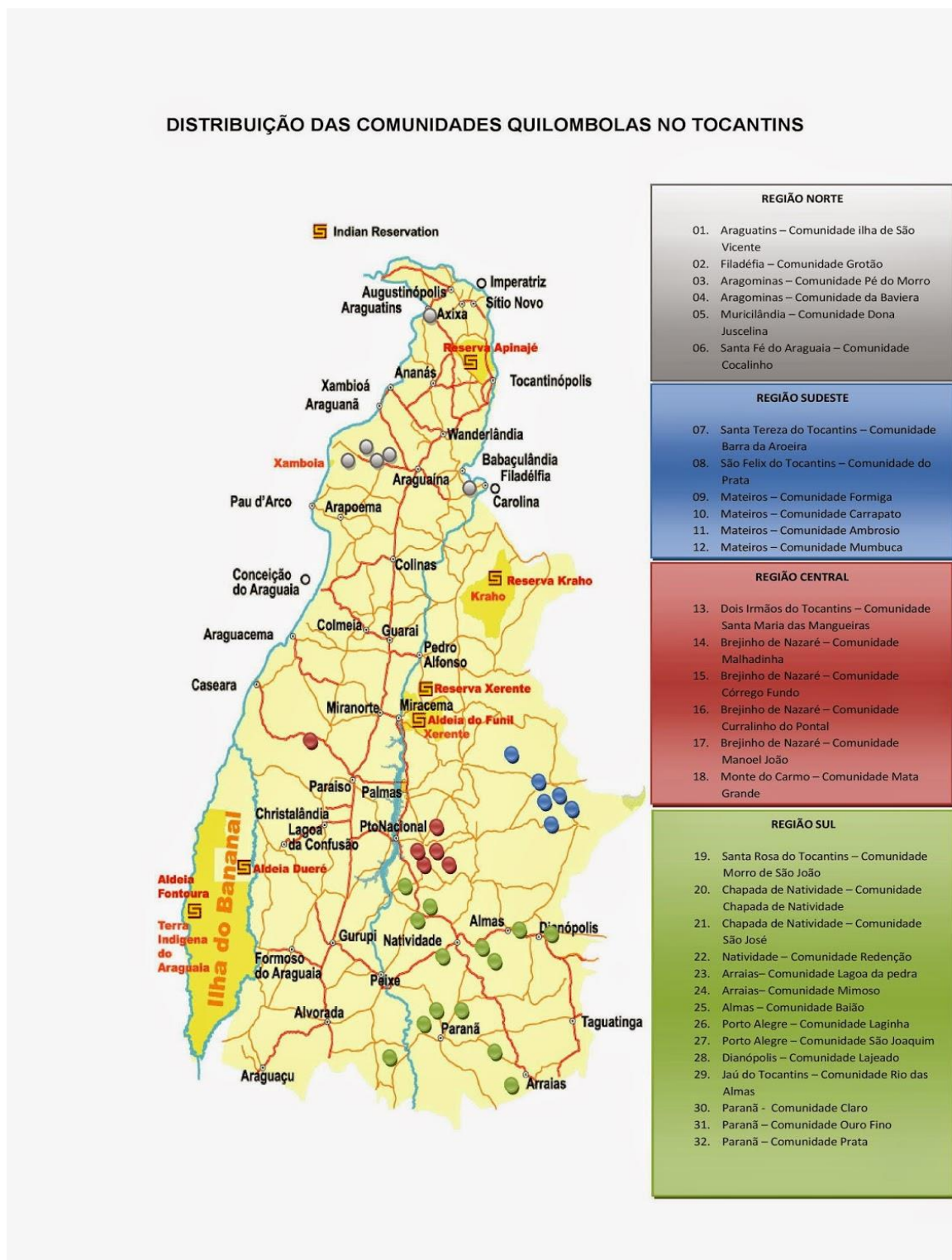
Acredito que os termos “Cocalim” e “Cocalinho”, usados pela comunidade para se autodefinir a depender da situação, mostra, ao mesmo tempo, o que é ignorado e reconhecido pelo grupo, bem como o que é legitimado e o que é desconsiderado, conforme ressalta Pierre Bourdieu (1989), ao fazer referência à maneira como opera a dominação simbólica, representada por uma dissimulação como critério que caracteriza a relação de força entre dominante e dominado. Tal critério fica mais evidente na expressão “pego a laço”, utilizada por alguns moradores para fazer referência ao momento em que começaram sua participação no projeto de identificação étnica quilombola na comunidade.

Com relação à formação da comunidade, os primeiros moradores chegaram na região por volta do final da década de 1950 e início dos anos 1960, oriundos do estado do Maranhão. Vinham em busca do “Morro do Santo Cruzeiro”, pois acreditavam que na região havia um morro sagrado, local em que a terra era farta, e a liberdade, assegurada. A história da romaria na região começou com a beata Antonia Barros de Souza (ou somente Antonia Tapuia, como é lembrada pelos moradores). A beata afirmava que tivera uma visão, na qual recebia instruções de Padre Cícero Romão Batista para ir até um morro, localizado entre o Rio Lontra (hoje atual cidade de Araguaína) e o rio Araguaia, fronteira entre o estado do Tocantins e o sudeste do estado do Pará. Segundo as instruções do “Santo Padre”, nesse local a beata poderia viver com sua família em meio à fartura da terra. Padre Cícero ainda disse que em cima do morro haveria um cruzeiro, deixado por ele mesmo anos antes, quando passou pela região com a missão de conhecer o “Morro Santo”. O lugar, portanto, era visto como um território sagrado, onde a beata Antonia Tapuia e sua família podiam, em meio à fartura, viver longe da pobreza e da fome.

Além da comunidade quilombola de Cocalim existem ainda outras três comunidades de remanescentes quilombolas na região. São elas: Baviera, Pé do Morro, Dona Juscelina. A primeira foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2006, e as duas últimas, somente em 2010. As comunidades de remanescentes quilombolas de Pé do Morro e Baviera estão localizadas no mesmo município de Aragominas, enquanto que a comunidade Dona Juscelina está situada na cidade de Muricilândia. As quatro comunidades estão situadas em um raio de aproximadamente trinta quilômetros de distância umas das outras, e suas histórias de origem são marcadas pela romaria, e pelo deslocamento, no qual prevalece a buscar por um “pedaço de chão”. Suas trajetórias se inter cruzam, ainda, por meio de um vínculo familiar, principal

elemento responsável pelo movimento migratório para a região durante os anos 1960 até os anos 1990.

IMAGEM 2 – Comunidades quilombolas no estado do Tocantins (2014)³



<http://icsbio-to.blogspot.com/2015/02/comunidades-quilombolas-do-tocantins.html>

³ Não há um mapa atualizado das comunidades quilombolas no Tocantins, o que existe é uma estática por município.

É exemplo desse vínculo familiar é a história das irmãs Dona Doralice (pertencente à comunidade de Cocalim) e Dona Juscelina (cujo nome é o mesmo de sua comunidade). As duas chegaram à região por volta da década de 1950 e são tidas como as matriarcas de suas comunidades, por seu fenótipo e por relatarem histórias de parentes próximos que foram submetidos ao trabalho escravo. A escolha das duas irmãs como referência e símbolo do “quilombo” se deu devido ao papel dos agentes públicos responsáveis pelo trabalho de (re)conhecimento das comunidades, conforme relato de Dona Doralice. Vale ressaltar que, no caso de Cocalim a certificação ocorreu mais cedo, devido a fatores que envolveram lideranças políticas regionais e locais que perceberam nas políticas desenvolvidas para as comunidades quilombolas uma oportunidade de ampliar seu capital político, o que influenciou o trabalho de reconhecimento por parte da FCP nas comunidades Dona Juscelina e Pé do Morro algum tempo depois.

De início, meu objetivo era compreender o processo de formação e a instituição do “quilombo” nas quatro comunidades, algo que seria feito por meio de um estudo etnográfico e direcionado para a compreensão da história e da memória dos moradores mais antigos, pois acreditava que assim poderia resgatar uma narrativa e uma memória da tradição e da “cultura quilombola”. Todavia, depois de algumas visitas às comunidades, percebi a dificuldade e a dimensão da proposta. Então, decidi concentrar meus estudos na comunidade de Cocalim, que, apesar de ser a primeira comunidade a ser certificada, não foi a primeira a ser formada, pois os romeiros chegaram antes na região em que está situado o Morro Santo, onde hoje é a comunidade do Pé do Morro, localizado a cerca de trinta quilômetros de Cocalim.

Mais tarde, descobri que, além de incorrer no erro de pensar a cultura como algo fixo e coeso e a tradição a partir de uma oposição com os valores da sociedade abrangente, eu estava amarrado a uma noção antropológica presa ao “jogo discursivo” do qual nos alerta Eduardo Viveiros de Castro (2002), em *Nativo relativo*, quando faz referência à incompatibilidade entre o discurso do antropólogo e o do nativo. Em outras palavras, eu entendia que meu papel era o de pensar a realidade da comunidade de Cocalim, compreender o *saber local*, algo que seria pensado a partir da compreensão de que o “antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua” CASTRO, 2002, p. 114).

Nesse sentido, a escolha de Cocalim se deve primeiro ao fato de ter uma proximidade com a comunidade, devido ao fato de lá ter ido algumas vezes, bem como ao fato de entender que suas características geográficas e sociais, em comparação com as

outras comunidades, poderia melhor facilitar a compreensão da relação com o quilombo histórico. Ou seja, minha proposta partia do princípio de que, por estar situada em uma vila rural mais afastada e por ter uma origem familiar em sua formação, ali haveria alguns elementos indicadores da existência de um “quilombo”, como o isolamento, por exemplo. No entanto, depois de me familiarizar com a bibliografia sobre a temática e com o trabalho de campo, tal hipótese foi descartada como ponto de partida.

Esses pressupostos surgiram depois que recebi um convite, ainda no ano de 2012, para desenvolver uma pesquisa com as comunidades quilombolas acima relacionadas. A pesquisa seria realizada em duas vertentes: a primeira, direcionada para a área da biologia e da genética, seria desenvolvida por uma colega e corresponderia a um estudo de mapeamento genético e do fenótipo das comunidades em questão⁴; a segunda, sob minha responsabilidade, seria direcionada à compreensão histórica e cultural das comunidades.

Devido ao fato de minha colega ter iniciado seu curso de Doutorado no começo de 2013, os resultados do seu trabalho de campo vieram à tona antes que eu começasse a cursar o Doutorado. Tal fato acabou por influenciar a proposta que eu pretendia desenvolver, uma vez que, segundo prognósticos da minha colega, Cocalim era a comunidade mais isolada do ponto de vista da sua formação e da sua origem, além de ter a grande maioria dos moradores pertencentes a uma só família.

O fato de duas das outras comunidades estarem situadas em áreas urbanas, como é o caso da comunidade de Pé do Morro e da comunidade Dona Juscelina (que estão localizadas nas cidades de Aragominas e Muricilândia, respectivamente), contribuiu para que escolhesse desenvolver minha pesquisa em Cocalim. No caso da comunidade Baviera, localizada na zona rural do município de Aragominas, o empecilho vinha do fato de fazer parte de uma área destinada à formação de assentamento, o que dificultaria o desenvolvimento da pesquisa. Isto é, o número de assentados de outras cidades era muito significativo, além de serem recém-chegados à região e não se identificarem com a história do grupo que ali vivia. Tudo isso criaria barreiras na realização da pesquisa, tanto de minha parte quanto da parte de minha colega. Além do mais, em comparação com as outras comunidades, na época, Cocalim já estava com o processo de reconhecimento mais adiantado, inclusive com o laudo antropológico em andamento.

Em resumo, minha visão sobre o que seria o quilombo estava ancorada numa interpretação colonial, cuja base era as políticas repressivas desenvolvidas ainda no século XVIII, quando o quilombo tornou-se um problema para as autoridades coloniais,

⁴ Sobre essa pesquisa, ver PAIVA (2017).

devido às constantes fugas de escravos. A partir disso, surge uma noção de quilombo em que cinco elementos são destacados de modo a abranger o universo daqueles que resistiam, por meio da fuga, ao sistema escravista vigente. São eles: a fuga, o número mínimo de fugitivos, o isolamento, a habitação e a autonomia produtiva. O fundamento para isso foi a definição dada pelo Conselho Ultramarino em 1741, em que tais elementos combinados integravam e delineavam as definições sobre quilombo e que até hoje ainda caracterizam as conceituações sobre o que é ser quilombola. Veja-se, por exemplo, a força que o termo *remanescente* adquiriu no processo de elaboração do artigo 68º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, à medida que foi cunhado como pressuposição que tende ao “congelamento” daqueles que resistiram ao sistema escravista e não ao reconhecimento das realidades de quem ainda vive em comunidades rurais negras contemporâneas, tendo que sobreviver à margem da sociedade.

Sobre a força dessa perspectiva, cabe relatar uma experiência que tive no decorrer do trabalho de campo. Na oportunidade, fui ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) sede de Araguaína à procura de materiais para o desenvolvimento da pesquisa. Na ocasião, fui recebido por um funcionário da instituição que foi logo descaracterizando a comunidade, afirmando que conheceu o grupo quando ainda eram “*negros do pé rachado*”. O funcionário fez questão de enfatizar que o grupo adquiriu um pedaço de terra no passado, mas logo em seguida venderam e agora reivindicam o território. A ênfase no estigma e na desqualificação demonstra a força do paradigma colonial enquanto modelo que permeia o imaginário de boa parte dos agentes públicos responsáveis pelo processo de reconhecimento étnico das comunidades remanescentes de quilombo.

No momento em que iniciei a pesquisa, antes mesmo de ingressar no curso de Doutorado, ainda em 2012, tinha o entendimento de que o quilombo histórico era a tradução real de uma comunidade remanescente quilombola. Porém, aos poucos, com o aprofundamento das leituras e depois de mergulhar no universo cotidiano da comunidade, compreendendo-a a partir de suas experiências diárias, percebi que estava reproduzindo o oposto do que desejava, desconsiderando as atitudes e respostas do grupo frente aos processos de mudança. Ou seja, não via os agentes, mas a cultura, como algo fixo e estruturante da realidade do grupo. A partir daí pude perceber a existência de uma coletividade enquanto sentimento de identificação, fundamentado por uma forma de autoafirmação sempre ressignificada, cujo sentimento de coesão se consolida por uma

identidade étnica que se coloca como paradigma à medida que se torna “sinônimo de organização, de luta, de espaço conquistado, organizado e mantido através da luta de gerações” (LEITE, 1999, p. 134).

Assim, entendi que nos momentos de conflitos entre a comunidade e os agentes externos, como foi o período de instituição da identidade étnica quilombola na comunidade, mediado por agentes do poder público, tal sentimento é aflorado. No caso, o principal elemento de identificação diz respeito a um modo de vida coletivo, espaço construído sob o predomínio de uma dimensão relacional em que prevalece um direito que tem a ver com uma determinada organização social. Algo que não é materializado em uma mera representação objetiva, enquanto caracterização de um grupo e de seus agentes, e, sim na reprodução de um comportamento enunciado sempre que contextos de mudanças aparecem. A *mudança* aqui é a chave tanto para pensar a posição dos agentes no que tange ao processo de identificação e diferenciação, pois “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (SHALINS, 1990, p. 174).

No tocante, especificamente, ao quilombo como consolidação da luta e mobilização do movimento negro, vale ressaltar que tal empreendimento foi fomentado por um conjunto de acontecimentos sociais e políticos, que tiveram seu ponto de partida no final dos anos 1970, com a rearticulação do movimento negro contemporâneo. A partir disso, a “causa negra” e, com ela, o conceito de “quilombo” como modelo histórico, interpretado como ameaça à sociedade, perdeu espaço enquanto símbolo político representativo da luta por liberdade. O ápice desse processo deu-se com a Constituição de 1988 e o artigo 68º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, que garantiu aos remanescentes quilombolas o direito do acesso a terra. Fruto do engajamento do movimento negro, o artigo possibilita deslocar o velho paradigma colonial — base de um entendimento conceitual sobre o que era o quilombo — quando suscita novas formas de classificação dos grupos que vão além da abordagem histórica, à medida que considera o reconhecimento dos grupos tradicionais tendo como ponto de partida suas realidades e experiências históricas.

Tal situação foi interpretada como uma descoberta por direitos que serviu como instrumento organizador de uma *fronteira*, pois teve como base uma necessária busca por algo comum entre os grupos sociais, marcados pela marginalização. No caso, a fronteira aqui recria novas perspectivas de organização política e ainda recoloca a memória como elemento primordial, visto que por meio dela o passado é desvelado como realidade

circunstancial. Consoante a esse contexto, a identidade pressupõe uma articulação com a tradição e com as formas de relacionamento social, assim,

a análise deve recair sobre mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma de organização que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo, além de relações entre aqueles que fazem parte e entre estes e aqueles que não fazem. (ARRUTI, 1997, p.26)

A questão trouxe à tona grupos anteriormente excluídos, ou incluídos de forma marginal, e, com eles, um conjunto significativo de elementos associativos que caracterizam a identificação e mostram trajetórias e compartilhamentos. Tais trajetórias expressam a luta cotidiana pela sobrevivência e pela permanência e preservação de um *ethos* enquanto sentimento de coesão, cujo conteúdo simbólico se manifesta como categoria política e histórica. Nesse caso, diferentes tipos de identificação — as experiências e as subjetividades da realidade social e cultural das chamadas comunidades negras rurais — passam a ser reconhecidos como elementos-chave da história do negro no Brasil.

É com esse olhar mobilizador que este trabalho será pautado, pois compreende-se que, para além de marcar, o “quilombo”, enquanto paradigma étnico (ARRUTI, 2006), pode revelar realidades e subjetividades de quem sempre teve que viver sob a égide da invisibilidade histórica. Além do mais, partindo de tal metodologia, acredito que seja possível evidenciar as incongruências de uma narrativa história construída sob a tutela do poder político baseados no estigma da “cor/raça” à medida que faz emergir sujeitos políticos que têm na cultura do sofrimento um instrumento mediador, um consolo, pois

Elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer. Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substancialmente democrática do que a raça jamais permitiria existir. (GILROY, 2012, p. 13)

Nesse aspecto, cabe realçar importância da participação de grupos, intelectuais e acadêmicos como, por exemplo, o papel da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

que em reunião realizada em outubro de 1994⁵ definiu uma conceituação que acabou se consolidando em relação às comunidades remanescentes quilombolas. Na oportunidade, foi ressaltado o caráter ressemantizador da categoria quilombo contemporâneo, conceito símbolo atrelado ao termo remanescente, algo “utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (OLIVEIRA, 1997, p. 82).

Seguindo essa mesma perspectiva, entendemos que a comunidade de Cocalim pode ser interpretada a partir daquilo que James Scott (2011, p. 222) chama de “evasão silenciosa”, uma forma de “resistência” guiada por atitudes que visam mais a autoajuda e o afastamento do que a confrontação pura e simples. Nela, diz Scott,

a resistência cotidiana se distingue mais evidentemente de outras formas de resistência e em sua implícita negação de objetivos públicos e simbólicos. Enquanto a política institucionalizada é forma, ostensiva, preocupada com a mudança sistemática e de *jure*, a resistência cotidiana é informal, muitas vezes dissimulada, e em grande medida preocupada com ganhos de *facto* imediatos. (SCOTT, 2011, p. 223)

Nesse caso, a memória social ganha importância, pois passa a ser interpretada como um lugar capaz de revelar um código cultural, uma conduta em que o próprio “corpo” torna-se expressão de conteúdo social, um “documento” dos processos de deslocamentos que fazem dele mesmo uma memória. “Não somente o corpo com aparência — cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto — pelos quais negros e negras são identificados e discriminados” (RATTS, 2007, p. 68). Nestas circunstâncias, a luta pela terra, o sofrimento de ter que enfrentar situações difíceis caracterizadas por constantes deslocamentos, serão interpretadas como sementes de rememoração (ALBAWCHS, 1990, p. 28), adaptadas no confronto com a realidade do tempo presente.

Reconhecer tal situação é entender que, na realidade cotidiana da comunidade de Cocalim, prevalece a “fala” em detrimento do discurso institucional, pois ali predomina um ambiente social em que a oralidade tornar-se instrumento fundamental para compreender aquilo que Thompson (2002, p.258) denominou de “vivido contraditório”. Nesse sentido, parte-se da noção de que existe um universo cultural, simbólico e político

⁵ Encontro realizado em 17/18 de outubro de 1994 - ABNRio de Janeiro Participantes: Ilka Boaventura Leite (UFSC), Neusa Gusmão (UNESP), Lúcia Andrade (CPI-SP), Dimas Salustiano da Silva (Advogado SMDDH-MA e Professor da UFMA), João Batista Borges Pereira (USP)- membro do Grupo de Trabalho da ABAque circunstancialmente não pode se fazer presente - , Eliane Cantarino O'Dwyer (tesoureira da ABA), João Pacheco de Oliveira (Presidente ABA) (OLIVEIRA, 1997, p. 81).

que precisa ser considerado como ponto de partida. Um “lugar” em que a fala, como diria Vansina (2010), deve ser (re)conhecida como instrumento de preservação de uma organização social que faz da “oralidade uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 2010, p. 139). Nesse caso, pretendo considerar o “lugar de fala”, a realidade social dos moradores da comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalim e, assim, identificar como os agentes em suas diferentes maneiras de olhar, interpretam e constroem suas realidades de modo a deixar em evidência um conjunto de experiências compartilhadas, como senso prático (ORTNER, 2006).

De certo modo, como afirma o antropólogo Joel Candau (2014), em obra intitulada *Memória e identidade*, a vivência compartilhada e legitimada pela sociedade envolvente — no caso aqui considerado, uma identidade étnica reconhecida pelo Estado — se faz sentir à medida que passa a ser expressão de um conjunto de bens simbólicos e culturais aceitos como legítimos. Segundo o argumento de Joel Candau, isso gera uma necessária busca por parte de grupos étnicos específicos, no sentido de identificar e reconhecer, resquícios de um conjunto de bens simbólicos, elemento capaz de registrar e expressar uma memória que remete, conseqüentemente, a uma identidade. Em outros termos, existe para este autor uma relação entre memória e identidade, pois a primeira é essencial na construção da segunda, uma vez que a incorporação de certos aspectos é resultante de um movimento em que o passado não é agregado de modo aleatório, mas, sobretudo, a partir da maneira como os indivíduos se compreendem. Dito de outro modo, a identidade e a memória não são categorias preexistentes, mas se constituem como elementos inter-relacionados quando se observam os encontros e desencontros da vida cotidiana em um dado grupo étnico e/ou sociedade (CANDAU, 2014).

Tendo em vista essa perspectiva, procurei trabalhar de modo a deixar em evidência o cotidiano da comunidade de Cocalim, bem como sua sociabilidade. Nesse sentido, procurei aplicar entrevistas não estruturadas, pois compreendo que tal método torna possível envolver mais os indivíduos estudados de modo que sejam narradas suas histórias de vida sem o constrangimento que a gravação, de certo modo, revela. Além disso, a pesquisa teve como ponto de apoio uma análise do grupo a partir de uma observação participante, algo realizado por meio de diversas visitas *in loco*. Essas visitas foram feitas por etapas, pois acredito que isso permite aproximar a literatura sobre o tema da realidade cotidiana vivenciada por mim junto ao grupo, uma vez que é estabelecido um diálogo renovado por meio de questionamentos sempre substituídos, conforme demanda o campo.

Assim, no primeiro capítulo, faço uma discussão sobre o conceito de “quilombo” tanto no período colonial como no imperial, bem como em se tratando de uma categoria política autoatribuída, capaz de ressignificar não só o conceito de “resistência negra”, mas, sobretudo, os métodos e perspectivas de análises relacionadas às populações afro-brasileiras no contexto atual. Para tanto, tento mostrar como era organizada a sociabilidade colonial e de que modo as diferentes formas de resistência estavam associadas à própria hierarquia oriunda daquilo que, comumente, era denominado de “teoria do branqueamento”, algo que se consolida como narrativa política e social mais veementemente a partir da segunda metade do século XIX, em sintonia com as ideias liberais e abolicionistas. As diferentes formas de resistência eram construídas em sintonia com o sistema escravista, no qual se gestou um espaço de atuação que ia desde fugas (não só para o quilombo) e da insubordinação, da preguiça, à aceitação tácita de uma sociabilidade onde a “cor/raça” era menos que uma variante fenotípica e mais um mecanismo de identificação/integração.

A ideia central desse capítulo é mostrar como o processo de racialização tornou-se um elemento estrutural que tende a marcar e delimitar a conceituação sobre o quilombo de modo a contaminar narrativas e argumentos, cujo repertório, em boa parte, é carregado de uma pretensa política de ampliação da liberdade quando, na verdade, tendiam mais para a repressão, como as que se deram no período imperial. Não obstante, penso que o conceito de “quilombo” está atrelado a um repertório em que o estigma da “cor/raça” perpassa a definição do que é ser negro em uma sociedade onde incorrem resquícios de uma mentalidade escravista. Daí o longo período em questão, cujos diferentes momentos evidenciam como a sociedade interpretou as formas de organização e mobilização da população afro-brasileira, até o surgimento do artigo 68º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, momento em que foi garantido em lei o acesso a terra por parte das comunidades remanescentes de quilombolas.

No segundo capítulo, tentarei mostrar o processo de formação do grupo, caracterizado por aquilo que podemos denominar de “etnogênese da comunidade”, enquanto conteúdo inscrito numa realidade itinerante, atrelada ao universo de um campesinato negro. Para melhor ilustrar a história da comunidade e o conseqüente processo de luta pela terra, será abordada a ocupação oficial da região norte do estado do Tocantins por meio das políticas públicas implementadas a partir da década de 1930, via

projetos governamentais, cujo objetivo era ocupar a vasta região do planalto central e as terras da Amazônia Legal.

Nessa parte será analisado o movimento de ocupação espontâneo da região, que, segundo Velho (2013), se deu antes das políticas públicas de ocupação dos chamados “espaços vazios”, pois ocorreu devido a iniciativas de homens e mulheres, cujas origens remontam a um campesinato negro, que foram obrigados a se deslocarem constantemente à procura de autonomia e de um lugar para criar os filhos. No caso, as terras do antigo norte goiano (atual estado do Tocantins) eram vistas como uma espécie de “Eldorado”.

A partir da década de 1930, e até meados dos anos 1970, a região do chamado Planalto Central passou a ser objeto de implementação de políticas de ocupação oficial, cuja referência maior foi o projeto batizado de “Marcha para o Oeste”, que consistia em um movimento político oficial de ocupação do Planalto Central, com o objetivo de atingir a região amazônica. Com relação, especificamente, à região do extremo-norte goiano, considerada nos anos 1970 a porta de entrada para a Amazônia Legal, o processo de “ocupação econômica” (IANNI, 1979a; 1979b) foi acirrado com a ditadura militar, em 1964, e com a conseqüente implementação de incentivos fiscais que favoreceriam a grande fazenda de gado na região.

Exposto esse cenário do processo de ocupação oficial em contraposição à realidade da população que já vivia na região, no terceiro capítulo será pautado o processo de organização da comunidade enquanto coletividade, uma vez que a partir disso cresceu o contraste do grupo com relação aos agentes externos, principalmente em relação ao fazendeiro e ao Estado militarizado. Acredito que tal situação aproximou a comunidade de outros grupos simpáticos à causa (como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que atuou de modo significativo nessa região), fortalecendo, assim, o sentimento de coletividade em relação a uma determinada organização social, o que mais tarde seria fomentado enquanto sentimento de identificação com o “quilombo” e a conscientização da necessária organização em torno dessa demanda.

Já no quarto e último capítulo, essa questão será aprofundada à medida que me debruçar na tentativa de compreender a maneira como o grupo se apropria da identidade étnica quilombola e, ao mesmo tempo, a (re)produz enquanto semântica capitalizadora de um desejo de inclusão à cidadania, traduzida na conquista do “território”. E aqui o território ganha um significado singular, pois é pensado como espaço de atuação, um símbolo que permite a mediação entre o modo de organização do grupo e o Estado. Meu ponto de partida é de que os agentes, ao transformarem a identidade étnica quilombola

num objetivo a ser alcançado, acabaram ressemantizando os processos de produção de significado, pois não aderiram de modo passivo à classificação étnica enquanto demanda institucional.

Quero deixar claro que o ponto central é compreender o processo social que fomentou um conjunto de respostas por parte da população de Cocalim, o que tende a revelar o contexto em que se deu a relação entre identificação coletiva e étnica. Nesse sentido, é preciso entender, como diria Eriksen (1997), que o conceito de “etnicidade”, apesar de partir da ideia de uma tutela e de um processo de reconhecimento institucional, também revela uma relação de identificação enquanto mecanismo de coesão e integração com relação a um dado grupo, seja para confirmar uma identidade no aspecto interno de formação e fortalecimento do grupo, seja no que diz respeito ao aspecto externo. Isto é, o objetivo é mostrar uma relativa autonomia no processo de organização da vida social em que a intenção é mais reafirmar-se como parte de uma sociedade, como pessoas que possuem direitos sociais e políticos.

A pesquisa se baseou na abordagem direta (observação participante). Os dados foram descritos e interpretados a partir do material coletado em levantamento documental, entrevistas, relatos de vida e registros fotográficos. Esse material sobreposto possibilitou estabelecer a ideia central de que a incorporação de uma identidade étnica quilombola por parte da comunidade de Cocalim se caracteriza por uma postura de resistência e mobilização frente aos momentos de transformação causados por agentes externos. Tal comportamento amplia as práticas de coletividades no sentido de preservar as manifestações de afetividade (parentesco), auxiliando e fortalecendo a conservação de uma determinada memória sobre o passado, no sentido de reforçar uma identidade em que prevalece o sentimento de pertencimento.

CAPÍTULO I – Para além do quilombo: questões conceituais e metodológicas

A questão quilombola no Brasil ganhou destaque com a Constituição Federal de 1988, mais precisamente com o Artigo 68º (ADCT), que se transformou num marco das políticas étnicas ao reconhecer o direito à terra das comunidades de remanescentes quilombolas quando afirma que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O artigo foi resultado de uma articulação do movimento negro com o Estado em torno de uma pauta positiva com relação ao tema da desigualdade social da população afro-brasileira. Como mecanismo jurídico-político, o artigo tornou-se um campo fértil para a criação de representações institucionais que tiveram no movimento negro⁶ uma espécie de núcleo semântico em torno de uma demanda étnico-cultural.

O resultado disso foi o surgimento de uma nova pauta em torno da luta e resistência da população negra, bem como sobre o conceito de “quilombo” enquanto perspectiva teórico-metodológica centrada na luta contra a escravidão. Isto é, o quilombo como modelo, baseado em formas de resistência, cuja ênfase reside apenas em uma manifestação consciente, caracterizada por um movimento amplamente disperso geograficamente, começou a ser questionado. Em outras palavras, do ponto de vista histórico, o conceito era visto como um monumento arqueológico e interpretado politicamente como uma ameaça à ordem escravocrata (ALMEIDA, 2011).

Vale lembrar que a escravidão nas Américas foi uma realidade social que estava diretamente ligada ao projeto colonial. No caso brasileiro não foi diferente. Por exemplo, segundo o historiador e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro Manolo Florentino, em obra na qual estuda a relação entre a oferta de mão de obra escrava no continente africano e a demanda existente na colônia, em particular no Rio de Janeiro do final do século XVIII e início do XIX, 40% dos quase 10 milhões de africanos que vieram para a América, nesse período, desembarcaram no Brasil. Tal demanda se deve ao fato de o tráfico constituiu-se em “uma empresa com lógica de funcionamento e estruturação próprias”, algo que implicava em um negócio lucrativo, parte integrante da

⁶ Não havia um consenso em torno dessa articulação, pois algumas lideranças entendiam que era preciso romper com qualquer poder institucional para evitar a cooptação do movimento e impedir a transformação da realidade do negro no seio da sociedade. Além do mais, essa articulação se deu mais em estados como São Paulo e Rio de Janeiro, onde o movimento Negro Unificado tinha quadros inseridos nos governos locais e federais, o que culminou com a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988 (PEREIRA, 2010).

estrutura econômica tanto do Brasil colônia quanto do Império. No caso, havia um conjunto de interesses que favoreceram o florescimento do escravismo no Brasil, cuja dinâmica e perenidade, mesmo depois da proibição do tráfico em 1831, foi fruto do envolvimento e dos interesses dos africanos, europeus e colonos na América (FLORENTINO, 2014, p. 21).

Assim, ainda no século XVI iniciou-se o trabalho compulsório dos africanos, trazidos aos milhares, de várias regiões daquele continente, para trabalhar como escravos nas Américas espanhola e portuguesa:

milhões de homens e mulheres, muitos já escravizados na própria África. Eram provenientes tanto das microssociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné e da Senegâmbia como de impérios e reinos do Daomé, Oyo, Ndongo, Ketu, Matamba e outros; ou de cidades como Uidá e Luanda, nas áreas ocidentais e centrais africanas, entre savanas e florestas. (GOMES, 2015, p. 8)

O investimento no negro africano se deu devido a diversos fatores, entre eles a existência da escravidão por guerra na África⁷, o que facilitou e intensificou o tráfico com a chegada dos portugueses naquele continente. Já no século XVII, conforme realça Manolo Florentino, foi

estabelecido um modelo de intercâmbio entre euro-americanos e africanos que predominou por toda época o tráfico para a América: constituíam-se verdadeiros enclaves litorâneos, onde, a partir de alianças políticas, comerciais e militares com as autoridades nativas, trocavam-se manufaturados europeus ou tabaco e aguardente americano por cativos. (FLORENTINO, 2014, 87)

Tal realidade evidencia que além da diversidade geográfica, existia, também, uma intensa diferença cultural, religiosa, étnica e linguística entre os africanos que aqui chegaram como escravos, pois “havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da

⁷ Segundo as análises de Lojevoy (1995) *apud* Hofbauer (2006), o fato de a escravidão se intensificar a partir do momento em que os africanos passam a estabelecer um contato com os mulçumanos e europeus se deve à maneira como a escravidão passa a ser encarada. Isto é, antes a escravidão era compreendida a partir de uma lógica em que o poder era atrelado a uma concepção cosmológica em que a linhagem determinava quem devia ser ou não escravizado. Isso se dava a partir de uma determinada visão sobre a ideia de igualdade e desigualdade, inclusão e exclusão. Entre os iorubás, por exemplo, isso era uma realidade que legitimava a existência de direitos e privilégios com relação aos que eram considerados *outsiders*. Todavia, tal maneira de compreender as relações sociais, denominada de *linhagem escrava*, era compreendida como fenômeno social marginal, entendido como cosmovisão em que se deve a uma mudança, cujo fundamento reside na maneira como os iorubanos compreendiam a legitimidade da escravidão. No caso, a influência provocada pelo contato com forças externas, primeiro os mulçumanos e em seguida os europeus, fez com que a escravidão deixasse de ser algo secundário para tornar-se a instituição central nas sociedades africanas que sofisticaram e expandiram o uso de escravos, estabelecendo um vínculo com as redes muçulmanas de exportação de escravos, bem como com o tráfico triangular (LOVEJOY, 1995 *apud* HOFBAUER, 2006, p. 197).

metalurgia e do pastoreio” (GOMES, 2015, p. 14). Em outras palavras, havia disputas e diferenças que vão além daquela corriqueiramente caracterizada pelo olhar etnocêntrico que vê no escravo apenas um “negro africano”.

Enquanto sistema econômico e social, a escravidão era o que dava sustentáculo político para a classe senhorial brasileira, tanto no período colonial quanto no Império, pois possuir escravos era sinônimo de *status* e poder, um conjunto de valores sociais que reuniam elementos de ascensão social. Ou seja, o escravismo constitui-se numa sociabilidade que agregava tanto senhores quanto escravos, em um ambiente social marcado por relações controversas, na qual escravidão e ideias liberais conviviam de maneira, aparentemente, harmônica (MATTOS, 2000). Nele, a “liberdade” das “pessoas de cor” era condicionada ao seu grau de integração e participação na sociedade, na qual o senhor, branco e escravocrata, era a expressão máxima de poder e *status*. Portanto, o grau de aproximação do escravo com seu senhor dava àquele maior autonomia para transitar com mais liberdade no interior de um sistema fechado, o qual exigia, de todos, um vínculo cada vez maior com a sociabilidade escravista.

Nesta conjuntura, os quilombos tornavam-se uma entre diversas maneiras de resistência contra a violência senhorial e constituíram-se em mais uma forma de negociação, das quais ainda podemos citar “insurreição, rebeliões, assassinatos e morosidades na execução das tarefas”. Além disso, havia “os arranjos familiares⁸, crenças religiosas e cosmologias” (GOMES, 2015, p. 8-9), modos de operar encontros e fortalecer laços por parte de homens e mulheres que vinham de diversas regiões da África, mas que tinham em comum o desenraizamento de suas terras de origem.

Foram maneiras de resistir que questionaram as práticas formas de exploração de mão de obra. O conteúdo histórico dessas experiências pode revelar hábitos e subterfúgios utilizados pelos escravos e libertos para sobreviverem no contexto da escravidão. Como reforça João José Reis (1996), a existência de uma ampla e profunda relação entre os escravos fugidos e a sociedade majoritária foi a evidência de uma atuação circunscrita às fronteiras da ordem escravocrata, algo que produzia uma relativa autonomia por parte dos cativos. Portanto, a presença de um espaço de atuação — o

⁸ Robert Slenes (1998) chama a atenção para o fato de a família escrava, algo muito comum, principalmente nas grandes propriedades, se constituir como um *locus* de resistência, bem como de fragilidade do escravo que, por meio da família, ficaria preso ao senhor. Isso se consolidava à medida que a família era estabelecida ao longo dos anos em propriedade “maduras”, o que favoreceu para a forte presença de laços de parentesco e de compadrio entre os escravos e pessoas livres que ajudavam no enfrentamento e na luta pela sobrevivência num ambiente marcado pela violência escravista, pois fortalecia a identidade e a personalidade. Todavia, a “família certamente tornava o escravo um refém de seu senhor e também de seus próprios projetos de vida”. No caso, a família escrava se constituiu como um elemento de manutenção de um modo de ser e de uma organização social e cultural (SLENES, 1998, p. 2-3).

quilombo — onde eram estabelecidas as trocas, os favores e as negociações entre cativos, pessoas livres e senhores, fortalecendo o processo de resistência ao mesmo tempo em que alimentava o próprio sistema escravista enquanto espaço de socialização.

Sendo assim, entende-se que, neste momento em que o quilombo adquire materialidade e se transforma em um problema político, a questão diz respeito ao reconhecimento de determinados grupos específicos no interior da sociedade contemporânea, obrigando-nos a fazer uma profunda revisão histórica da realidade social, cultural e política brasileira. Isto é, o quilombo como paradigma diz respeito tanto às experiências e práticas cotidianas da população afro-brasileira e africana quanto do lugar que elas ocuparam e ocupam em uma sociedade marcada por processos de racialização. Neste sentido, a partir da problematização das formas de resistência dentro da ordem escravocrata, do racismo e do mito da democracia racial, este capítulo tem como objetivo elaborar uma discussão sobre o conceito de “quilombo” visto como uma categoria política autoatribuída, capaz de ressignificar não só o conceito de “resistência negra”, mas, sobretudo, os métodos e perspectivas de análises relacionadas às populações afro-brasileiras no contexto atual.

Acredito que o caráter ressignificador do quilombo, visto como categoria analítica, possibilitará o fortalecimento de uma metodologia alicerçada na realidade cotidiana das comunidades negras rurais. Sendo assim, o quilombo será analisado considerando-se a história da população afro-brasileira e africana em conexão com a sociedade, de modo a problematizar tanto o conceito jurídico-administrativo de “quilombo” quanto as diferentes apropriações do termo nos âmbitos político, social e cultural, que tendem mais para uma classificação do que para uma integração política.

O processo de classificação/nomeação de grupos sociais marginalizados, como é o caso dos negros – e também dos indígenas, o que não é objeto desse trabalho –, sempre esteve ligado às demandas e aos interesses e instrumentos de dominação possíveis nos diferentes contextos históricos e políticos do nosso país (ARRUTTI, 2006). Nesse caso, a tentativa de nomear e definir a população afro-brasileira está relacionada a uma busca por legitimidade, seja no aspecto intra, seja no intergrupar. Portanto, algumas características intrínsecas ao grupo serão levantadas como argumentos para aproximá-lo ou afastá-lo, a depender do contexto social, político e cultural em questão.

Essa estrutura social concebida pela “sociabilidade do engenho” legitimava a “dinastia senhorial”, ao mesmo tempo em que permitia aos cativos barganharem espaços de atuação e poder. Nesse caso, os processos de resistência estavam vinculados ao

próprio sistema escravista de modo a alimentá-lo como sociabilidade dominante. Tal situação fez do quilombo uma entre diversas maneiras de luta contra o trabalho compulsório e a violência do sistema escravista, devendo ser analisado considerando-se esse ambiente político, social, econômico e cultural. Entendemos que os espaços de atuação por parte dos cativos e homens, mulheres livres e pobres, foram construídos a partir de uma relação vacilante entre o desejo de tornar-se senhor (branco) e a negação de sua condição “africana” como mecanismo que lhes permitiam a conquista de uma maior autonomia, sem rupturas bruscas.

Esse ambiente social no qual se deu a experiência de luta e resistência negra contra o sistema escravista ocorre, portanto, num cruzamento de manifestações e mobilizações que se desenrola sob uma rede de relações pessoais e de dominação envolvendo a classe senhorial escravista, cativos, pretos, pardos livres e libertos. No caso, o quilombo como metáfora de luta ao sistema escravista deve ser interpretado como parte da lógica que regia as relações entre senhor e escravo. Longe de ser um lugar isolado, configurou-se como uma área de fronteira que permitia o trânsito e a conservação de uma sociabilidade marginalizada (lugar de resistência) e ao mesmo tempo integrada economicamente à sociedade envolvente (MIKI, 2014).

Ordem escravocrata e resistência “negra”

Os primeiros momentos do Brasil colônia foram marcados por certo desencanto da parte do Império português, uma vez que o esperado retorno (metais preciosos) não foi imediato. De início, a preocupação era a de ocupar as novas terras, tarefa que ficou a cargo do primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, e dos jesuítas. Estes últimos obedeciam a imperativos políticos, atuavam como supervisores “ideológicos do projeto colonial” (HOFBAUER, 2006, p. 142) e agiam como administradores dos conflitos existentes na colônia em favor da Coroa Portuguesa.

Até 1600 havia entrado na América portuguesa cerca de 50 mil escravos e partir da segunda metade do século XVII a entrada de africanos na colônia começou a intensificar-se. Os números cresciam conforme aumentava o comércio com as colônias lusofricanas. Segundo Felipe de Alencastro (2000, p. 378), em *O trato dos viventes* — obra fundamental para quem deseja entender o processo de constituição de uma rede de comércio de escravos estabelecido no Atlântico Sul pelos portugueses —, entre 1666 e

1672 a média de africanos que chegavam à colônia variava de 8 a 10 mil escravos por ano. A grande maioria era oriunda da região, onde hoje se situa Angola, que, segundo Alencastro (2000), foi importante na consolidação de uma intensa rede econômica com a América portuguesa.

Nesse período, o tráfico de escravos ainda era regulado pela coroa por meio das Ordenações Manuelinas e das Ordenações Filipinas, elaboradas em 1521 e 1603 respectivamente (HOFBAUER, 2006, p. 142). A intensidade do tráfico de africanos foi agravada com a crise do ouro a partir do fim do século XVIII, o que fez ressurgir os engenhos de açúcar e conseqüentemente mais escravos. A quase totalidade dos escravos que desembarcava na colônia nesse período era destinada às minas e uma pequena parte, às lavouras. Durante todo o ciclo do ouro a demanda por escravos cresceu de forma vertiginosa. Porém, investir em escravos exigia elevados custos, não só com relação aos gastos com alimentação, mas, sobretudo, com a reposição de “peças”, pois a exaustiva exploração, tanto nas plantações como nas minas, não permitia que os escravos tivessem uma vida longa. O tráfico, nessa conjuntura, constitui-se em motor da economia escravista que alimentava uma rede social em que a violência era usada para legitimar a desumanização do negro africano, transformando-o em “peça”. A intensificação do tráfico foi tão intensa para a colônia portuguesa que há de se falar em uma brasilianização do comércio de escravos a partir de meados do século XVII (ALENCASTRO, 2000, p. 151-379).

Ao passo que crescia a entrada de escravos, aumentava também o controle dos cativos por parte dos senhores de engenhos, o que favoreceu a criminalização da fuga. Não é por acaso que em 1625 foi criado o posto de capitão do mato, formalizado em 1676. A violência era tão intensa que mesmo aqueles que conseguiam a alforria eram ameaçados, uma vez que qualquer núcleo de negros livres corria o risco de tornar-se escravo novamente, a não ser que tivesse a tutela de um senhor⁹. Essa situação gerava uma liberdade relativa, pois sempre era exigido alguém “que reconhecesse e garantisse seu estatuto de não escravo” (ALENCASTRO, 2000, p. 345).

Foi nessa conjuntura que o Conselho Ultramarino de 1741, criado e regulamentado em 1642, define a concepção de quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões neles”. A ideia naquele momento era criar um conjunto

⁹ Isso se intensificou ainda mais no século XIX com o tráfico ilegal de africanos. Sobre o tema ver Sidney Chalhoub (2012).

de normas jurídico-administrativas atrelando o conceito de quilombo a tudo aquilo que tivesse “fora do sistema escravocrata, característico do modelo de *plantation* (imobilização da força de trabalho, controle de grandes extensões de terra e sistema de monocultura agrário-exportador)” (ALMEIDA, 2011, p.38).

A principal preocupação por parte das autoridades coloniais, nessa definição de “quilombo”, tinha a ver com aquilo que não era abarcado pela definição de trabalho legalmente instituído, uma vez que a quantidade de negros e pardos livres e libertos era algo que chamava a atenção. Grande parte deles eram mestiços e conquistaram a liberdade via cartas de alforria, que se constituíram numa alternativa econômica para os senhores em crise manterem sua mão de obra cativa. Já por parte do escravo era vantajoso conquistar uma relativa autonomia, livrando-se dos trabalhos mais penosos da lavoura. Vale ressaltar que esses exemplos só reforçam casos específicos de como se desenrolavam os processos de socialização dentro do sistema escravista. Isso não significa afirmar que havia uma aceitação plena do ex-escravo no ambiente social que o branco congregava, mas, sim, a existência de uma luta por maior autonomia por parte da população cativa.

Nasce, aqui, aquilo que Felipe de Alencastro denomina de liberdade “compactuada pela sujeição voluntária” uma “engenharia social arquitetada pela camada dominante luso-brasileira” em que a autonomia é condicionada pela proteção do senhor de engenho (ALENCASTRO, 2000, p. 347). Em outras palavras, houve a criação de um espaço social hierarquizado que seria ocupado pelo mestiço enquanto categoria importante que iria além do aspecto biológico, pois consolidou numa realidade social que permitiu ao mulato ocupar uma posição de destaque na ordem escravista, além de ter a possibilidade de conquistar a tão sonhada alforria¹⁰.

Ainda sobre essa questão vale mencionar o trabalho de Sidney Chalhoub, intitulado *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*, publicado em 2012. A obra trata do que o autor denomina de “capitalismo predador”, algo impregnado pelo ufanismo progressista, liberal e cientificista em vigor no século XIX. Para Chalhoub, havia naquele momento um discurso caracterizado pelo avanço da liberdade e da civilização em contraposição ao trabalho escravo. Todavia, tais ideias, no

¹⁰ Para Felipe de Alencastro, havia uma camada de mestiços livres em áreas onde se desenvolveu a pecuária. Eram os chamados curraleiros de regiões do vale do São Francisco e de parte do estado do Maranhão. Eram os cafuzos, caboclos, mulatos, que atuaram em guerras contra os índios abrindo caminho para a ocupação do sertão. Para este autor, a pecuária representou um ponto de fuga do escravismo, pois não tinha nada a ver com o escravo do eito ou com o lavrador que era submetido a um conjunto de relações que o mantinha vinculado ao senhor de engenho (ALENCASTRO, 2000, p. 341-346).

caso brasileiro, foram pulverizadas pelo pragmatismo político da classe senhorial escravista que soube articular e reestruturar o sistema de trabalho compulsório em consonância com a construção do Estado Imperial, mesmo depois do compromisso assumido em 1826 de abolir o tráfico. Situação que acabou por criar uma “liberdade precária”, pois impossibilitava a real conquista da liberdade por parte da população de negros livres e libertos (CHALHOUB, 2012, p. 34-43).

Segundo esse autor, tal cenário social ocorre apesar da promulgação, em 7 de novembro de 1831, da lei que proibia o tráfico de escravos no Brasil. Todavia, a *expertise* da classe senhorial foi tamanha que 42% dos escravos que entraram no Brasil durante todo o período de tráfico negreiro, entre os séculos XVI e XIX, ocorreu na primeira metade do oitocentos. Em 1850, ano em que foi aprovada a Lei Euzébio de Queiroz, depois de cinco dias de seção secreta no parlamento, metade da população escrava era ilegal. Eusébio de Queiroz Coutinho Mattoso Câmara (1812-1868) foi chefe da polícia da Corte de 1833 a 1844, com um breve intervalo em 1840, tendo sido, ainda, político e ministro da justiça entre (1848-1852). A lei que leva seu nome foi resultado de uma releitura da lei de 7 de novembro de 1831 e de uma proposta de lei rejeitada em 1837. Segundo Sidney Chalhoub, Eusébio de Queiroz foi uma das figuras centrais para a institucionalização do tráfico ilegal e da consequente precarização da liberdade do negro liberto e livre, pois:

organizou a instituição em cima do pressuposto de que “não sendo fácil obter provas de escravidão, quando um preto insiste em dizer-se livre”, parecia “mais razoável a respeito de pretos presumir a escravidão, enquanto por assento de batismo, ou carta de liberdade não mostrarem o contrário” (CHALHOUB, 2012, p.228-229)

Tal pressuposto estabelecia uma conexão entre escravidão ilegal e precarização da liberdade, deixando explícito um conjunto de instrumentos legais¹¹ cujo intuito era o de limitar a liberdade de pretos, pardos e pobres no contexto em que prevalecia um “repertório de ideias sobre os africanos libertos [que] reforçava o comprometimento do país com a escravidão”. No caso, viver entre a fronteira da escravidão e da liberdade era uma realidade para a população de negros e pardos livres e libertos, pois dizer-se escravo era uma maneira de afiançar a liberdade, uma estratégia de “fuga” que fazia parte da

¹¹ Para Maria Helena Pereira Toledo Machado (2010), a ideia de o negro escravo ser interpretado como inimigo doméstico é vulgarizada e ganha uma dimensão política-ideológica relevante nas últimas décadas anteriores à abolição. Não foi à toa que a violência e a disciplina em relação à mão de obra escrava aumentou de maneira significativa desde a década de 1830, quando do debate acerca da lei que proibia o tráfico ilegal, algo só consolidado depois dos anos 1850, mas que foi respaldado por um conjunto de mecanismos jurídico-administrativos a fim de assegurar e reafirmar o lugar da população negra escrava e liberta na sociedade (MACHADO, 2010, p. 35).

engrenagem política da classe senhorial escravista para preservar seus privilégios como mantenedora da propriedade escrava ilegal na Corte Imperial brasileira (CHALHOUB, 2012, p. 161-272).

Com relação ao aspecto econômico do sistema escravista, especialmente a partir do século XIX, vale citar o trabalho de George Reid Andrews (2014), intitulado *América Afro-Latina: 1800-2000*. Andrews afirma que em toda a América Latina, entre os séculos XVI e XVIII, se desenvolveu um sistema de manutenção do trabalho compulsório diversificado, o qual, somado às ações e às iniciativas dos escravos, bem como das pessoas de cor livres, acabou por configurar uma realidade diferente dos planos iniciais do colonizador: transformar o negro em mera propriedade do senhor. No entanto:

Os escravos aproveitaram repetidamente essas oportunidades, reivindicando melhorias em suas situações. As negociações resultantes entre escravos e senhores revelam não somente as táticas e estratégias usadas pelos escravos, mas também questões de maior preocupação imediata para eles: o controle sobre seus corpos, seu tempo e suas famílias, e o acesso a bens materiais (sobretudo alimentos e terra) e a bens espirituais (religião, música e dança). Essas táticas e esses objetivos definiam os elementos centrais da vida e da cultura dos escravos, e seu legado exerceu uma profunda influência na vida e na cultura afro-latina americana nos séculos XIX e XX. (ANDREWS, 2014, p. 38)

Esse ambiente social diversificado, ilustrado pela análise de Reid Andrews, contraria aquelas leituras centradas na relação senhor-escravo como modelo de explicação das relações sociais, econômicas e políticas da sociedade colonial. A tese de Andrews é compartilhada por autores como João José Reis (1987), para quem a importância da matriz teórica centrada na relação senhor-escravo é importante. Todavia, segundo João José Reis, é preciso chamar a atenção para outras formas de organização social que, apesar de estarem inseridas na ordem escravocrata na qual a matriz escravo/senhor era absoluta, apontam para outras maneiras de mobilização social e outros sujeitos.

A esse respeito, retornemos ao trabalho de Andrews (2014) quando este mostra como o projeto colonial na “América-afro-latina”, ao fracassar no seu intento original (dominar plenamente os espaços de atuação da população escrava), comportou um relativo espaço de autonomia. Isso permitiu ao escravo, dentro das condições sociais existentes, criar um espaço de atuação materializado no ambiente coletivo da colônia, cada vez mais alargado pela sociabilidade escravista, vivenciada, em todos os âmbitos da vida colonial. Esse espaço de atuação foi registrado por vários viajantes europeus, que, ao

descreverem as cenas registradas em suas memórias, mostravam espanto e admiração, pois, para eles, os negros africanos imprimiam personalidade ao trabalho compulsório.

Os escravos carregadores de rua nas cidades brasileiras, por exemplo, criaram um sistema de *canto* (“*esquinas das ruas*”), em que grupos de carregadores comandados por um “capitão” eleito procuravam monopolizar o negócio dos transportes em sua vizinhança. E até os escravos que não trabalhavam em unidades maiores, como criados domésticos ou os vendedores de rua, estavam em contato regular um com o outro e transmitiam informações de um lado para o outro enquanto circulavam pelas ruas e pelos mercados da cidade. (ANDREWS, 2014, p. 52)

Isso se deu graças ao fortalecimento de um modelo de sociabilidade oriundo do engenho dos períodos colonial e pós-colonial que cada vez mais encontrou espaço na sociedade, principalmente, com o tráfico ilegal durante a primeira metade do século XIX. Nesse contexto, cabe destacar a importância do “bom escravo”, do qual era exigida a manifestação de carinho pelo seu senhor. Em muitos casos, o senhor geralmente era o padrinho dos filhos dos escravos. Há relatos de crianças negras perambulando pela casa-grande em meio às crianças brancas; essas, por sua vez, eram alimentadas por escravas domésticas (amas de leite). Nestas circunstâncias, o senhor era obrigado a posicionar-se de forma enérgica, reafirmando sua posição e seu poder como garantia de proteção e segurança dos escravos.

É correto afirmar que, da cana-de-açúcar às minas de ouro, a figura do senhor escravocrata foi símbolo do próprio sistema de socialização, fundamentado em um patriarcalismo aristocrático. Essa presença era sentida no âmbito das relações sociais e dos processos de identificação (exclusão/inclusão) e integração à sociedade majoritária, dominada pelos senhores brancos de linhagem europeia. Isso fazia com que as relações de intimidade com o senhor representasse, na prática, maior autonomia no processo de trabalho; no plano simbólico, significava embranquecer-se. Assim, “[o]s mulatos e todas as outras pessoas de cor de sangue mestiço desejam aproximar-se dos brancos e, quando possível, estabelecer relações de parentesco” (KOSTER *apud* HOFBAUER, 2006, p. 142).

No ciclo da cultura cafeeira não foi diferente, pois o parentesco do qual chama a atenção o viajante Henry Koster foi parte de um processo do que seria mais tarde denominado de “campesinato negro”. Por exemplo, segundo aponta Maria Helena Pereira Toledo Machado (2010, p. 55) em *O plano e o pânico – os movimentos sociais na década da abolição*, a formação de um campesinato negro no estado de São Paulo na década de

1880 estava vinculado às experiências de sociabilidade dentro do sistema escravista. Isto é, para a autora a escravidão, de certo modo, consolidou uma relação de dependência do escravo com o senhor no tocante ao acesso a terra, uma vez que os escravos eram submetidos à benevolência dos senhores.

Daí o fortalecimento de certas relações de compadrio efetivadas por meio do apadrinhamento dos senhores em meio ao processo de desagregação da escravidão e, ao mesmo tempo, da intensificação de medidas disciplinares e repressivas com relação à população de negros e pardos livres e libertos, que encontravam na dependência do senhor um refúgio. Reside aí o sentido histórico do campesinato negro como parte da estrutura, sem, no entanto, ser totalmente agregado enquanto cidadão, mas preso à lógica senhorial, principalmente no que diz respeito ao sistema de posse e trabalho.

O entrelaçamento da cultura caipira a padrões de vida e trabalho constituídos por roceiros negros suscita questões a respeito da mimetização dos libertos num modo de vida tradicional às camadas despossuídas da sociedade brasileira. Em primeiro lugar, caberia enfrentar, a partir do ponto de vista dos escravos, a questão das continuidades e das rupturas que atingiram modos de vida e trabalho constituídos na escravidão, levando em conta que estes continham concepções de direitos e padrões de vida que subjaziam às reivindicações escravas. Reivindicações escravas que, frente às crises do sistema escravista, preencheram o conceito de liberdade com conteúdos concretos. (MACHADO, 2010, p. 55)

Já na Constituição do Império de 1822, foram conservados os fundamentos de uma sociedade estamental, onde as pessoas de cor livres não podiam fazer parte do seletivo grupo dominante. Emília Viotti da Costa (2010) cita um conjunto de restrições, fruto de relações sociais construídas ainda no período colonial, às quais os libertos eram submetidos:

não podiam ser eleitores, só lhes sendo autorizado votar nas eleições primárias desde que obedecessem aos requisitos gerais para isso. Era-lhes interdito também exercer qualquer cargo de eleição popular, para o qual a condição essencial era ser eleitor ou ter qualidade para sê-lo. Assim, ficava proibido seu acesso à posição de jurado, deputado, senador, juiz de paz, delegado, subdelegado, promotor, conselheiro, ministro, magistrado ou corpo diplomático, bem como a certos cargos eclesiásticos hierarquicamente superiores como o de bispo. (COSTA, 2010, p. 326)

Em outras palavras, criou-se uma categoria social dentro da ordem escravocrata, além do senhor e do escravo, bem como de um sistema de diferenciação pautado pelo pertencimento étnico ou pela relação de compadrio: a mestiçagem. Caracterizada por uma forte ideologia paternalista e que oferecia uma “rede de proteção” que servia como

espaço de uma relativa autonomia, dando a estes um poder de barganha mais significativo, mas que ao mesmo tempo inibia uma possibilidade de ajuntamento da população daqueles que não eram considerados brancos¹².

No caso, os indivíduos livres que “desempenhavam importantes funções sociais, econômicas e políticas, no seio da sociedade”, como nos informa João José Reis (1987, p. 14), era cada vez mais crescente, além dos chamados “crioulos” (escravos nascidos no Brasil), que se destacavam frente aos boçais (negros africanos ou negros da costa), por já terem se inseridos na sociedade escravista desde meados do século. Com relação à divisão do trabalho, Reis demonstra que houve uma ampliação dessa divisão na cidade de Salvador e cita, como exemplo, o sistema de “ganho” (ocupação exercida não somente por escravos, mas por uma boa parcela de libertos). Nesse sistema havia a obrigatoriedade do escravo dar ao seu senhor um valor previamente acertado; o excedente ficava consigo.

Segundo Hebe Maria Mattos (2000), nesse ambiente social configurou-se um cenário de consolidação de estigmas e de diferenciações em relação ao negro liberto, pois seu lugar na sociedade era caracterizado de acordo com sua origem. Isto é, apesar de livre, e de viver em um ambiente (aparentemente) fora da atuação dos senhores, aqueles que conquistavam a alforria continuavam ligados material e simbolicamente à ordem escravocrata, pois:

A emergência de uma população de ascendência africana — não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo — consolidou a categoria “pardo livre” como condição linguística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. Ou seja, a expressão “pardo livre” sinalizará para a ascendência escrava

¹² Robert Slenes (1997), ao abordar a relação entre senhores e subalternos na região de Campinas, estado de São Paulo, na segunda metade do século XIX, afirma que havia um universo social vivenciado por escravos, homens livres e pobres, caracterizado por uma política de dominação senhorial que se materializou na instituição do casamento entre cativos como forma de controle da população escrava, algo mediado pela força e pelo favor. Isto é, o casamento e o registro de nascimento dos filhos, permitia a consolidação do compadrio entre escravos e homens livres, estabelecendo uma relação de dependência e lealdade. O compadrio distanciava os cativos e impedia a constituição de relação entre escravos já estabelecidos como parte da família do proprietário e escravos recém-adquiridos, impedindo, assim, movimentos e rebeliões entre a escravaria de um mesmo senhor. Segundo Slenes (1997, p. 273), isso permitia uma relativa autonomia no trabalho, por parte daquele que se aproxima do senhor, e deixava ao escravo recém-chegado, que não fazia parte da rede de compadrio, a tarefa do trabalho pesado na lavoura. No caso, a família escrava, como forma de manter a influência do senhor e evitar fugas, deixa o cativo refém e obrigado a submeter-se ao domínio do senhor, uma vez que não podia abandonar a família. Tal exigência, no entender de Robert Slenes, evidencia a existência de um jogo duplo, pois que levava cada vez mais a necessidade, por parte do escravo, de ampliar a rede de compadrio com os homens livres, o que os fazia reféns desse sistema em que o senhor era o núcleo. Assim, aquele que “conseguia avançar no caminho do favor ficava cada vez mais vulnerável, pois tinha mais a perder. Ao mesmo tempo, sonhava cada vez mais com a possibilidade de alforria para uma ou mais pessoa da família, ou mediante a autocompra (com montante das poupanças dos membros da família e com empréstimos de compadres escravos), algum arranjo com compadres livres (empréstimo seguido de contrato de locação de serviço) ou concessão ‘gratuita’ ou condicional pelo senhor” (SLENES, 1997, p. 276-277).

africana [...]. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue. (MATTOS, 2000, p. 17-18)

Portanto, as filiações étnicas, culturais e raciais se fortaleciam mais ainda do que durante o processo de socialização existente nos engenhos, caracterizados por uma relativa independência e autonomia da colônia frente à metrópole. Antes, a autoridade do senhor de engenho regulava de maneira informal as relações sociais e os conflitos entre os escravos e entre eles e o próprio senhor. No período pós-independência, aquela sociabilidade passa a ser institucionalizada e concebida como realidade político-ideológica do próprio estado monárquico¹³.

Foi nesse contexto que se desenrolou a construção de um espaço de atuação, denominado por Flávio dos Santos Gomes (2015) de “campo negro”. Esse autor, ao analisar o processo de formação de um campesinato negro no Brasil, verificou que, durante todo o período da escravidão, o negro atuou de maneira a consolidar um espaço social, econômico e geográfico, vinculado à ordem escravocrata. No entendimento deste autor, a materialização deste “território” pode ser percebida nos vínculos políticos, culturais e sociais entre os vários tipos de quilombos¹⁴ existentes no Brasil colonial e pós-colonial quando do estabelecimento de uma “complexa rede social, palco de lutas e solidariedade entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores e fazendeiros” (GOMES, 2015, p. 108).

Essa sociabilidade escrava continuaria de forma cada vez mais intensa conforme as mudanças internas aconteciam na colônia. Com as mudanças políticas e a conquista completa da autonomia administrativa contemplada com a independência, a sociabilidade escrava permanecerá de forma inalterada, ainda mais com a retomada dos engenhos de açúcar em fins do século XVIII. A partir de 1850, quando a cultura do café suplantou a da cana-de-açúcar e o sudeste do país passou a ser a região de maior concentração de

¹³ Para Schwarcz (1993), com a vinda da família real portuguesa iniciou-se o processo de formação de uma “classe ilustrada nacional” e de instituições de saber intensificados a partir da independência, em 1822. O objetivo da então monarquia nascente era o de inventar uma história nacional na qual se consolidava uma narrativa antropológica em que as concepções raciais e biológicas aprofundavam ainda mais os processos de diferenciação entre negros e brancos, como justificativas para a escravidão.

¹⁴ Soares (2007), ao realizar uma pesquisa sobre a rebeldia escrava no espaço urbano do Rio de Janeiro, chama a atenção para o fato da existência de várias formas de resistência por parte do cativo, das quais a fuga constituía apenas uma delas. Existia ainda o roubo, a capoeira, a violência, o suicídio. A violência era concebida tanto por movimentos rebeldes quanto por manifestações de agressão contra os senhores. A situação era tamanha que os próprios capitães do mato chegavam a capturar (sequestrar) escravos que passavam pelas ruas e os escondiam dos seus senhores para, em seguida, entregá-lo e ganhar sua *tomadia*, espécie de recompensa. O escravismo era o “negócio” que alimentava a si próprio. Soares (2007), ainda ressalta que existem alianças entre libertos e escravos, bem como lugares específicos na cidade que recebia os fugitivos e lhes dava guarita. É o caso dos *angus*, muito vigiados pela polícia durante a primeira metade do século XX (SOARES, 2007).

escravos, ocorreu uma nova dinâmica demográfica caracterizada por um intenso crescimento da população livre e por um aumento significativo do tráfico inter-regional de escravos (HASENBALG, 1979, p. 139). Esse processo foi acompanhado pela recorrente falta de escravos no mercado, devido às sanções inglesas, o que transformou o tráfico num negócio caro e lucrativo (COSTA, 2010).

Apesar desse cenário, o comércio de negros africanos no Brasil ainda perdurou de maneira intensa até meados da década de 1850, quando foi registrado o primeiro índice negativo no número de escravos que chegavam ao Brasil, o que fez do tráfico uma atividade delicada do ponto de vista operacional. Isso contrastava com um crescente número de escravos libertos, conhecedores da realidade e do funcionamento do sistema escravista. Tal realidade só ampliava o espaço de atuação dos cativos livres dentro da sociedade como um todo, o que gerou uma nova dinâmica social, principalmente no que diz respeito ao mercado de trabalho nos grandes centros urbanos, como mostram Reis (1986) e Hasenbalg (1979).

Assim, cada vez mais se intensificava uma divisão no trabalho, bem como uma hierarquia social determinada pela variação da cor entre o escravo da terra e o estrangeiro. Do mesmo modo, as tarefas no trabalho da lavoura, no engenho e, mais tarde, nas minas, eram destinados, na maioria das vezes, aos boçais (escravos recém-chegados), e as tarefas domésticas e urbanas, aos nativos. Esses últimos gozavam de uma situação mais “privilegiada” com relação aos primeiros e uma maior possibilidade de conquistar a alforria (SCHWARTZ, 1988 *apud* ALENCASTRO, 2000, p. 347).

A operacionalização do sistema escravista era heterogênea e se refletia na maneira de resistir da população cativa. O próprio processo de separação entre o ambiente de trabalho caracteriza a existência de uma escala de variações de cor, legitimando posições e reforçando a diferença tanto entre os escravos quanto entre as pessoas de cor livres, o que favorecia para aproximar e distanciar grupos específicos de cativos nos âmbitos intra e intergrupais. Além da diferença de cor, existia a diversidade étnica entre os escravos que chegavam ao Brasil. João José Reis (1987) ressalta que na Bahia, por exemplo, existiam aqueles que vinham do Golfo do Benin, como os Nagôs ou Yourubá de Oyo, os Ewe, (jeje), os Hausá (uça), os Tapa (nupe) e os Benin. Da Costa do Ouro vinham os Costa, Mina; e da região de Angola e do Congo chegavam os Angola e Benguela, além de outras regiões africanas (REIS, 1987, p. 170).

Tal realidade demonstra que nem sempre a resistência estava atrelada à fuga e ao enfrentamento direto à ordem escravista, mas, sobretudo, estava relacionada a situações

contingenciais. É o que demonstra o estudo do autor acima referido, ao analisar recortes de jornais da época e constatar que ocorreram 54 fugas de escravos entre 1830 e 1835, as quais tinham a ver com o cotidiano. Isso dava aos cativos nascidos na terra vantagens, pois conheciam as brechas do sistema, diferentemente dos cativos recém-chegados (negros africanos), que viviam situação oposta. “Os bons são os negros da Costa, o resto é um inferno” (REIS, 1987, p. 177), desabafou uma senhora de engenho, em 1822, sobre o comportamento dos crioulos e suas constantes insubordinações e tentativas de fugas. Eram formas próprias de resistência que iam da acomodação ao sistema a posturas de enfrentamento aberto ante as normas estabelecidas pelos senhores. Vejamos, conforme relata João José Reis (1987), alguns exemplos:

Antônio, alfaiate, que segundo seu senhor tinha “o vício de jogar cartas” e parece ter fugido para gozar vício mais livremente. Mauricio, 16 para 18 anos, havia fugido há três meses de Salvador para a vila de Cachoeira no Recôncavo. Já o crioulo João, oficial de sapateiro de 18 anos, era escravo em busca de aventura: fugia do Recôncavo (Iguape) para Salvador “com intuito de sentar praça ou embarcar”. O escravo Carlos começara a carreira de quilombola cedo, pois aos dez anos já se encontrava fora de casa há 17 dias quando seu senhor anunciou a fuga na Gazeta Comercial de 18 de setembro de 1838. O escravo Casimiro, 19 anos, era, segundo sua senhora, “fujão e ladrão”, a ponto de ter sido rejeitado quando ela tentou dá-lo de presente. Casimiro acabou sendo alforriado, por ela se achar incapaz de controlá-lo. (REIS, 1987, p. 177)

Com efeito, o espaço no qual se fortaleceu uma ampla rede de relações entre os cativos (livres ou não) e os senhores demonstra que o sistema escravista, da maneira como foi vivenciado no Brasil, tinha várias facetas marcadas por especificidades regionais e temporais. Tal singularidade se expressa nos diversos fenótipos criado com o intuito de marcar as diferenças, tanto da parte do escravo quanto do senhor. Portanto, se um desejava garantir certa autonomia com relação ao trabalho pesado da lavoura, o outro tinha interesse em demonstrar seu poder e controle sobre os cativos e as pessoas de cor de um modo geral. Nesse contexto surgiram, por exemplo, o “feitor” e o “capitão do mato”, funções de destaques e, simbolicamente, representativas da violência do sistema escravista.

O que estava em questão era a integração à sociedade colonial, o que significava fazer parte do jogo de poder estabelecido entre escravos ou crioulos, escravos da costa ou negros africanos, libertos e senhores. Ou seja, a situação vacilante entre o estigma e o reconhecimento era definida por uma relação ambígua. Essa ambiguidade, instituída no processo de socialização dos engenhos, iria caracterizar todo o sistema social do período

escravista e, ao mesmo tempo, revelar um compartilhamento e uma negociação entre os diferentes grupos sociais nos diferentes espaços da sociedade colonial e pós-colonial.

Foi nesse ambiente díspar que se deu a tentativa de classificação dos quilombos ou de qualquer outra forma de mobilização durante e depois da vigência da escravidão no Brasil. Todavia, é correto afirmar que as classificações identitárias, em sua maioria, deram-se conforme os interesses imediatos daqueles que estavam envolvidos e que de alguma forma lucravam com a manutenção do sistema. Havia escravos e pessoas de cor livres que se beneficiavam dessa estrutura; mas os grandes favorecidos eram os senhores de escravos e o próprio Estado (colonial e pós-colonial), pois possuíam a capacidade *a priori* de marcar as distintas identidades e os grupos sociais, podendo, assim, atribuir para o bem e para o mal os “deveres, atributos, encargos, sanções e compensações” (ARRUTI, 2006, p. 52).

Diante disso, pode-se afirmar que, nos períodos da colônia e Império, a preeminência do discurso que relacionava o quilombo a um mundo não controlado e externo ao da sociedade (ALMEIDA, 2011) era parte do próprio processo de sustentação do sistema econômico vigente, baseado no *plantation*. A expansão do sistema de *plantation* era acompanhada tanto pelo fortalecimento dos senhores, bem como da escravaria, à medida que fomentava a informalidade dos processos sociais (ANDREWS, 2014).

Portanto, a relação entre cor, *status* social e poder no sistema escravista aponta para uma sociabilidade específica, marcada tanto pela violência quanto pela disputa entre as diferentes denominações fenotípicas. Nesse espaço social no qual se efetuava a luta pela sobrevivência, a “cor” se constituiu como um marcador social. Nesta perspectiva, os chamados “homens de cor” estavam certos de que fazer parte do jogo era condição *sine qua non* para ganhar espaços e benefícios que lhes possibilitassem maior autonomia. Ademais, qualquer ato ou posição que fosse visto como um comportamento marginal poderia ser utilizado tanto por senhores como por escravos, pretos e pardos livres para criminalizar aqueles que lutavam fora dessa relação negociada: o “boçal” ou negro africano recém-chegado via tráfico.

A definição clássica de “quilombo” consolidou-se tendo como preocupação central a ideia de que o outro (negro) era uma ameaça, daí destacava-se a fuga, o número de fugitivos, o isolamento, a moradia e a autonomia produtiva (ALMEIDA, 2011). Desta maneira, a criminalização do quilombo (LEITE, 2010; REIS, 1996) é parte desse processo de classificação para o qual chama a atenção José Maurício Arruti (2006).

Dessa forma, a sociabilidade senhorial associava as várias formas de resistências ao medo do branco, o que pode ser associado à necessidade de inventar o mulato (ALENCASTRO, 2000, p. 345), uma categoria social capaz de propiciar maior equilíbrio entre uma minoria branca e uma imensa maioria de negros escravizados. Nesse ambiente social, menos plurirracial e mais patrimonialista, prevalecia uma “estrutura social racializada explícita na forma de regimentos militares de pretos, pardos e brancos, de demandas, de estatutos clericais de pureza de sangue e também das restrições ao acesso de cargos públicos impostos àqueles com ‘defeitos de cor’” (AZEVEDO, 2005, p. 301).

Assim, a resistência do negro escravizado era interpretada a partir de um conjunto de adjetivos negativos, seja com relação ao conteúdo coletivo (a capacidade de organização e mobilização), visto como rebeldia e/ou insubordinação, seja pela manifestação de uma resistência cotidiana, rotulada como preguiça e violência. Tudo isso se somava à necessária proteção divina, caracterizada por um “cristianismo militante” (HOFBAUER, 2006, p. 141) e por uma “discriminação racial de natureza teológica” (DOMINGOS, 2004, p. 28) que sempre procurava transparecer uma alternativa: a manutenção do poder político dos senhores brancos e escravocratas¹⁵.

“Cor” e “raça” na nação: a África e o pequeno “reino de Obá”

A mestiçagem no Brasil, no final do século XIX, atraía olhares curiosos e despertava o interesse de cientistas europeus, bem como instigava o medo da aristocracia dominante devido ao visível aumento da “população de cor” em todo o país. Segundo Schwarcz (1993), o censo de 1872 apontava que 55% da população brasileira era mestiça, uma visível ameaça ao desenvolvimento do país, um atraso para a nação. Portanto, se fazia necessário encontrar uma alternativa viável que pudesse permitir ao Brasil sair dessa situação. Foi assim que o “ideário positivo-evolucionista, em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental” (SCHWARCZ, 1993, p. 13-14), ganhou espaço entre a *intelligentsia* brasileira.

Tal situação transformou o período compreendido entre 1870 e 1930 em um momento de intenso debate em torno da construção de um projeto de nação moderna.

¹⁵ A diferenciação fundamentada na ascendência da nobreza era intimamente vinculada aos “desígnios divinos”, ou seja, uma distinção dada por Deus e utilizada como instrumento para estabelecer hierarquias entre os diversos grupos sociais. Neste caso, o estigma da raça “era usado não para justificar a escravidão, mas antes para garantir os privilégios e a honra da nobreza por cristãos velhos, no mundo dos homens livres” (MATTOS, 2000, p. 14).

Cientistas, políticos, militares, artistas, proprietários de terras e empresários entendiam que a questão racial precisava ser resolvida para tornar possível a inserção do país entre as grandes nações. Havia aqueles que defendiam o fim da abolição lenta e controlada desde meados dos primeiros anos do século XIX¹⁶ e aqueles que lutavam para a preservação do velho sistema escravista. Somava-se a esse ambiente ideológico do final do século XIX um processo de rearticulação das forças políticas latino-americanas que passavam por um momento de mudanças significativas no campo econômico, devido ao elevado crescimento das exportações para a Europa e para os Estados Unidos. No campo político, especificamente, houve a ascensão dos cafeicultores como classe hegemônica, cujo momento de consagração foi a Proclamação da República, em 1889.

Segundo José Murilo de Carvalho (2003), a “homogeneidade ideológica” foi à característica básica da elite política e intelectual brasileira que fez a diferença no âmbito regional, quando observamos sua capacidade em articular internamente um projeto de unidade nacional. Diferentemente do que ocorreu nos diversos países da América espanhola na primeira metade do século XIX, no Brasil prevaleceu um compromisso liberal do ponto de vista institucional e jurídico por parte da elite política e intelectual que, ao mesmo tempo, se coadunava com as “oligarquias rurais e com o trabalho escravo” como peça-chave para a construção do Estado. Tal fato, no entanto, começou a ruir na década de 1870 quando surgiu uma nova postura política e intelectual, influenciada pelo positivismo¹⁷ e pelo evolucionismo (CARVALHO, 2003, p. 86).

Todavia, transformar-se em uma nação moderna exigia algumas mudanças por parte dos grupos dominantes na América Latina de um modo geral. No caso do Brasil — último país a abolir a escravidão e aquele que mais recebeu negros africanos no continente —, que, nas palavras de Thomas Skidmore (1976, p. 22), era um “império agrário, carola e escravocrata”, se caracterizava pela centralização do poder monárquico e pelo romantismo no campo intelectual. Segundo este autor brasileiro, entre nós persistia um “tradicionalismo jesuíta” e um liberalismo artificial que ignorava grande parte dos problemas dos “homens livres de cor”.

¹⁶ Segundo Emília Viotti da Costa, antiescravistas como José Bonifácio, Maciel da Costa e Hipólito da Costa já escreviam em jornais como o *Correio Brasiliense* nos primeiros anos do século XIX, sugerindo a substituição do trabalho escravo pelo do imigrante. Particularmente, José Bonifácio foi o grande influenciador das ideias abolicionistas propagadas até 1888 (COSTA, 2010, p. 382-386).

¹⁷ Segundo Carvalho (2003), ao final do Império os militares constituíam um grupo oposicionista ao regime, influenciados por uma educação técnica e positivista. Iniciada com a criação da Academia dos Guardas-Marinhas e uma Academia Real Militar que em 1810 passou a ser Escola Militar e tinha uma formação diferente da elite civil, cujo perfil era mais jurídico e eclético. Os dois grupos tinham visões diferentes quanto às soluções para os problemas do país, e, a partir da década de 1850, com a influência do positivismo, permitiu a esse grupo articular-se intelectualmente de modo a organizarem-se como grupo político de oposição à elite civil (CARVALHO, 2003, p. 73-75).

E, continua Skidmore (1976, p. 23) — sobre o contexto da segunda metade do século XIX, no Brasil —, na “filosofia e na teoria política dominante, prevalecia um mosaico de ideias importadas” da Europa (primordialmente, da França). No plano político-ideológico existia uma tendência à conciliação, indiferente à realidade da sociedade tanto da parte dos liberais como dos conservadores. Nestas circunstâncias, o índio era representado como símbolo nacional, o negro como “escravo heroico”, o “escravo sofredor”, a “bela mulata” (SKIDMORE, 1976, p. 23).

Os novos tempos e os novos temperamentos ideológicos induziram algumas transformações no campo político que determinaram o fim do equilíbrio entre as — nem tão diferentes assim — elites dominantes que davam sustentação ao Império. As ideias positivistas tomavam corpo. A ciência e a razão eram conclamadas como representativas de um sentimento de ruptura com a velha sociedade monárquica e católica. Nascia um ideário nacionalista¹⁸ liberal que via no branqueamento uma saída com relação ao problema racial (SCHWARCZ, 1993), um mal que poderia desvirtuar o futuro da nação moderna.

Neste sentido, era necessário criar mecanismos para o fortalecimento da sociedade civil, criando um ambiente social para o crescimento do trabalho livre que seria ocupado pela mão de obra imigrante. Antes disso, era necessário resolver os problemas raciais e da escravidão. Nesse ponto, segundo a historiadora e antropóloga Ilka Boaventura Leite (2000, p. 967), o ideário abolicionista sedimentou o segregacionismo e fortaleceu as bases para uma política de territorialização étnica, seja no aspecto geográfico, seja no plano simbólico cultural, pois, ao mesmo tempo em que agregou os imigrantes, deslocou a população mestiça para os “porões” da sociedade. Já no final do mesmo século, segundo Leite (2000, p. 340), os mesmos mestiços representavam um incômodo, uma “mancha” no ideário esclarecido do pensamento ilustrado brasileiro. Diante disso, a saída foi a de implementar uma “topografia étnica” para, assim, delimitar áreas específicas para os imigrantes brancos europeus e, ao mesmo tempo, segregar a população mestiça.

O fenômeno migratório foi estabelecido como “resultado do clima de pessimismo racial”, uma forma de implementar a política de branqueamento da população negra. Nesse caso, conforme chama a atenção Hasenbalg (1979, p. 153-156), os “abolicionistas

¹⁸ Essa relação entre “discurso nacionalista” e “racismo” foi estabelecida, segundo Benedict Anderson (2008), para confirmar e/ou justificar a autoridade de uma classe. Ou seja, no final do século XIX as elites das nações colonizadas necessitava legitimar, perante seu “povo” e para seus superiores (europeus), sua condição natural de aristocracia dominante. Neste caso, o discurso racista era embasado a partir de uma provável pureza de sangue que permitia a manutenção de uma hierarquia racial. “[O] império colonial, com seu aparato burocrático em rápida expansão e suas políticas ‘russificantes’, permitia a muitos burgueses e pequeno-burgueses se fazerem de aristocratas fora da corte central, isto é, em qualquer lugar do império, exceto na terra natal” (ANDERSON, 2008, p. 210).

viam o escravismo como um obstáculo à modernização econômica, bem como à promoção da imigração europeia”. Daí o fato do consenso entre os abolicionistas (diretamente filiados à elite política escravocrata) de que o fim abrupto da escravidão poderia causar sérios riscos à continuidade da produção agrícola e à economia do país. O próprio José Bonifácio, um defensor da abolição, declarou: “Não desejo ver abolida a escravidão de repente, tal acontecimento traria consigo grandes males” (COSTA, 2010, p. 386).

Os ideólogos do discurso antiescravista procuravam ressaltar o heroísmo e o sofrimento do negro africano diante das condições às quais eram submetidos. No entanto, em termos práticos, os eloquentes pronunciamentos ficavam restritos aos círculos intelectuais de modo a provocar apaixonados debates, sem, todavia, materializar-se num conteúdo legislativo prático. No limite, acabavam por justificar a escravidão como sendo um resgate das condições de vida selvagem em que viviam os negros africanos — semelhante ao que diziam os jesuítas quando do processo de escravização —, causada pela falta de religiosidade cristã e da violência das guerras tribais existentes na terra natal dos escravos¹⁹.

Nestas circunstâncias, o branqueamento era condição necessária para o futuro da nação, única maneira de superar o estágio inferior da mestiçagem. Para tanto, as características raciais deveriam ser classificadas por uma diferenciação gradativa entre brancos e negros. Isto é, se, no momento em que os portugueses desembarcaram, a providência divina era o determinante para legitimar as diferenças, ordenando e classificando hierarquicamente o mundo, para os teóricos do “branqueamento”, essa gradação era justificada não propriamente pela biologia, mas, sobretudo, pelo evolucionismo (SCHWARCZ, 1993, p. 56). Ou seja, a ideia de que, num dado momento, ocorria a separação das espécies (seleção natural), favorecendo o desenvolvimento de aptidões sociais, abriu-se espaço para uma interpretação racializada dos diversos grupos étnicos.

Conquanto o ambiente teórico abolicionista tivesse no branqueamento um paradigma teórico capaz de organizar a confusão racial causada pela mestiçagem, era

¹⁹ O magistrado e político e primeiro visconde com Grandeza e marquês de Queluz Mariana, João Severiano Maciel da Costa (1769-1833) escreveu, em 1821, “comprar e vender homens ofende sem dúvida a humanidade, porque os homens nascem livres. Mas, que argumento se pode tirar daqui? Nós sabemos, pela história, que de todo o tempo eles abusaram dessa liberdade original e até com ela traficaram. Tais são as fraquezas, miséria e calamidades que eles estão sujeitos sobre a terra... Nações houve que instituíram a escravidão, incorporando-a à sua organização política... Que é muito pois que os bárbaros ferozes africanos sejam transportados de seus areais ardentes para o belo clima do Brasil, e aí empregados no suave trabalho da agricultura” (BURLAMAQUE, 1837 *apud* COSTA, 2010, p. 399).

preciso descartar o antigo referencial teórico que já não respondia aos anseios de um mundo em mudança, pois:

Desde o início, as ideias a favor da abolição convergiram em alguns pontos importantes: entendia-se agora que a escravidão era algo igualmente contra as bases da “Religião” (cristã) e a “Razão” (iluminista). Rejeitava-se a ideia de um fim imediato da escravidão, pois era grande a preocupação com a continuidade da produção agrícola. Ligava-se a ideia da diminuição da população escrava a um projeto de incentivo à imigração, de preferência europeia: os imigrantes brancos deveriam substituir os escravos negros nas plantações e posteriormente acelerar o processo de implantação das primeiras indústrias nos centros urbanos do país. [...] A partir dos anos 1870, várias tendências penetraram no país. Com base agora nas modernas ideias positivistas, liberais e evolucionistas raciais, tentava-se entender e debater a situação do país. O enfrentamento com “radicalismos” legalistas e igualitários e concepções raciais essencialistas podia pôr em xeque o quadro teórico do branqueamento então predominante. Surgiram dúvidas e questionamentos. Novas conjugações conseguiriam, porém, “renovar”, ou seja, adaptar o ideário do branqueamento aos discursos modernos. (HOFBAUER, 2006, p. 191)

Neste caso, a *intelligentsia* brasileira soube adaptar suas teses com relação à inferioridade da “raça negra”, correlacionando-a ao positivismo, ao evolucionismo e ao liberalismo. Deste modo, legitimaram sua autoridade moral, política, social e cultural diante da comunidade nacional e internacional.

Portanto, as leis criadas a partir da independência do Brasil, em 1822 — cuja temática principal recaía sobre a legitimidade ou a ilegitimidade da escravidão e seu fim ou continuidade —, foram retomadas quando a mestiçagem passou a ser encarada como um problema que ameaçava o futuro do país. De acordo com Schwarcz (2001), os relatos de cientistas e filósofos europeus sobre as terras do “novo mundo”, ainda no início do século XIX, evidenciavam um nascente processo de (des)qualificação dessa terra. Assim, termos como “debilidade”, “imaturidade”, “infantilidade” e “degeneração” são usados para classificar a América de um modo geral.

No caso brasileiro, caracterizado por sua coloração racial distinta, onde ao índio se dava um lugar de destaque (controlado) e, ao negro, uma aparição discreta, as teses abolicionistas e antiescravistas “apoiavam-se em paradigmas da época que fomentavam a identificação entre ‘progresso’ e ‘branco’”. Compreendiam que a natureza era o princípio que organizava o mundo. Assim, cabia ao branco, expressão mais desenvolvida de todas as raças, a missão de civilizar, guiado pela ciência e pela razão, conforme declarou, em 1880, Luís Pereira Barreto (1840-1923), um ilustre representante da corrente positivista: “pela sua menor massa de substância cerebral; e essa condição anatômica de inferioridade

é bem para abrandar os rancores abolicionistas contra parte da sociedade, que tem por si a vantagem efetiva da superioridade intelectual” (*apud* HOFBAUER, 2006, p. 192).

No plano econômico as leis criadas a partir da independência tinham o intuito de impedir o acesso dos “negros libertos” ao mercado de trabalho livre. Petrônio Domingos (2004), em importante trabalho sobre o processo de branqueamento no estado de São Paulo, traz a público uma série de documentos e decretos, emitidos nas primeiras décadas após a proclamação da independência. Tais “papéis”, denominados de “Coleções das leis do Império”, foram produzidos entre 1830 e 1879. Para este autor, o conteúdo daquelas leis dizia respeito tanto à locação de serviços como à concessão de terras devolutas às províncias. Em todas elas, o “negro liberto” não era mencionado.

Vale ressaltar que a importância da Lei de Terras, de 1850, está no fato de criar instrumentos para viabilizar a capitalização do campo e, ao mesmo tempo, de programar medidas para facilitar a imigração. Tudo consistia em privar o negro da possibilidade de se tornar proprietário, conforme se pode ver no Artigo 18 da citada lei, ilustrada por Petrônio Domingos:

O governo fica autorizado a mandar vir anualmente, à custa do Tesouro, certo número de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em estabelecimentos agrícolas, ou nos trabalhos dirigidos pela Administração pública, ou na formação de Colônias nos lugares em que estas mais convierem; tomando antecipadamente as medidas necessárias para que tais colonos achem emprego logo que desembarcarem. (DOMINGOS, 2004, p. 34)

É sintomático que a Lei de Terras, de 20 de setembro de 1850, tenha sido aprovada apenas cinco anos depois que o parlamento inglês sancionou a lei *Bill Aberdeen*, em 1845, que proibia o tráfico de escravos. Mais sintomático ainda é o fato de a lei, no seu primeiro artigo, condicionar o acesso a terra pela compra²⁰, algo praticamente impossível para a imensa maioria da população de cor e para os pobres livres que vivia à margem da sociedade, negociando sua sobrevivência.

As diferentes leis do Império tinham como objetivo administrar a questão do eminente processo da abolição em voga naquele contexto, criando um cenário de aparente estabilidade e moderação. O que estava em questão era a incorporação das ideias liberais do final do século, que exigiam a reestruturação dos mecanismos de sustentação do poder econômico e político; por exemplo, a problemática do acesso a novas terra pela elite e a

²⁰ “Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.” http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em: 20 set. 2017.

crescente massa de pretos, pardos e pobres livres. Neste caso, a substituição do escravo pelo imigrante teria que ser feita de modo gradual, sem comprometer os projetos das aristocracias agrárias²¹.

Por exemplo, no dia 15 de junho de 1870 o governo Imperial expede aviso, onde constava que o negro que tivesse atuado na guerra do Paraguai não podia ser visto como escravo até decisão judicial. Isto é, a liberdade dos negros que participaram da guerra não era garantida, uma vez que ficava em aberto a possibilidade de litígio na justiça por parte dos senhores. O que estava em questão era a garantia do direito à propriedade de escravos, mesmo que tal condição fosse fruto do contrabando ou que o negro tivesse lutado pelo país na guerra. Eram comuns relatos de sequestros e venda de crianças negras por traficantes e fazendeiros (CHALHOUB, 2012, p. 261-262 e 263).

Havia, por parte dos abolicionistas, uma preocupação com o “fator étnico”, segundo argumenta Thomas Skidmore (1976), pois seu principal representante, Joaquim Nabuco (1849-1910), ao defender o fim da escravidão pelo branqueamento, via na migração europeia uma saída para o dilema da miscigenação.

o ideal da pátria que nós, abolicionistas, sustentamos; um país onde todos sejam livres; onde atraída pela franqueza das nossas instituições e pela liberdade do nosso regime, a imigração europeia traga, sem cessar, para os trópicos uma corrente de sangue caucásio vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo. (NABUCO, 1883 *apud* DOMINGOS, 2004, p. 41)

Portanto, apesar de a abolição ser pautada como questão primordial que ia além de filiações partidárias, pois era pautada tanto por liberais quanto por conservadores, o que se desejava, na verdade, era resolver o dilema da inserção do país na modernidade por meio da teoria do branqueamento. Ou seja, tanto a falta de mão de obra livre quanto o problema da mestiçagem seriam resolvidos pela imigração, de preferência europeia. Pode-se dizer que o discurso de cunho liberal, positivista e evolucionista dos antiescravistas tinha menos uma preocupação humanista com relação ao negro africano e mais uma preocupação estratégica: conter o mal que assolava a nação.

Isto se confirma na própria caracterização de espaços urbanos densamente ocupados por uma população mestiça, em cidades como Salvador e Rio de Janeiro. Por

²¹ Segundo Thomas Skidmore (1976, p. 32-33), as três principais leis abolicionistas (Lei do Ventre Livre, de 1871; Lei do Sexagenário, de 1885; e Lei Áurea, de 1888) foram promulgadas por governos conservadores, que utilizaram a causa para fortalecerem-se politicamente. O próprio partido republicano atuou de modo a atrair a simpatia dos fazendeiros paulistas em ascensão econômica naquele contexto. A tática era “permanecer no controle do governo, impedindo, assim, a ascensão dos antigos abolicionistas que poderiam advogar de futuro ideias ainda mais radicais, como a reforma agrária, que era o natural efeito da alforria geral dos escravos” (SKIDMORE, 1976, p. 31).

exemplo, nesta última, por volta de 1851, havia uma população de 266 mil habitantes, dos quais 110 mil eram cativos. Trata-se do “reino de Obá”, mais conhecido como “pequena África”, como chamavam à época uma região densamente povoada por africanos, crioulos e mestiços no centro da cidade-sede do Império (SCHWARCZ, 2001, p. 40).

O caráter organizado e cuidadoso da forma como se deu a abolição no Brasil, conforme foi exposto acima, evidencia a força política das ideias conservadoras naquele contexto. Na verdade, o esgarçamento da escravidão já era evidente. As fugas de escravos nas fazendas eram uma constante, já não existia mais mecanismo de controle nem incentivos para punir aqueles que fugiam. O próprio exército, depois da Guerra do Paraguai (1864-1870), se recusava a cumprir tal tarefa, e os juízes já não levavam em conta as denúncias dos senhores.

Em outras palavras, o contexto entre 1870 e 1888 (momento em que nasce o Partido Republicano Paulista, fundado em 1873) foi um momento de discussões no interior das aristocracias agrárias, desejosa em administrar as transformações na estrutura da sociedade. O momento marca a ascensão da aristocracia paulista em detrimento da velha oligarquia do Nordeste. A ideia era modificar a ordem econômica, social e política existente, mas de modo lento e controlado, principalmente quando se tratava dos abolicionistas mais radicais, liberais que desejavam o fim imediato da escravidão, como aponta Machado:

Claro está que, erigido como movimento de frente ampla, o abolicionismo abriu espaço para abrigar tendências e atuações muito diversas. Dinâmica peculiar na qual a crescente participação do zé-povinho e a radicalização de certas matizes empurravam os setores mais conservadores ao abandono das estratégias gradualistas e emancipatórias. (MACHADO, 2010, p. 154)

Para tanto, foi preciso inventariar uma narrativa histórica de modo a fazer emergir uma nação moderna e liberal, e, ao mesmo tempo, conservar os velhos valores coloniais. Foi a partir desse contexto, por exemplo, que o índio passou a ser representado por um idealismo romântico, símbolo da pureza que necessitava ser preservada, marcado por um estado de natureza e pela incapacidade. Já o negro foi estigmatizado, marcado por uma identidade negativa, não por uma alteridade, alguém que precisava ser corrigido. Ao primeiro construiu-se um juízo de valor estético; ao segundo, um juízo de valor político, pois:

o Estado Nacional produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, gerando formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não brancos, incivilizados, inferiores em termos mentais e culturais que, no entanto, precisavam ser assimilados ou absorvidos pela nação brasileira. (ARRUTI, 1997, p. 9)

Nesse contexto, é sintomática a frase de Joaquim Nabuco ao afirmar que, aqui, a escravidão não “azedou a alma do escravo contra o senhor” (NABUCO, 1988, p. 22). De outro modo, Nabuco, o intelectual defensor do fim da escravidão, reforçava o discurso de um ambiente social democrático, harmonioso e sem conflito racial entre negros e brancos. A afirmação também suscita a ideia de que a escravidão foi algo positivo, bem como escamoteia a violência. Pode-se dizer que Nabuco e os abolicionistas de seu tempo plantaram o que, segundo Lilia Schwarcz (2001), seria uma semente para o florescimento da democracia racial, algo já latente no discurso abolicionista de Nabuco, pois o importante era:

Em primeiro lugar, a crença enraizada de que o futuro levaria a uma nação branca. Em segundo, o alívio em face de uma libertação que se realizou, no limite, sem lutas e conflitos e, sobretudo, que evitou distinções legais baseadas na raça. Diferentemente do que ocorrera em outras nações, onde o final da escravidão desencadeara um processo acirrado de debates intensos ou mesmo de lutas intensas, no Brasil a Abolição, representada como dádiva, gerou certa resignação. De um lado, a ideia de que o ato veio como um presente por parte do grupo dominante; de outro, a noção de “fidelidade” ante uma hierarquia social cada vez mais naturalizada, corolário incontestado de uma aceitação da ideia da existência de diferenças raciais e biológicas entre os grupos. (SCHWARCZ, 2001, p. 46-47)

A democracia racial, a mestiçagem e o racismo

Vimos, anteriormente, que a questão da mestiçagem tornou-se um dilema a ser enfrentado pela aristocracia brasileira do final do século XIX. Somava-se a isso a ausência de mão de obra livre que pudesse fomentar o mercado de trabalho urbano, em ascensão numa economia cada vez mais dinâmica. Do ponto de vista liberal, a saída encontrada foram os imigrantes, por um lado, e a marginalização de pretos, pardos e pobres livres, por outro. Neste contexto, sobrepuseram-se o ideal do branqueamento e o uso do argumento da degeneração do negro. Além disso, foi criado um conjunto de instrumentos normativos com o intuito de administrar a questão da escravidão, para reforçar a base econômica, social e política do projeto liberal universalista-conservador,

consolidado com a Proclamação da República, em 1889 (DOMINGOS, 2004; SALES JUNIOR, 2009).

O resultado dessa feita foi a institucionalização de uma narrativa histórica na qual o negro e sua cosmologia foram incorporados a partir de categorias sociais de classificação. O exemplo dessa taxionomia, como maneira de marcar negativamente a diferença, foi o dado, já citado acima, em que se faz referência à grande massa de mestiços, escravos e ex-escravos vivendo em uma região no centro da cidade do Rio de Janeiro por volta de 1849. Nesse exemplo, raça e cultura são usados como marcadores de diferenças sociais, os quais qualificavam e classificavam “territórios negros” chamados de “reino de Obá” ou “pequena África”.

Tal interpretação continuaria até a década de 1930, pois “ser negro” naquele contexto era, necessariamente, estar vinculado a um universo negativo, cuja raiz era o próprio continente africano; já ser branco era algo positivo, tendo como origem a Europa. Assim, se, por um lado, o negro estava filiado a um conjunto de categorias sinônimas do pecado — impureza, atraso e incivilidade (natureza) —, com “uma tendência instintiva da raça a satisfazer aspectos selvagens” (RODRIGUES, 1933, p. 9) e fetichistas, por outro lado, o branco era associado à civilidade, à pureza e à razão (cultura), pois:

Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixar entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do sul, donde o clima e a civilização eliminarão a raça negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e, assim, ameaçados de se converterem em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores. É esta, para um brasileiro patriota, a evocação dolorosa do contraste maravilhoso entre a exuberante civilização canadense e norte-americana e o barbarismo guerrilheiro da América Central. (RODRIGUES, 1933, p. 8-9)

A questão não era só classificar ou discriminar, mas, sobretudo, estabelecer princípios de identificação que era justificada por meio de um conjunto de teorias que, naquele contexto, transitavam entre as ciências humanas (sociologia e antropologia), ciências médicas e biológicas, pela eugenia e criminologia. O importante era compreender as diferenças raciais por meio de um estudo minucioso de suas características físico-raciais, daí a ênfase de um intelectual do porte de Nina Rodrigues (1933) na realização de estudos antropométricos, por exemplo. Uma forma de deixar em evidência seu ceticismo com relação ao futuro da nação mestiça.

Neste cenário, a questão da raça foi atrelada ao discurso da formação da nação, e o determinismo racial era visto como um modelo capaz de explicar a realidade brasileira marcada pela mestiçagem. Daí a ênfase na tese da teoria do branqueamento, que teve como um dos seus defensores o médico e antropólogo João Batista de Lacerda. Vejamos, por exemplo, um trecho do texto apresentado por ele no Congresso Internacional das Raças, de 1911.

Se, no entanto, o branco e o negro isoladamente conservam por tempo indefinido os caracteres próprios de sua raça — o que constitui a fixidez —, isso não é o mesmo para o produto do cruzamento deles, os mestiços. Estes não formam uma raça verdadeira em função da falta de fixidez de muitas características físicas que estão sujeitas a variar a cada cruzamento novo, tendendo ora ao tipo branco, ora ao tipo negro. Essa tendência inata do mestiço, privando-o de qualidades próprias de uma raça fixamente constituída, tem um valor considerável nas transformações que sofrem, durante o curso dos anos, as populações misturadas, nas quais os cruzamentos não obedecem a regras sociais precisas; nas quais os mestiços têm toda a liberdade de se unir aos brancos, criando produtos que se aproximam cada vez mais do branco que do negro. E é essa, precisamente, a condição atual das populações mistas do Brasil. (LACERDA, 1911 *apud* SCHWARCZ, 2011, p. 11)

Esse universo de sobreposições de cores e raças, demonstrado acima, já era uma realidade no período colonial, no qual o branco representava um ideal de liberdade e pureza, sinônimo de *status* e poder. Esse ideal alimentou a ideia de uma possível metamorfose cor/raça, perceptível pela “informalidade no contato social e nas relações com as pessoas de cor e classes diferentes, bem como uma ausência de distinções raciais claras” (SANSONE, 2004, p. 11).

Nesse aspecto, o espaço de atuação do escravo era estabelecido, na maioria das vezes, por meio da negociação e da dissimulação, fruto da violência física da escravidão e da violência simbólica. Tanto uma quanto a outra perpassa pelo ideal do branqueamento, pois esse, ao se consolidar como narrativa científica, política, cultural e ideológica, fez crescer a ideia de que, no Brasil do período escravista, não houve questionamentos por parte do negro em relação à sua situação de escravo (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 1993; ARRUTI, 2006).

Desse modo, o conteúdo simbólico, histórico e cultural do “ser negro” e da mestiçagem dá lugar ao protagonismo do branco e do seu esforço em dirimir as dores da violência do sistema escravista e da própria condição de existir daquele. Nesse ambiente, a inter-racialidade ganhou contornos semânticos institucionais e foi usada como elemento singular da nação brasileira diante do mundo — a violência das relações raciais nos

Estados Unidos era usada como exemplo oposto —, a fim de fortalecer o sentimento de harmonia social nos âmbitos político e hegemônico e no aspecto cultural: uma só nação, uma só cultura (MEDEIROS; VIEIRA, 2015, p. 163-165).

Embora a mestiçagem apareça de forma positiva, é válido dizer que a “cultura africana” foi incorporada de modo essencializado, ou seja, pensada como uma categoria localizada no passado em contraposição à nova nação moderna (ideologicamente embranquecida) que se constituía como resultado da mistura. Em outras palavras, a mestiçagem enquanto “cor/raça” e sentimento identitário (brasilidade) é um elemento de superação social, política e ideológica. Nesse sentido, não só representa uma cultura, mas uma ponte, uma alternativa que possibilitará a superação das diferenças “raciais” (HOFBAUER, 2007, p. 168).

Esse sincretismo cultural não logrou espaço no plano do cotidiano e se constituiu como mito (SCHWARCZ, 1997), uma vez que as relações raciais aparecem na “informalidade” e/ou numa “intimidade extra-racial”, como preferiu Sansone (2004, p. 11). Isto é, como síntese tal discurso encontrou um campo fértil no Brasil no contexto dos anos 1930, momento em que o país ansiava por uma identidade nacional e um “povo”, inventando para si uma tradição²². Por conseguinte, as comparações com os Estados Unidos eram frequentemente feitas para evidenciar nossa singularidade no tocante às relações raciais.

Assim, cresceu o entendimento de que, no Brasil, havia uma relação diferente entre brancos, negros e indígenas, marcada por uma aparente harmonia entre as raças. Discurso que passa a ser entendido como uma saída para o problema da identidade nacional. No caso, a mestiçagem foi apresentada como símbolo de coesão entre negros, brancos e índios, resultado de uma alquimia racial que vai servir como contrapartida ao crescente segregacionismo dos discursos nacionais, em voga naquele contexto, no continente europeu²³. Desse modo, a mestiçagem foi concebida como uma demanda que precisa de esforços e, assim:

²² Segundo Hobsbawm (1997), a “tradição inventada” é um processo de formalização de “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas. Tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBBSAWM, 1997, p. 9).

²³ As ascensões do Fascismo na Itália e do Nazismo na Alemanha, entre as décadas de 1920 e 1930, se deram marcadas pelo declínio das ideias liberais que dominaram a Europa durante toda a segunda metade do século XIX. De certo modo, tais regimes políticos mostravam a fragilidade de um modelo econômico, político e social que tinha nas ideias científicas e evolucionistas seu fundamento teórico e ideológico. A expressão disso no Brasil foi o movimento integralista que existiu de 1932 a 1937. A Ação Integralista Brasileira tinha o apoio de intelectuais negros como Abdias do Nascimento, por exemplo.

Vargas, na política; Freyre, nas ciências sociais; artistas e literários modernistas e regionalistas, nas artes; esses serão os principais responsáveis pela “solução” da questão racial, diluída na matriz luso-brasileira e mestiça de base popular, formada por séculos de colonização e de mestiçagem biológica e cultural, em que o predomínio demográfico e civilizatório dos europeus nunca fora completo a ponto de impor segregação dos negros e dos mestiços. Ao contrário, a estratégia dominante sempre fora de “transformismo” e de “embranquecimento”, ou seja, de incorporação dos mestiços socialmente bem-sucedidos ao grupo dominante “branco”. (GUIMARÃES, 2012, p. 120)

Ainda segundo Antonio Sergio Guimarães, houve avanços no projeto iniciado em 1930 com relação à incorporação do negro na sociedade, pois representou uma saída para o problema étnico: o reconhecimento do caráter multirracial da sociedade brasileira. Apesar de Guimarães (2012, p. 121) ressaltar importância de Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (1933), pois este viu no negro um colonizador, lembra que o projeto moderno-republicano reconheceu o negro apenas como objeto cultural, sem existência singular plena no plano político institucional.

Essa despolarização com relação à população negra no pensamento do antropólogo pernambucano se apresenta por meio de uma narrativa que não deixa dúvida sobre quem é branco. O problema só aparece quando se trata de reconhecer quem é negro (MEDEIROS; VIEIRA, 2015, p. 168). Em outras palavras, o pensamento de Freyre se limita a ressaltar a cultura, pois sua análise desconsidera os agentes, no momento em que admite a existência de uma “*meta-raça*” que vai além de um discurso étnico-racial²⁴.

Já segundo a análise de Andreas Hofbauer (2016, p. 4), o trabalho de Freyre é herdeiro da escola culturalista norte-americana, centrada em uma análise que separa raça e cultura, além de estabelecer uma perspectiva relativista. Assim, em *Casa-grande e senzala*, a cultura transforma-se num instrumento de crítica ao racismo visto como ideologia²⁵. Isso se deu principalmente no contexto das discussões sobre a abolição, que, no Brasil Império, teve como vanguarda a própria elite dominante. No entendimento de Hofbauer (2016), por ter como base esta perspectiva culturalista — em grande medida embasada num relativismo essencialista, visto que a cultura era compreendida como uma

²⁴ A democracia racial como narrativa representativa de uma brasilidade foi além dos discursos nacionais de outros países ao possibilitar a superação que circunscrevia os necessários elementos formadores da nação (o branco, o negro e o índio — no caso do Brasil). Gilberto Freyre, segundo Guimarães, consegue ir além desses marcadores simbólicos ao realizar uma síntese de um povo e não de um grupo étnico específico (GUIMARÃES, 2012, p. 121).

²⁵ No contexto do final do século XIX, a ideia de raça passa a ser interpretada também como um conceito social, apesar de ser um conceito vinculado à biologia. Teorias sobre o clima como elemento que influenciava no comportamento dos indivíduos eram bastante significativas nos primeiros anos do século. Assim, aliado ao evolucionismo e ao positivismo, “o termo raça, antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise” (SCHWARCZ, 1993, p. 17).

força estruturante capaz de moldar a realidade e os comportamentos —, a escola boasiana permitiu rupturas significativas no campo antropológico, de um modo geral.

Nesta perspectiva, a mestiçagem surge como narrativa que representa a “essência do ser brasileiro”, um *ethos* que pode ser usado para pensar as diferenças e as relações raciais, sem maiores preocupações sobre como as categorias raciais foram construídas e como são articuladas enquanto expressão de um sentimento comum. Em outras palavras, o mito da democracia racial, concebido como síntese, acaba por impedir a compreensão dos processos históricos que engendraram a situação social da qual os negros foram submetidos, de modo a conservá-los “institucional e funcionalmente” (FERNANDES, 1972, p. 289).

Em outras palavras, o essencialismo cultural prevalece como narrativa e permeia os símbolos que dão sustentabilidade ao mito da democracia racial. É dessa maneira, por exemplo, que a “cultura negra” ganha destaque, uma vez que o essencialismo suscita uma busca pelas origens — e, para o negro, a origem é a África. Nesse caso, legitima-se o restauracionismo como método e como teoria, por meio de categorias que se destacam como símbolos afro-brasileiros que glorificam o negro. Essa busca, por exemplo, no caso de uma identidade remanescente quilombola, não passa de um “ato dissimulado de imposição que precisa ser colocado em dúvida e classificado como arbitrário para que se possa alcançar as novas dimensões do significado atual de quilombo e as redefinições de seus instrumentos interpretativos” (ALMEIDA, 2011, p. 34).

Já como símbolo nacional, a mestiçagem e a democracia racial representam, para o negro, marcas de diferenciação e uma identidade, para quem só possui existência em um “nacional” racializado. Como afirma José Mauricio Arruti,

Quando a construção desse “nacional” tematiza a população negra, os sinais se invertem: ela representaria para ele o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), da necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca. Neste caso, a universalidade do “problema” não estaria no plano do humano, mas no das populações subalternas que é preciso educar e controlar. Seus dilemas seriam ora os da democracia, ora os do capitalismo, de forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção. Marcado e desvalorizado como aparência, na sua relação com a “sociedade brasileira” o negro é agente de contaminação, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político. (ARRUTI, 1997, p. 10)

O associativismo negro: da denúncia ao racismo à consciência de classe

A Revolta da Chibata, no dia 22 de novembro de 1910, ocorrida dias depois do castigo aplicado ao marinheiro negro Marcelino Rodrigues Menezes, mais conhecido como “Bahiano”, que recebeu 250 chibatadas, teve grande repercussão no Rio de Janeiro. Quatro navios estavam envolvidos naquele episódio, cujo comandante-chefe foi João Candido Felisberto (que, em 1890, então com dez anos de idade, foi obrigado a ingressar na marinha como castigo por insubordinação ao patrão do seu pai, seu ex-senhor). Aquele evento de 1910 ficaria marcado na vida de João Candido Felisberto, mais conhecido como “almirante negro”, pois o estigma de insubordinado lhe acompanhou mesmo depois de ser absolvido pela justiça²⁶.

Tal episódio é ilustrativo para pensar aquele contexto entre o fim da abolição e as primeiras décadas do século XX. Como acontecimento, exemplifica o processo de constituição das mobilizações por parte da população negra, no tocante às lutas por integração e assimilação na sociedade que os via como inferiores. Porém, mostra como a repressão da sociedade era eficiente no sentido de marcar aqueles que ousavam desafiar o sistema.

Foi nesse ambiente social das décadas de 1920 e 1930 do século passado que se deu uma mobilização inicial do movimento negro²⁷ em torno de uma organização coletiva, com o objetivo de encontrar maneiras de inserção na sociedade. As primeiras manifestações, segundo as palavras de Clovis Moura (1988), foram o resultado de uma identificação, sobretudo, pela diferenciação, fruto do preconceito por parte da sociedade de um modo em geral, pois:

O negro somente se sente específico porque é diferenciado inicialmente pelas classes e grupos sociais brancos, fato que o leva a procurar organizar e elaborar uma subideologia capaz de manter a consciência e a coerção grupal em vários níveis. (MOURA, 1988 *apud* DOMINGOS, 2004, p. 312)

São Paulo, por exemplo, foi o espaço urbano onde mais se estruturou o movimento negro organizado. Segundo nos informa Luiz Fernando Costa de Andrade (2015), em um importante trabalho intitulado *O movimento negro e a cultura política no*

²⁶ “A Marinha, nessa época, com dificuldade de preencher seus quadros, é o destino da escória da sociedade e serve de castigo aos jovens indisciplinados, que podem ingressar muito cedo na vida militar. Na maioria dos casos, esses jovens chegam à Marinha indicados pela polícia. Ao mesmo tempo, seus quadros superiores são ocupados pela elite” (GRANATO, 2008 *apud* SALES JUNIOR, 2009, p. 38-39).

²⁷ O termo “movimento negro” só seria usado a partir de 1931, com a Frente Negra Brasileira.

Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo, as “organizações negras” tiveram grande protagonismo naqueles anos iniciais do século XX. Este autor afirma que o movimento negro tinha como objetivo superar a exclusão social na qual o grupo se encontrava, sobretudo por meio de uma resistência social localizada em espaços recreativos, clubes de festas e cooperativas.

O “caráter associativista” foi a maneira encontrada para desenvolver as atividades de lazer e artísticas, com o qual o grupo consolidou um espaço para trocar experiências e construir alternativas de inserção na sociedade. Foi nesse ambiente, também, que começaria um questionamento da discriminação racial, pois:

O preconceito de cor, por seu turno, impedindo que os negros ingressem em uma série de ocupações e instituições, determina a criação de entidades negras independentes — grupos específicos — como clubes de lazer, cooperativas, escolas de samba, órgãos culturais etc. Esses grupos, constituídos basicamente nas cidades, são organizações de resistência social. (MOURA, 1980 *apud* ANDRADE, 2015, p. 32)

Nesse primeiro momento, segundo Andrade (2015, p. 33), as organizações negras não tinham um cunho eminentemente político, mas, sobretudo, um caráter recreativo e de socialização, uma tentativa de criar um espaço de confraternização e convivência social. No entanto, esses encontros tornavam-se espaços de mobilização, lugares de troca e compartilhamento de um sentimento coletivo, que se transformariam em importantes espaços para a construção de alternativas com relação à discriminação racial²⁸.

Sobre isso, Clovis Moura (2002) afirmou que do *Menelik*, fundado em 1915, até a última edição do *Correio d’Ebano*, de 1963, houve a preocupação em construir uma alternativa para que o negro pudesse se enquadrar no mundo do branco, uma vez que o movimento entendia ser essa a pauta de luta. É por esta via que a questão da educação²⁹ é incorporada como tema central, pois expressava uma demanda vista como necessária no processo de integração do negro. Vejamos o que diz Clovis Moura sobre isto:

²⁸ Apesar do caráter associativista, havia uma preocupação com o lugar que o negro ocupava na sociedade, além da tentativa de construir formas de união para fortalecer o grupo a enfrentar tais questões, como mostra a edição do dia 6 de janeiro de 1929 do jornal *Clarim da Alvorada*: “Nascido com um vasto programa que é a questão racial, esta folha tem se empenhado pelo interesse do negro no Brasil, dentro de uma luta toda baseada no desejo único da unificação da raça negra em São Paulo, onde procuramos assentar o quartel general da nossa civilidade” (DOMINGOS, 2004, p. 314).

²⁹ A questão da educação não diz respeito somente à inserção em órgãos institucionais (escolas ou universidades), mas, sobretudo, está relacionado a um conjunto de valores e comportamentos culturais e sociais. A esse respeito, Domingos (2008) chama a atenção para o fato da criação de escolas para negros em São Paulo logo após o fim da escravidão e nos primeiros anos do século XX. Dentre as organizações de destaque, o autor cita o Centro Cívico Palmares, que existiu entre 1926 e 1929, e chegou a ter um “curso secundário que contava com um afinado corpo docente preto” (DOMINGOS, 2008, p. 518-519).

É uma trajetória longa, dolorosa muitas vezes, a desses jornais que praticamente não tinham recursos para se manter por muito tempo, mas sempre exprimindo, de uma forma ou de outra, o universo da comunidade. Lá estão as festas, aniversários, acontecimentos sociais; lá estão os protestos contra o preconceito de cor e a marginalização do negro. Nesta trajetória, refletem as inquietações da comunidade e lá se encontram os conselhos para o negro ascender socialmente, procurando igualar-se ao branco. (MOURA, 2002, p. 6)

Porém, a partir de 1931, com a criação da Frente Negra Brasileira, esse discurso começaria a assumir uma postura mais crítica, principalmente no que diz respeito às denúncias com relação ao preconceito de cor. De inspiração política mais conservadora, a FNB era simpática ao integralismo, por exemplo, e tinha como proposta central uma constante: “a posição do negro diante do mundo do branco” (MOURA, 2002, p. 6). Nesse caso, a proposta da FNB pautava-se em torno do ideário do branqueamento, correlacionando-o ao processo educacional, pois, se não era mais possível o embranquecimento pela cor, sê-lo-ia pela assimilação “cultural”.

Apesar das diferenças entre as raças, ainda que permanecessem, seriam corrigidas pela educação, pois ela significava uma introdução no mundo da disciplina e do bom comportamento. Assim, tudo aquilo que representasse algum traço da África era interpretado como sendo símbolo de povos atrasados, o que exigia um distanciamento dessas manifestações tidas como incivilizadas. Nesse caso, a educação representaria a “urbanidade”, ambiente no qual o negro adquiriria “cultura” e, assim, poderia fazer parte da sociedade civilizada.

O tom embranquecido da crítica ao racismo, elaborado pelo movimento negro nas primeiras décadas do século passado, não eliminou uma crescente conscientização política sobre o tema. Todavia, essa conscientização se manifestava por meio de um conjunto de bandeiras políticas que agregava discursos nacionalistas e teorias evolucionistas. Nestas circunstâncias, a postura da FNB não foi a de questionar o termo “raça”, pois entendia que a mestiçagem traduzia a própria nação. Nesse caso, a crítica era mais uma luta moral contra o preconceito que impedia o negro de se tornar cidadão brasileiro, sujeito que pertencesse ao povo e não à raça, algo que, segundo Antonio Sergio Alfredo Guimarães (2005), pode ser descrito nas seguintes palavras:

o negro como colonizador e construtor cultural; o negro como injustiçado, preso à sua revolta subjetiva; o negro como alegria e vida, sobrepujando as injustiças e a dor; o negro como produtor de uma cultura original; o negro como guerreiro de defensor da pátria (Henrique Dias [filho de escravos, foi comandante do batalhão negro que lutou na guerra

contra os holandeses, em Pernambuco, em 1648 e 1649]) e da liberdade (Quilombo dos Palmares). (GUIMARÃES, 2005, p. 7)

Desse modo, personalidades e acontecimentos seriam eleitos como dignos de referência no âmbito da história do negro na sociedade e se transformariam em símbolos míticos da nacionalidade brasileira, em expressão de liberdade e da capacidade de organização do negro. Como bem ressaltava o hino da entidade:

Salve! Salve! Hora gloriosa em que aponta no país,
 Esta aurora luminosa que fará a pátria feliz.
 Os herdeiros dos Lauréis, do trabalho, a ciência, a guerra,
 Surgem nobres e fiéis pelo amor da Pátria Terra.
 Gente Negra, Gente Forte, ergue a frente varonil.
 És a impávida coorte — Honra e glória do Brasil.
 São do sangue escravo herdeiros, de Tupis e de Africanos,
 Que confiantes brasileiros bradam soberbos e ufanos.
 Cesse a voz dos preconceitos! Caia a bastilha feroz,
 Que o valor dos nossos feitos ruge altivo dentro em nós.
 Nossa cor é o estandarte que entusiasma Norte e Sul;
 Une a todos para o marte sob o cruzeiro azul.
 Ouve — os clarins dos PALMARES vêm falar da pátria nova!
 Ressoa o clangor nos ares chamando os bravos à prova!
 Seja o toque da alvorada que diga a todos — “Reunir”,
 E a Nação alvoroçada, corra à voz de ressurgir³⁰.

Em 1936 a FNB contava com cerca de sessenta delegações no estado de São Paulo e outras localidades do país, como Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. No auge o movimento, contava com milhares de membros que lutavam pela ampliação da cidadania para a população negra, gerando, aos poucos, um sentimento de desconforto, de conscientização e de questionamentos — mesmo que ambíguos — do racismo e da mestiçagem (DOMINGOS, 2008, p. 519).

De acordo com Fernandes (2017), o tom vacilante do protesto negro, naqueles idos das primeiras décadas do século XX, foi moldado de acordo com as ideias e teorias daquele cenário turbulento do ponto de vista social. Foram muitos os “ismos” com os quais a população negra lidou à medida que transcorria a sociabilidade do mundo moderno, adaptado à realidade brasileira. Assim, o negro foi introduzindo, em sua realidade cotidiana, uma consciência mais coesa sobre o teor do racismo e de seu papel combativo enquanto classe, pois:

³⁰ *A Voz da Raça*, nº 27 *apud* Oliveira, 2002, p. 97.

O protesto negro das décadas de 1920, 1930 e 1940 lançou suas raízes no após Primeira Guerra Mundial. Os “ismos” medravam em cidades como São Paulo. O negro entrou na corrente histórica e interrogava-se por que o imigrante tivera êxito e a massa negra continuava relegada a uma condição inferior e iníqua. Surgiram, assim, as primeiras sondagens espontâneas do “meio negro”, feitas por intelectuais negros, e os primeiros desmascaramentos contundentes. O “preconceito de cor” entra em cena, na consciência social negra, como uma formação histórica. Nem as sondagens eram superficiais nem as repostas contingentes. O negro elabora uma radiografia racial da sociedade brasileira e é com base nos resultados dessa radiografia que ele se insurge contra o paternalismo, o clientelismo e a expectativa de conformismo dos brancos das classes dominantes. (FERNANDES, 2017, p. 57-58)

Esse espaço, ocupado pelo negro, também foi resultado das políticas étnicas³¹ desenvolvidas a partir de 1930, com objetivos de incorporar os símbolos representativos do mundo mestiço, como bem nos informa Andrews (2014). Este autor coloca que os acontecimentos políticos e econômicos no mundo, nos primeiros anos do século XX — como a Primeira guerra mundial, a Revolução Russa e a Crise de 1929 —, provocariam, por um momento, uma mudança na política de imigração em toda a América Latina, que passou a fechar suas fronteiras, proibindo a entrada de imigrantes como parte de um projeto político nacionalista. Além do mais, nos planos político, social e cultural, é correto afirmar que as medidas tomadas em favor de uma inclusão, mesmo que simbólica, dos afrodescendentes produziria uma narrativa mestiça muito significativa em toda a América Latina.

Sobre essas medidas em particular, o autor usa o termo “amorenamento cultural”, que se deu sob o prisma do populismo de base trabalhista. Segundo Andrews (2014), o fracasso do branqueamento — enquanto projeto oficial iniciado no século XIX, vinculado ao contexto da abolição e às teorias raciais — levou as elites latino-americanas a repensarem processos de integração de grupos como os africanos e indígenas. Daí a ênfase na mistura de raças, compreendida como elemento basilar para a construção de uma nova identidade nacional. Não obstante, essas identidades seriam usadas para

³¹ Tomamos de empréstimo as análises de Thomas Hylland Eriksen sobre a etnicidade e os processos de identificação. Em artigo intitulado *The epistemological status of the concept of ethnicity*, de 1996, Eriksen ressalta que a ideia de uma política étnica, por exemplo, diz respeito à modernidade e tem relação com a necessidade de construir um conjunto de símbolos vinculados a um discurso político dominante, cujo objetivo é fortalecer um senso comum de identidade/identificação. No caso, Eriksen não vê a etnicidade como algo natural, capaz de representar a essência de um dado grupo; porém, reconhece a existência de uma subjetividade em um determinado sentimento étnico. Todavia, este autor chama a atenção para o fato de que a identidade étnica ser mais um conceito que se tornou ideia-chave (diretriz), utilizado pelos grupos no intuito de explorar a ordem cultural existente e transformá-la em instrumento usado em conflitos com outros grupos. Assim, enquanto conceito ela diz respeito à estratégia de luta pelo poder. Sua natureza reside, portanto, no fato de “envolver um rearranjo dos costumes e das relações”. Além disso, a etnicidade é contingencial e diz respeito a uma combinação de fatores subjetivos e objetivos, ou seja, a fatores internos e externos com relação a um dado grupo (ERIKSEN, 1996, p. 2-5).

substituir as “velhas repúblicas oligárquicas”³² e, assim, materializar uma nova semântica cultural e ética que teria como eixo a democracia racial. Nas palavras do autor:

A primeira declaração importante do pensamento da democracia racial, *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos, foi lançada no México logo após a revolução que derrubou a ditadura de Díaz e a substituiu pelos primórdios de um regime eleitoral com base nas massas. Manifestos seminais da democracia racial — *Casa Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e Mocambos* (1936), de Gilberto Freyre, e *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), de Fernando Ortiz — seguiram as revoluções de 1930 e 1933 no Brasil e em Cuba, respectivamente; *La formación del pueblo venezolano* (1941), de Carlos Siso seguiu o final da ditadura de Gómez em 1935. (ANDREWS, 2014, p. 200)

Enquanto estratégia, o projeto iniciado na década de 1930 foi vitorioso em comparação com o projeto abolicionista³³. Nesse contexto, o ideal do branqueamento se fortaleceu enquanto discurso traduzido pela democracia racial, que transformaria a cultura em narrativa capaz de simbolizar demandas por meio de uma aparente ruptura com as relações, ainda existentes, da antiga classe senhorial escravista da primeira metade do século XIX. Cabe destacar, nesse contexto, as ideias políticas de um movimento como foi a Frente Negra Brasileira, cujas propositivas permitiriam apenas a elevação moral e intelectual da “raça” negra. Isto é, tratava-se de mais uma maneira de reforçar a homogeneização, sempre com o intuito de fundir-se no ideal do branqueamento como objetivo final.

Nesse caso, a democracia racial foi tomada de empréstimo como discurso, e a educação, como método de ação, ou seja, uma forma de eliminar as impurezas da raça e de crítica ao preconceito e ao racismo. Isto é, a assimilação, por meio do processo educacional, era entendida como a melhor maneira de vencer os empecilhos para a integração do negro. Essa postura era tributária de um sentimento patriótico e, sendo, assim, não poderia perturbar o projeto mais ambicioso: fazer parte da sociedade por meio do embranquecimento cultural a partir da educação, não a partir da “cor”.

Em tempos de mestiçagem, o importante não era a “identidade negra”, mas, sobretudo, a identificação com o projeto nacional, ou seja, com a democracia racial. Dessa feita, “raça” não poderia ser sinônimo de “diferença”, mas de “síntese”, construída

³² Vale ressaltar que no caso brasileiro em 1930, Getúlio Vargas, representante do Rio Grande do Sul, teve como vice o paraibano João Pessoa, legítimo representante da oligarquia nordestina, alijada do poder desde a segunda metade do século XIX, o que demonstra que essa nova elite, na verdade, representava a velha política.

³³ Reforço a tese de um projeto abolicionista pelas evidências teóricas configuradas pelos projetos, pelas leis e pelos decretos existentes no sentido de construir uma narrativa política, cultural e social que fosse capaz de legitimar o discurso da oligarquia brasileira no século XIX. Autores como Hofbauer (2006), Viotti (2010), Skidmore (1976) e Domingos (2004), entre outros, apontam que os abolicionistas apresentavam uma tentativa de acomodação diante da sociabilidade escravista, algo identificado no próprio adiamento da abolição.

pelo reconhecimento de uma mistura de cores. Isto é, a incorporação ocorreria por meio do “branqueamento cultural”, um conjunto de valores que representam a natureza da própria nação, síntese da evolução racial, epítome de um processo (HOFBAUER, 2006, p. 353-367).

No plano institucional, a mestiçagem foi interpretada como um importante aporte simbólico na constituição da nação, algo que precisava ser “vendido” como narrativa capaz de evidenciar um conteúdo cultural específico. Assim, era necessário propagar, interna e externamente, esse material para que todos pudessem saber do imenso “laboratório racial”³⁴ em que o país havia se transformado. Nesse caso, a democracia racial propiciou uma coesão social, política e cultural, tese que precisava ser confirmada cientificamente por meio de trabalhos acadêmicos feitos por intelectuais brasileiros e estrangeiros.

Foi com esse interesse que a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) iniciou uma intensa pesquisa no país, cujo tema central era o de “captar as formas específicas de manifestação do racismo no país”. O intuito de autores como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Roger Bastide, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Oracy Nogueira, Virginia Bicudo, Charles Wagley, Rene Ribeiro, Marvin Harris, entre outros, vinculados a órgãos públicos, universidades e setores privados da sociedade, era o de elaborar uma análise detalhada sobre o racismo no Brasil³⁵.

A contrapartida eram as relações raciais existentes nos Estados Unidos, pois, segundo acreditava Alfredo Métraux, no Brasil, diferentemente daquele país, a “intensa miscigenação não permitia o surgimento de preocupações quanto à identidade racial [mas, sim, de] problema de natureza social” (MAIO, 2004, p. 160). Para Alfred Métraux, portanto, a miscigenação parecia representar fielmente o quadro pintado por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala*, o que alimentava ainda mais a ideia de que o Brasil se mostrava singular no âmbito das relações étnico-raciais. No entanto, o engajamento no projeto antirracista, proposto pela UNESCO, acabou sendo determinante para mostrar

³⁴ A expressão é título de um artigo publicado em 1920, de autoria do alemão radicado nos Estados Unidos, Rüdiger Bilden (1893-1980). Bilden foi um importante estudioso da escravidão e das relações raciais no Brasil entre os anos 1920 e 1940. Amigo pessoal de Gilberto Freyre, Bilden acabou no ostracismo acadêmico. Sobre o autor, veja-se a obra de Maria Lúcia García Pallares-Burke *O triunfo do Fracasso: Rudiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*, 2012.

³⁵ Depois de algumas viagens ao Brasil, o antropólogo suíço radicado nos Estados Unidos, Alfred Métraux (1902-1963), diretor do Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO no Brasil, começou a se perguntar sobre a realidade das relações raciais que ele testemunhou na Bahia. A influência de autores como Gilberto Freyre e Donald Pierson levou-o a concluir que a escravidão no Brasil foi mais humana que em países como os Estados Unidos (MAIO, 2004, p. 161).

que a pretensa harmonia entre negros e brancos no país era mais um mito que uma realidade.

Dessa forma, os trabalhos de Florestan Fernandes, sociólogo e professor da escola de sociologia e política da Universidade de São Paulo (USP), produzidos na segunda metade do século XX, são um marco³⁶. Para este autor, o movimento negro como entidade política surgiu nas primeiras décadas do século XX com o chamado “associativismo negro” ou “imprensa negra”. Sua força foi devida ao enfraquecimento da dominação tradicional (escravidão) e ao fortalecimento de ideias antirracistas enraizadas num nacionalismo e na busca pelas raízes culturais brasileiras, gênese de “nossa identidade”. Esse processo fez com que aquelas “entidades negras” fossem convertidas em centros de reeducação, cujo objetivo era a assimilação e a integração à nova sociedade (FERNANDES, 2008, p. 18).

Na compreensão de Florestan Fernandes, as relações raciais, depois da abolição, não foram alteradas no país, mesmo com as transformações sociais do final do século XIX e início do XX. Sobre isso, o autor esclarece que havia duas questões importantes: a integração do ex-escravo e o preconceito contra as pessoas de cor. Com relação à primeira, perseverou o “drama da raça”, de forma a determinar um processo de integração marginal; já com a segunda consolidou-se uma associação entre cor, raça e posição social inferior. Isso transformaria o racismo numa espécie de instituição social. Assim, renovava-se uma dominação racial tradicionalista, algo que, no entendimento de Fernandes (2008), se deu devido à falta de uma consciência de classe por parte do negro:

De um lado, o pauperismo e a anomia social conduziram à desilusão coletiva e ao desalento crônico. De outro, a preponderância da “raça branca” se operava de modo a manter os modelos arcaicos de ajustamento racial, com todos os ônus que eles envolviam para o “negro”, da passividade à percepção deformada da realidade. (FERNANDES, 2008, p. 13)

No caso, as várias associações que surgiram naquele período podem ser interpretadas como uma espécie de “nascidouro” de uma crítica mais contundente, porém, sem implicar uma postura de ruptura com relação à realidade política, social e cultural. Segundo afirma Fernandes (2017), as diversas organizações traduzidas nos diferentes jornais da imprensa negra, nas primeiras décadas do século passado, expressaram uma “ideologia racial própria”. Isto é, uma narrativa política traduzida numa

³⁶ Os trabalhos de Florestan tiveram como objetivo pensar as relações raciais no Brasil a partir do paradigma da classe, entendida pelo autor como um elemento capaz de explicar as relações sociais (GUIMARÃES, 2012, p. 14).

“classe média de cor” e até em uma “burguesia negra”. Nessas circunstâncias, o autor afirma que surgiu um “novo negro”, capaz de “repelir o protesto racial e defender a ideia de que os movimentos negros dão azar” (FERNANDES, 2017, p. 60).

Com efeito, podemos considerar que o pensamento de Florestan parte do princípio de que a razão de ser do movimento negro, na primeira metade do século XX, diz respeito à luta pela inserção na ordem social dominante, algo manifestado pela escolha da educação como alternativa. Florestan estava mais preocupado em compreender as dinâmicas da sociedade capitalista no Brasil, sua estrutura e seu funcionamento. Assim, suas análises sobre a democracia racial tendem a fazer do racismo um instrumento de explicação do modo como funcionavam e/ou se organizavam as relações entre brancos e negros em nosso país.

Em outras palavras, as relações raciais entre negros e brancos, bem como o próprio mito da democracia racial, no entendimento de Florestan Fernandes, evidenciariam o processo de constituição da ordem capitalista e a preservação da ordem estamental. Neste caso — conforme assinala Lilia Moritz Schwarcz, ao apresentar a reedição de 2007 do livro *O negro no mundo do branco*, lançado pela primeira vez em 1972 —, para Florestan, o mito era entendido mais como um suporte do que, propriamente, como o tema central. Para Schwarcz (2007), a preocupação do sociólogo paulista foi a de compreender a modernidade e sua materialidade na vida social brasileira. Com esse intuito, Florestan tentou fazer uma abordagem sociológica na qual a categoria “classe”³⁷ passa a ser um instrumento de análise para compreender a democracia racial como sendo:

uma distorção no mundo colonial, como contrapartida da inclusão de mestiços no núcleo geral das “grandes famílias” — ou seja, como reação a mecanismos efetivos de ascensão social do “mulato”. O fundamento pecuniário da escravidão e certos efeitos severamente proscritos, mas incontornáveis da miscigenação, contribuíram para que se operasse uma espécie de mobilidade social vertical por infiltração, graças à qual a composição dos estratos raciais dominantes teve de adquirir certa elasticidade. (FERNANDES, 2007, p. 43)

³⁷ Para Florestan Fernandes era importante compreender o desenvolvimento da sociedade capitalista no Brasil. Portanto, a classe seria vista como um paradigma capaz de permitir uma leitura do racismo e da democracia racial como ideologia entendida a partir de uma visão sociológica associada ao conhecimento de uma estrutura (a sociedade) regida por leis científicas (GUIMARÃES, 2012, p. 15).

O livro citado acima é considerado a “bíblia” do movimento negro, assim como Florestan é visto como um arauto da causa³⁸, cujas ideias congregam para uma noção mais materialista com relação às tradições afro-brasileiras e ao racismo. Tal leitura, no entendimento de Guimarães (2005), tinha como perspectiva a dualidade entre “modernidade capitalista” *versus* “ordem estamental”. Em torno dessa ideia (conceito), a partir dos anos 1960, intelectuais e artistas passaram a se agregar em favor de uma postura política denominada de “nacional popular e anti-imperialista”³⁹, com a qual é postulado um ideal identitário associado a um movimento de luta e de resistência (GUIMARÃES, 2005).

Nesse contexto, destacaram-se alguns intelectuais negros como Abdias do Nascimento (1914-2011), Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), Clovis Moura (1925-2003), entre outros, atores/autores importantes para o movimento negro, que transitariam da Frente Negra Brasileira para uma postura mais crítica no final dos anos 1970 e no início da década seguinte. O que levou a essa guinada foi justamente a interpretação centrada na dualidade entre “modernidade capitalista” e “ordem estamental”. A primeira dizia respeito ao branco, e a segunda, ao negro. Segundo Guimarães (2005), a partir da década de 1950, esses intelectuais passariam a criticar a mera associação entre cultura negra e democracia racial. Se, no período entre as décadas de 1930 e 1950, tais intelectuais compartilhavam da benevolência da mestiçagem e da democracia racial, a partir de 1950 seus trabalhos sinalizam uma mudança, algo que pode ser ilustrado na fundação do TEN (Teatro Experimental Negro), em 1944.

Como entidade vinculada ao movimento negro, o TEN tinha o objetivo de criar instrumentos de intervenção artística para elevar o nível cultural das pessoas de cor, que — contando com a participação de intelectuais brancos, como Gilberto Freyre e Thales de Azevedo — propiciariam um ambiente de “experimento psicossociológico, tendo em vista adestrar gradativamente a gente de cor nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira” (QUILOMBO, 2003 *apud* HOFBAUER, 2006, p. 371-372).

³⁸ Lilia Moritz Schwarcz destaca ainda que o livro *O negro no mundo do branco* e a obra de Florestan de modo geral ganharam força, tanto na academia quanto no meio político, no momento em que o país vivia uma época de repressão política devido à ditadura militar (FERNANDES, 2007, p. 20).

³⁹ Segundo Ridente (2000), havia, no período posterior ao golpe civil militar de 1964, um forte movimento cultural que tinha como preocupação central encontrar a ligação íntima entre a expressão política, artística e científica com o intuito de transformar a sociedade. Havia uma procura pelo povo brasileiro e a cultura artística desejava mostrar o que era a realidade nacional popular. Esse movimento tinha uma relação próxima com o Partido Comunista Brasileiro (PCB), que, por meio dos Centros Populares de Culturas (CPC) ligados à União Nacional dos Estudantes (UNE), estabeleciam os comitês culturais e fortaleciam uma arte revolucionária com forte teor político (RIDENTE, 2000).

No período de 1945 a 1964, o movimento negro teve um papel aglutinador em torno da causa negra, e o TEN atuou de modo a elaborar uma crítica consistente da luta e da resistência enquanto instrumento presente na vida do negro. Para Petrônio Domingos (2007, p. 109), esse movimento por meio de uma linguagem artístico-cultural⁴⁰ já chamava a atenção para um amplo conjunto de manifestações, que podem ser traduzidas como precursoras de uma “identidade negra” (negritude) brasileira.

Essa posição também é compartilhada por Guimarães (2012), quando afirma que o TEN se consolidou como a principal organização negra no Brasil naquele período. As preocupações do grupo eram a luta contra o imperialismo cultural europeu e norte-americano, em defesa do projeto nacionalista e populista (trabalhismo varguista). Além disso, no entendimento de Guimarães (2012, p. 89), Guerreiro Ramos foi fundamental na transformação do termo “negritude” como sinônimo de uma identidade brasileira.

Essa postura no pensamento de Guerreiro Ramos, evidencia uma mudança que tem sua razão de ser iniciada ainda na década 1930, quando o termo “raça” perdeu sua força enquanto conceito científico. Na verdade, o termo “raça” passou a ser institucionalmente refutado, isto é, deixou de ser uma categoria representativa de grupos para ser interpretada como sinônimo de uma cultura, síntese de um sentimento nacional: a mestiçagem. Neste caso, a “cor/raça” ganhou uma dimensão simbólica positiva pela mestiçagem (racismo enquanto mistura).

Essa valorização da mestiçagem no plano cultural, ainda sob o peso das teorias raciais/racistas do final do século XIX e do início do XX, foram, aos poucos, perdendo espaço no campo científico. No lugar, surgiu uma reflexão teórico-metodológica com preocupações relevantes sobre a identidade e a diferença, caracterizada a partir do paradigma econômico e da classe. A modernização das relações sociais entre negros e brancos representava uma ruptura com o racismo. Não menos, a democracia racial passou a ser interpretada como ideologia que só agravava a desigualdade. Tudo isso exigiria uma consciência das relações sociais, necessária para a superação das desigualdades marcadas pela diferença de classe.

⁴⁰ Marcos Chor Maio (2015), em um artigo sobre a contribuição sociológica de Guerreiro Ramos, chama a atenção para a importância do trabalho deste sociólogo na valorização da subjetividade negra e da tentativa de formar uma *intelligentsia* negra por meio de atividades artísticas e teatrais. Além disso, quando foi diretor do Instituto Nacional do Negro (INN), Guerreiro Ramos “foi responsável pela criação de grupos nas áreas da educação e cultura e de promover atividades cênicas e dinâmicas de grupo com caráter psicoterapêutico”. Entendia que a “Grupoterapia oferecia, por meio do teatro, a oportunidade para o negro enfrentar seus temores e ressentimentos, expurgando de sua personalidade os estereótipos raciais e as visões autodepreciativas incorporadas desde a infância. Tratava-se da transposição, para o palco, de situações de preconceito e conflito concretas, tais como vivenciadas pelo indivíduo” (MAIO, 2015, p. 6-7).

A “cultura negra” e a (re)africanização da resistência

No final da década de 1970 e início da seguinte, ocorreu uma retomada da temática racial, pautada por uma demanda que colocava em xeque o mito da democracia racial. Havia um entendimento de que o momento era de luta contra o racismo e contra a marginalização social, política e econômica à qual o negro estava submetido. Tal postura ficou clara no manifesto feito no dia 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. Na oportunidade, foi lido, coletivamente, um texto que dizia: “Todos nós sabemos o prejuízo social que causa o racismo. Quando uma pessoa não gosta de um negro é lamentável, mas, quando toda uma sociedade assume atitudes racistas frente a um povo inteiro aí, então, o resultado é grave para nós negros”.⁴¹

Naquela ocasião nascia o “movimento negro contemporâneo”, fruto de um conjunto de discussões realizadas por entidades⁴² e militantes da causa negra de todo o país. *A priori*, o nome do movimento seria “Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial” (MUCDR). Porém, em uma reunião no dia 23 de julho do mesmo ano, o Movimento resolveu acrescentar o termo “Negro” à sigla, modificando-se para “Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial” (MNUCDR). Posteriormente, em 1979, a entidade passou a ser denominada de “Movimento Negro Unificado” (MNU).

Amilcar Araujo Pereira (2010) observou, nas entrevistas que fez com os fundadores do MNU — em pesquisa realizada para sua tese de doutoramento em história junto à Universidade Federal Fluminense —, que a aproximação entre os antigos militantes da FNB e a geração mais jovem de militantes em geral foi fundamental para o surgimento da entidade. O autor reforça ainda que o encontro entre as diferentes gerações de militantes negros se deu por meio de “contatos” estabelecidos ao longo da década de 1970. Tal fato levou à formação de uma rede que destacou pessoas como Ivair Augusto dos Santos, militante em São Paulo, e Henrique Antunes Cunha, um dos fundadores da FNB. Este último, além de ser um dos idealizados do jornal *O Clarim d’Alvorada*, criado em 1920, tinha sido presidente da Associação Cultural do Negro nos anos 1960.

⁴¹ Parte do manifesto lido no dia 7 de julho de 1978 como ato de fundação do Movimento Negro Unificado.

⁴² Algumas entidades formadas ao longo dos anos 1970: o Grupo Palmares, no Rio grande do Sul, criado em 1971; o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan) e o grupo de Teatro Evolução, em São Paulo, de 1972; o Bloco Ilê Aiyê, em 1974, e o Núcleo Cultural Afro-brasileiro, em 1976, ambos de Salvador; a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), em 1974, e o Instituto de Pesquisas e Culturas Negras (IPCN); além do Grupo de Trabalho André Rebouças, de Niterói, e o Centro de Estudos Brasil-África (Ceba), os três criados no Rio de Janeiro, em 1975 (PEREIRA, 2010, p. 167).

Pode-se afirmar que a criação do MNU, no ano de 1978, foi resultado de um “diálogo” concebido entre os militantes das várias entidades existentes em todo o país, durante os “anos de chumbo”⁴³. Questões como as discussões sobre “raça”, proibidas pela censura política⁴⁴, fizeram com que alguns dos militantes criassem siglas cujos termos pressupunham vínculos com as áreas de pesquisas acadêmicas, movimentos artísticos e de intercâmbio cultural com países africanos, além do fato de o termo já não mobilizar as pessoas como anteriormente. Neste sentido, as diversas siglas do movimento procuravam adicionar a palavra “cultura” às suas denominações⁴⁵.

Não obstante, é preciso considerar as influências externas, principalmente dos Estados Unidos e seu contexto político nos 1960, em que personalidades como Martin Luther King Jr. (1929-1968) tornaram-se ícones do movimento negro internacional. Ainda nos EUA havia os chamados “*Black Power*”, um movimento político organizado por grupos negros norte-americanos que reivindicavam maior participação em uma sociedade marcada pela segregação racial. Na música, por exemplo, destacava-se o “movimento” *soul*, gênero dançante que tinha nomes como James Brown (1933-2006) como um dos seus principais representantes. Sem falar nos processos de descolonização de países africanos, durante as décadas de 1950 até meados dos anos 1970.

No Brasil, tais ideias foram absorvidas e constituíram as bases do movimento negro contemporâneo, com as devidas singularidades que nossa realidade social e política permitia. A linguagem dos movimentos negros nos Estados Unidos foi interpretada aqui mais como sinônimo de uma atitude de enfrentamento por parte da população negra daquele país. Constituindo-se, assim, em uma identidade que se impôs culturalmente, sinônimo de um conjunto de símbolos, por exemplo, o cabelo “*Black Power*”. Para Carlos Alberto Medeiros, militante negro do Rio de Janeiro, a experiência de contato com o *soul* no estado fluminense foi importante do ponto de vista político e cultural. Foram referenciais que fortaleceram um sentimento de inquietação diante do aparente conformismo do movimento negro no Brasil (PEREIRA, 2010).

⁴³ Expressão popular para designar o período entre 1964-1985, em que o país viveu sob o regime de uma ditadura civil-militar.

⁴⁴ No decreto-lei nº 510 de 20 de março de 1969, o artigo 33 considerava crime incitar o ódio ou a discriminação racial. Pena: Detenção, de 1 a 3 anos. O Serviço Nacional de Inteligência monitorava o movimento e via ameaça nas organizações culturais. Em 2 de janeiro de 1978, este órgão produz um documento intitulado “Apreciação especial” e já chama a atenção para a organização do movimento negro e para as manifestações de racismo, bem como alertava para o perigo que havia na relação entre cultura e política como pauta de discussão das entidades negras (PEREIRA, 2010, p. 167).

⁴⁵ Aqui cabe fazer uma relação com o essencialismo cultural ao qual chamou atenção Hofbauer (2006). Pode-se dizer que a categoria “cultura” e o termo “negro” representaria, naquele contexto, uma espécie de síntese, além de significar o abandono da categoria “raça” no plano institucional. Todavia, a “cor” continuaria a ser tomada de empréstimo quando se trata das relações sociais privadas. O exemplo foi a criação do dia da Consciência Negra, comemorado na data da morte de Zumbi dos Palmares, em 20 de Novembro de 1695, em oposição às festividades de 13 de maio.

No caso, os encontros realizados em casas de *show*, bailes e festas permitiram a incorporação de uma linguagem artística que, às vezes, não era entendida pelo próprio movimento. Porém, a identificação com a causa superou a barreira ideológica naquele contexto marcado pela bipolarização entre capitalistas e comunistas. Nesse cenário, se destacou um movimento artístico cultural, com a intenção de traduzir o que acontecia lá fora, como a enunciação de um posicionamento artístico politizado. Vejamos o relato de Medeiros, segundo Pereira (2010, p. 129):

Embora eu visse como muita identificação o que acontecia nos Estados Unidos, via como algo de fora, algo que os negros brasileiros resistiram muito a fazer. Não haveria aqui o mesmo grau de solidariedade, talvez por não haver segregação oficial — embora a gente já visse a segregação em algumas situações na prática. Mas em 1974 fui parar no Clube Renascença. Uma vez fui a um ensaio da mangueira e, nesse ano, conheci várias pessoas, entre elas um negro Americano chamado Jimmy Lee. E foi também quando conheci o Filó, que era quem fazia, no Renascença, os bailes chamados “A noite do Shaft”. Shaft era aquele detetive negro no cinema — foi o primeiro filme a representar negro como detetive particular. [...] A festa do Filó era aos domingos à noite no Renascença e era um negócio emocionante. [...] Aí, poderia haver um ou outro branco, mas era um ambiente em que quem dava o tom eram, sem dúvida, os negros com cabelo afro, aquela afirmação da identidade negra, às vezes com coisa africanizada. E o Filó, diferentemente de outras equipes de *soul*, era um dos poucos que tinha um trabalho racial consciente. Ele passava *slides*, por exemplo, com fotos de famílias negras, de crianças negras, e botava palavras como “estude e cresça”. Então era um negócio que trazia uma mensagem muito positiva.

Acho que a polícia federal e os órgãos ficaram meio preocupados. Foi um choque quando a sociedade carioca tomou conhecimento disso, graças a uma reportagem que saiu no *Jornal do Brasil*, que deu o nome ao movimento — chamou de “Black Rio”. Apareceu ali pela primeira vez. As pessoas não chamavam assim, chamavam de “festa *black*”, “festa *soul*”. E virou “Black Rio”. Causou um impacto, tanto à direita, quanto à esquerda. Aí foi interessante porque se levantou o *establishment* branco. Você via crítica no jornal *Movimento* [...]. E a direita achava que era uma parte da conspiração comunista, enquanto os comunistas rejeitavam como inspiração do imperialismo americano. Gilberto Freyre publicou um artigo em que dizia que estava havendo uma invasão, estavam trazendo dos Estados Unidos uma “música melancólica”. [...] Havia até um setor do movimento negro que também criticava, não era todo mundo que gostava disso. No início dos anos 1970, enquanto James Brown cantava “*Say it loud: I’m black and I’m proud*” — “Diga em voz alta: sou negro e tenho orgulho” —, o Salgueiro teve um samba-enredo que era assim. Ô, ô, ô... Que saudade da fazenda do senhor. [...] Não dava pra competir. Então o *soul* trazia uma outra coisa. Eu falo do *soul* e seus filhotes. O *reggae* é um filhote do *soul* — O Bob Marley era um cantor de *soul*. Eu estava conversando outro dia com o Vovô, fundador do Ilê Aiyê, recuperando essa história, porque tem um livro do Antônio Risério, *Carnaval Ijexá*, em que ele mostra como o *soul* está ligado ao próprio surgimento dos blocos afro. E o Vovô confirmou: “Nós dançamos Brown”. E a coisa do Brown é tão forte que “Carlinhos Brown” é por causa do James Brown.

Percebe-se que o sentimento de negritude era crescente, algo que se fortalece como os movimentos por direitos civis nos Estados Unidos e pelo crescente processo de independência dos países africanos. Não é de graça que, nesse período, o termo “cabelo

black” era sinônimo de “cabelo afro”. Termos correlatos que congregavam um sentimento de mudança sobre o que era “ser negro” para o movimento. Tais categorias semânticas representavam não só as atitudes dos militantes negros, mas, também, do próprio papel do Estado, quando da institucionalização do mito da democracia racial na década de 1930. Foi dessa forma que o samba, o candomblé, a umbanda e a capoeira tornaram-se símbolos de uma identidade. Além disso, o Brasil foi o primeiro país a reconhecer a independência de Angola em 1975.

Tudo isso fortaleceu o discurso político negro que tinha como base o nacionalismo e as ideias da esquerda. Sem mencionar o fato de haver um campo acadêmico bem consolidado que propugnava a busca pelas raízes africanas, como, por exemplo, os trabalhos de Alberto Guerreiro Ramos e de Abdias do Nascimento no TEN (GUIMARÃES, 2012, p. 99). A partir disso, ocorreu uma centralização em práticas políticas com uma linguagem artística cultural⁴⁶. No entanto, o cerceamento da liberdade política no contexto do regime militar impedia a organização da luta contra o racismo, o que levou a ações marcadas por uma postura especificamente cultural. Porém, no final da década de 1970, com o retorno do exílio de intelectuais negros e críticos da democracia racial, como Florestan Fernandes, entre outros, o movimento negro encontra espaço para se reorganizar politicamente.

Vale destacar, nesse contexto, a figura Abdias do Nascimento, um dos principais intelectuais e organizadores do protesto negro artístico, como foi mostrado acima. Segundo Hofbauer (2006, p. 73), Abdias abandona a postura assimilacionista e de necessária integração por meio do processo educacional que defendia antes de seu autoexílio nos Estados Unidos. Depois de sua experiência na América do Norte e de ter lecionado em Ife e na Nigéria, Abdias retoma sua luta política e lança, em 1980, um livro intitulado *O quilombismo*. Nele, o autor descreve seu projeto político e chama a atenção para o fato de que as diferenças entre negros e brancos, segundo ele, possuem valores

⁴⁶ A criação do movimento que representa o início de uma clivagem mais artística que surge nos anos 1950 e vai até meados da década de 1970, quando se inicia o processo de redemocratização a partir da eleição de Ernesto Beckmann Geisel (1907-1996). Os movimentos artísticos e políticos até esse período eram caracterizados por uma ideia de vanguarda, muito a gosto do dualismo moderno *versus* arcaico, tese da esquerda revolucionária que, no Brasil, tinha o PCB (Partido Comunista do Brasil) como referência. Com o fim da censura política nos finais dos anos 1970, o campo artístico renasceu fortalecido e, com ele, o movimento negro inicia seu processo de reconstrução por meio de órgãos e entidades culturais. Em muitos casos, a cultura era a linguagem com que o grupo procurava atuar (PEREIRA, 2010). O MNU nasce em um contexto cuja pauta era o movimento de base, em que já não mais tinham espaço as ideias de vanguarda iniciadas nos anos 1920 do século passado. “Objetivamente”: “Era o tempo dos novos movimentos sociais, do novo sindicalismo, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), informadas pela Teologia da Libertação, enfim, da mobilização social de trabalhadores urbanos e rurais, incluindo setores significativos das classes médias, no período da transição democrática. A ele correspondeu certa aproximação de setores artísticos com os movimentos populares, embora o processo predominante tenha sido a consolidação inequívoca da indústria cultural (RIDENTE, s/d, p. 6).

distintos, algo que só será eliminado no momento em que o negro se contrapor, pois o negro brasileiro:

deve sustentar sua africanidade em nível de poder, assim firmando um lugar próprio no contexto das nações africanas e negras. Institucionalizar o negro — eis a exigência que grita sua urgência na encruzilhada de nossa história. Um Brasil negro que substitua o poder ora vigente, destituído de legitimidade, ficção do poder ariocapitalista e servo mimético do Euro-Estados-Unidos. (NASCIMENTO, 1980, p. 26)

O pan-africanismo⁴⁷ é uma forte marca dessa retomada de Abdias do Nascimento ao universo da militância negra. Nela, o quilombo de Palmares ganha uma dimensão política importante, pois é concebido como “uma antecipação do protagonismo do povo brasileiro em sua luta por independência, igualdade e democracia”. Palmares, mais do que uma aglomeração de escravos fugidos, representava uma “República” e um “ideal da nação brasileira”, cuja característica foi ser “a primeira e única experiência de verdadeira liberdade, harmonia étnica e igualitarismo econômico-social registrado nos fatos da História do Brasil” (NASCIMENTO, 1983, p. 42).

Abdias do Nascimento acreditava que o *quilombismo*, enquanto projeto e movimento político, seria capaz de estabelecer as bases de um poder constituído pela população negra, historicamente alijada da sociedade. Em tal empreitada Palmares é um exemplo a ser seguido, uma experiência histórica que pode se tornar inspiração política, uma vez que teve como base a estrutura progressista e comunalista, algo, segundo o eminente intelectual e militante do movimento negro, muito comum na África, antes mesmo da chegada dos exploradores europeus. Isso permitiria romper com a desigualdade e auxiliaria no processo de ruptura dos privilégios econômicos, sociais, políticos e culturais que estão na base do poder institucionalizado (NASCIMENTO, 1980, p. 26-27).

Era preciso, então, adotar tal empreitada como um projeto de “revolução não violenta” em que a luta se daria por meio de um conteúdo simbólico atribuído às experiências vividas pelos quilombolas do passado. No caso, o quilombo de Palmares — e todas as outras experiências de luta e enfrentamento contra a violência sofrida pelo povo negro submetido à escravidão — deveria ser tomado de empréstimo para, assim,

⁴⁷ Movimento político que nasceu no início do século XX entre intelectuais de língua inglesa, o pan-africanismo defendia que todos os africanos tinham uma civilização comum e que deviam lutar juntos. Para Kabenguele Munanga (2016), dois nomes são representativos do pan-africanismo, a saber, William Edward Burghardt “Du Bois”, ou, simplesmente, Du Bois (1868-1963), e James Mercer Langston Hughes (1902-1967), respectivamente considerados como o pai da negritude e o representante do movimento conhecido como Renascimento Negro (MUNANGA, 2016, p. 112).

tornar-se palavra de ordem do “verdadeiro movimento revolucionário negro”. Esse cenário seria capaz de fortalecer pouco a pouco uma consciência cada vez maior em torno do *quilombismo*⁴⁸ pensado “como metáfora histórica e política fundada em uma experiência nacional, que vinha sendo gestada desde o início da década de 1970” (ARRUTI, 2008)⁴⁹.

Em artigo sobre a vida intelectual de Abdias do Nascimento nos anos 1960, Antônio Sergio Alfredo Guimarães (2005, p. 12) chama a atenção para o fato de que os escritos de Abdias associam-se com uma postura de luta, resistência e revolta por parte do negro escravo que fugia do cativo. Tais elementos estavam presentes na vida política e social brasileira do início dos anos 1980, momento em que Abdias escreve *O quilombismo*. Assim, a partir de uma postura afrocêntrica⁵⁰, no que diz respeito à luta do negro contra o racismo, Abdias suscita alguns temas caros à época, como os direitos humanos, a democracia na América Latina e a luta contra o regime de *apartheid* na África do Sul⁵¹.

As ideias desse intelectual e militante da “causa negra” estavam em sintonia com a postura ideológica do MNU, de cunho mais à esquerda do espectro político, tanto no

⁴⁸ O movimento constituiu em uma articulação que envolvia parte da sociedade, inclusive setores ligados à Igreja Católica. Figuras como Dom Helder Câmara, bispo de Olinda, em Pernambuco, e Pedro Casaldáliga, bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia, no estado do Mato Grosso. Em 22 de novembro de 1981, tanto Dom Helder quanto Pedro Casaldáliga organizaram uma missa que ficou conhecida como a Missa do Quilombolo. O evento foi celebrado na Praça do Carmo, na cidade de Recife, em Pernambuco, mesmo local onde, em 1695, foi exposta a cabeça de Zumbi do Palmares. O evento foi um marco na luta pelos direitos dos negros e acabou influenciando o movimento negro de um modo geral, pois fortaleceu a causa em um momento de repressão política. Ao ato compareceram cerca de oito mil pessoas, tendo sido amplamente divulgado pela imprensa à época. Além de lideranças religiosas, participaram artistas como Milton Nascimento, que foi responsável por musicar a missa em poema. Apesar dos bispos serem criticados pelo Vaticano, que não reconheceu o ato, do ponto de vista político o evento pode ser considerado de extrema importância, principalmente porque fomentou a criação das chamadas pastorais negras. A missa representou uma retratação aos negros por parte da Igreja por sua complacência com a escravidão, conforme afirma Dom Pedro Casaldáliga: “Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos confessa, diante de Deus e da História, esta máxima Culpa Cristã”. http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada.

⁴⁹ Cf. http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=44&cod_boletim=12&tipo=Artigos.

⁵⁰ Molefi Kete Asanti (2014) define “afrocentricidade” como “um modelo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanas prevalecem”. Do ponto de vista teórico, “é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenômenos africanos”. Enquanto instrumento de ação, a afrocentricidade, segundo Molefi Kete Asanti, “é a aceitação/observância da ideia de que tudo que de melhor serve à consciência africana se encontra no cerne do comportamento étnico” (ASANTI, 2014, p. 3).

⁵¹ É com essa postura de crítica ao racismo e ao mito da democracia racial que Abdias do Nascimento ingressa na política ao filiar-se ao PDT (Partido Democrático Trabalhista), fundado em 1979 por Leonel de Moura Brizola (1922-2004). O ingresso de Abdias no partido lhe permitiu um trânsito no meio político e uma oportunidade de atuação política mais ativa, com propostas, por exemplo, para criação do Memorial Zumbi dos Palmares, em 1980, conquista que só se efetivou em 2007, com a criação do Parque Memorial Zumbi dos Palmares, na Serra da Barriga, no estado de Alagoas, além de um projeto de lei para transformar o dia da morte de Zumbi em feriado nacional. Em 1983, Abdias chega à Câmara dos Deputados; em 1990, foi eleito segundo suplente de Darcy Ribeiro. Como o primeiro-suplente faleceu em 1991, e Darcy Ribeiro, em 1997, Abdias assume como senador e fica no cargo até 1998. Além disso, a figura de Leonel Brizola foi importante para o movimento, pois, ainda em 1983, quando assumiu o governo no Rio de Janeiro, nomeou três negros para exercerem a função de secretários de estado, e, durante o seu segundo governo do Rio de Janeiro (1991-1994), criou a Secretaria de Governo e Promoção da População Negra (Sedepron). Também em São Paulo, com o governo Franco Montoro (1983-1987), militantes negros ocuparam cargos. Foi o caso de Ivair Augusto Alves dos Santos, que trabalhou no primeiro órgão criado em São Paulo para tratar do preconceito contra o negro, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (PEREIRA, 2010, p. 215-217).

que diz respeito à raça quanto em relação à cultura e à identidade. Essa similitude pode ser notada no modo como ambos elaboram suas críticas à democracia racial e ao sistema capitalista oligárquico. Pode-se dizer que a participação de lideranças do movimento negro em partidos como Partidos dos Trabalhadores (PT) e Partido Democrático Trabalhista (PDT), e nos governos de São Paulo e do Rio de Janeiro, no período da redemocratização, aproximou politicamente o MNU da figura de Abdias do Nascimento. Isso mostra que as organizações negras, de um modo geral, congregavam cada vez mais da agenda política nacional, pois sua importância passa a ser pauta nas discussões acerca da elaboração da Constituinte de 1988.

Nos encontros sobre a Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, mesmo em uma correlação desfavorável de forças, pudemos observar que os vários encontros organizados pelo movimento negro tinham como foco a participação nos debates. A temática étnico-racial foi incorporada à Comissão da Ordem Social, a partir das discussões ocorridas na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. O movimento negro conseguiu debater e elaborar importantes propostas das quais é possível destacar as seguintes: a) reconhecimento e demarcação das terras das comunidades negras remanescentes de quilombos; b) criminalização da prática de racismo e preconceito racial; c) comprometimento da política educacional no combate ao racismo e todas as formas de discriminação, respeito à diversidade e obrigatoriedade do ensino de história das populações negras do Brasil. Somada a essas propostas, foi discutida a importância de ações afirmativas voltadas à população negra. O texto final da Constituição incorporou a proposta de que o currículo deveria abarcar, com igualdade, as contribuições das diferentes etnias e grupos que participaram do processo de formação do povo brasileiro (SILVÉRIO; TRINDADE, 2012 *Apud* ANDRADE, 2015, p. 155).

Se, por um lado, existiam membros do MNU atuando em órgão do governo no Rio e em São Paulo, por outro havia aqueles que criticavam essa articulação, pois viam nessa atitude um caso de cooptação. Essa divisão mostra as diferentes maneiras de mobilização das entidades, bem como os vários segmentos políticos que compunham o MNU. Além disso, evidencia a postura crítica com relação aos órgãos estatais e a necessidade de manter uma relativa autonomia do grupo. Apesar disso, “lideranças” como Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez⁵² eram vistos por alguns militantes do

⁵² Lélia Gonzalez (1935-1994) foi uma das fundadoras e principais ativistas do MNU nos anos 1970 e 1980. Militou também em diversas organizações, como o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) e o Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga, do qual foi uma das fundadoras. Em Salvador fez-se presente na fundação do Olodum. Sua importante atuação em defesa da mulher negra rendeu a Lélia a indicação para membro do Conselho Nacional dos Direitos da

movimento como representantes da “elite”, o que evidencia que a luta contra o racismo não era coesa dentro do MNU (PEREIRA, 2010).

Assim, algumas reivindicações foram enviadas aos congressistas da Assembleia Constituinte com alguns pontos considerados importantes para os militantes, reunidos nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, em Brasília. Na data, foi realizada a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, assinada por 63 entidades de 16 estados da Federação, com 185 participantes no total. No documento enviado para os congressistas, o movimento fez questão de mostrar o caráter centralizador nas discussões acerca do texto constitucional. Vejamos uma parte do texto:

Embora conscientes de que a “CONSTITUINTE-87” não terá a participação democrática do brasileiro, uma vez que o “Grupo” daqueles que serão encarregados da nova Carta Magna, vem sendo formado através de alianças entre as elites que sempre dominaram e designaram, em consequência, tanto cultural quanto economicamente, os destinos do Povo. Nós Negros, entendemos que deveríamos nos esforçar para, conjuntamente, trazeremos à baila as nossas necessidades enquanto um segmento étnico-social, politicamente definido⁵³.

É correto afirmar que a questão étnico-racial ganhou força a partir da mobilização do MNU e foi concebida como demanda política importante nas décadas de 1980 e 1990. Neste caso, o termo “negro” capilarizava e traduzia, junto com as tradições africanas, os anseios políticos dos militantes. Portanto, para o MNU era importante atuar no processo de construção do texto constitucional de modo a possibilitar que as tradições da população afro-brasileira fossem consideradas pela Carta Magna, conforme postulava o movimento:

Cabe esclarecer que nossa denominação de “NEGROS” engloba todos, aqueles que possuem características, fenótipos e/ou genótipos, dos povos africanos que aqui foram trazidos para o trabalho escravo. Conforme as leis estabelecidas, os Africanos foram violentados e despojados de seus direitos inalienáveis, e, hoje, a despeito de uma *libertação* forjada juridicamente, há 98 anos, Nós Negros, os descendentes daqueles que edificarão o patrimônio econômico nacional, continuamos na aviltante condição de marginalizados sociais, discriminados e majoritariamente alijados do processo de evolução social. E, dessa feita, o MOVIMENTO NEGRO NACIONAL é formado por todos aqueles que, conscientes de nossa condição enquanto cidadãos *brasileiros*, nos encontramos politicamente organizados em Grupos que, sistematicamente, combatem o *Racismo* no Brasil, e, ainda por aqueles outros que lutam por preservar os valores

Mulher (CNDM). Atuou no órgão de 1985 a 1989. Filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT) e disputou vaga na Câmara Federal, em 1982, alcançando a primeira suplência. Em 1986, estava no Partido Democrático Trabalhista (PDT), pelo qual se candidatou como deputada estadual, também conquistando a suplência. Era doutora em Antropologia social pela Universidade de São Paulo e professora universitária na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) - GELEDÉS (Instituto da Mulher Negra).

⁵³ <http://www.institutobuzios.org.br/documentos>.

espirituais, morais, sociais e culturais que nos foram legados pelos incontáveis filhos apartados da *Mãe-África*.

O MNU articulou, até certo ponto, uma pauta relacionada à demanda da população negra como um todo e, em torno disso, acabou por agenciar a “negritude”⁵⁴ como categoria representativa de um universo semântico e cultural, cuja raiz é a África. É correto afirmar que os anos 1980 foram marcantes para o MNU no sentido de solidificar uma narrativa política que culminaria, por exemplo, com a criação do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, bem como para o fortalecimento de símbolos vinculados a essa demanda, como Zumbi e o 20 de novembro, data em que se comemora a morte do líder palmarino. A data foi fruto de uma mobilização em torno da figura histórica de Zumbi que teve início no final da década de 1970, cujo ápice foi a realização de uma marcha para Brasília no dia 20 de novembro de 1995, organizada pelo movimento negro e com a presença de figuras importantes da sociedade brasileira naquele momento.

Esse contexto de mobilização, iniciado na década de 1980, sagrou-se vitorioso à medida que ganhou espaço e passou a conquistar pautas importantes. Por exemplo, além das já citadas conquistas assinaladas anteriormente, vale mencionar a Lei de preconceito de raça ou cor nº 7.716, que foi instituída no calor das comemorações do Centenário da Abolição, em 5 de janeiro de 1989; a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, alterada pela Lei Ordinária nº 11645/2008, e a Lei nº 12.519 de 10 de novembro de 2011, que instituiu oficialmente o dia 20 de novembro como o dia da Consciência Negra. A figura de Zumbi dos Palmares se consolida como um símbolo de todas essas conquistas do movimento negro, pois representa a síntese de releituras sobre a resistência e luta do negro escravizado, bem como suscita um conjunto de experiências sobre o que é “Ser Negro” em uma sociedade marcada por processos de racialização. Isso tudo é configurado no momento em que a militância organizava a marcha realizada no dia 20 de novembro de 1995. Vejamos um trecho do editorial do jornal intitulado *Jornal da Marcha*, produzido pelos organizadores do evento nos dias que antecederam a marcha:

⁵⁴ Petrônio Domingos (2008), em artigo publicado pela revista *Dimensões*, intitulado “Movimento negro brasileiro: história, tendências”, chama a atenção para uma inclinação que caracterizou — e caracteriza — o movimento, cuja base é a celebração de uma identidade, cuja ênfase é o aspecto racial, enquanto estética e postura política. Assim, destacam-se músicas, danças, estilos de roupas, cabelos e até o corpo, que passam a traduzir e a revelar o que é “Ser Negro”. Neste sentido, tais atributos e símbolos, ao mesmo que se tornam importantes do ponto de vista político nos últimos anos, são frequentemente ativados para celebrar uma negritude. “Negro é lindo!, Negro 100%. Impulsionada politicamente, essa revalorização da negritude pretende funcionar como mecanismo pedagógico de construção do orgulho racial. Em outros termos, a estratégia política de enaltecimento dos símbolos e artefatos culturais atribuídos aos negros tem o intuito de produzir autoestima e uma autoimagem positiva nesse segmento populacional. Para o movimento negro, o processo de superação do racismo passa, indubitavelmente, pela etapa de (re)encontro do afro-brasileiro com sua identidade étnica” (DOMINGOS, 2008, p. 113).

Este ano celebramos três séculos da imortalidade de Zumbi dos Palmares. A realização de uma Marcha a Brasília se apoia, portanto, nos referenciais mais profundos de nossa memória coletiva no Brasil: a luta contra a opressão desumanizadora do racismo. Somente a força contínua e perene, através de sucessivas gerações, de nossa ação militante garante a coesão, os elementos aglutinadores necessários para o êxito de uma iniciativa política com a dimensão da Marcha que estamos impetuosamente desencadeando. A boa nova percorre todos os recantos do país: os negros preparam-se para ir a Brasília. Não se trata mais de dizer que o Estado se omite, que o Estado não faz. Nós vamos a Brasília dizer o que o Estado deve fazer. Já fizemos todas as denúncias. O mito da democracia racial está reduzido a cinzas, como o boneco incendiado da Princesa Isabel. Queremos agora exigir ações efetivas do Estado — um requisito de nossa maioria política.⁵⁵

Para além dessa demanda, Yvonne Maggie (1994), em um curto ensaio no qual analisou os eventos que celebravam o Centenário da Abolição, chama a atenção para a força que o termo “negro” adquiriu naquele contexto. A autora coletou e analisou os eventos produzidos em todo o país naquela data, com o objetivo de identificar como a escravidão era vista no imaginário da nação. Foram 1.702 eventos; desses, apenas 35 abordavam a questão da desigualdade entre negros e brancos, sendo 4 deles no exterior. Houve 666 eventos relacionados ao dia 13 de maio e apenas 162 ao 20 de novembro. A imensa maioria dos eventos dizia respeito à “cultura negra” e africana. O tema da diferença era deslocado para o passado escravista e não relacionado com o presente (MAGGIE, 1994, p. 153).

Ainda segundo Maggie (1994), ocorreram seminários e congressos em universidades, entidades e associações: palestras como a V Semana de História de Campinas, cujo tema foi “Campinas e os Negros”, realizada entre os dias 17 e 22 de outubro do *Ano do Centenário*. Além disso, foram organizadas festas comemorativas, bailes, festivais de músicas e de cinema, concursos, amostras de poesias, exposição e oficinas, reportagem em jornais e revistas, além de eventos programados por igrejas (como, por exemplo, a Semana de Consciência Negra, realizada na cidade de Juiz de Fora, estado de Minas Gerais, organizada pelas Paróquias do Benfica e Paula Lima, entre 15 e 22 de novembro, com o tema: “ZUMBI! UM GRITO DE LIBERDADE”⁵⁶).

Para Maggie (1994), as discussões sobre a realidade do “negro” no país, bem como sobre o drama das relações raciais estabelecidas, pautaram as comemorações do “Centenário da Abolição”.

⁵⁵ Jornal da Marcha. São Paulo, outubro de 1995. 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PJOMASP10199500X.pdf>.

⁵⁶ Catálogo da Abolição.

De todos os lados e em todos os sentidos, tanto movimentos negros, como igrejas, academias, populares, privados, Estado etc. escolheram o tema “cultura negra” para pensar o “negro” e a diferença entre “negros” e outros. Seguem-se na prioridade de interesses os temas “negro hoje”, “Abolição”, “escravidão”, “vultos negros” “discriminação”, “África”, “política”, “mulher”, “identidade”, e por último “relações raciais”. Essas escolhas temáticas refletem um discurso que fala sobre a diferença e a marginalização do “negro hoje”. (MAGGIE, 1994, p. 153)

No entanto, segundo a autora, falou-se mais sobre as “fabula das três” e de uma “identidade” brasileira do que sobre o “lugar do negro” e da “cultura negra” na sociedade. Isto é, a preocupação era mais a de encontrar os sinais diacríticos da cultura do que questionar sobre o problema social da desigualdade entre negros e brancos, tanto por parte do Estado como por parte dos movimentos sociais negros. Para ilustrar seu argumento, Yvonne Maggie cita o Congresso Internacional da Escravidão, realizado entre 7 e 11 de julho de 1988 e organizado por universidades federais e estaduais, pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pelo Ministério da Cultura (MAGGIE, 1994, p. 155).

Essa empreitada do MNU na tentativa de compilar um discurso e tornar mais abrangente o termo “negro” é resultado de uma necessidade de mostrar os aspectos da cultura negra e africana por meio de uma memória positiva. Assim, personagens, fatos e acontecimentos seriam destacados e fortalecidos por meio de referenciais e símbolos de tradições afro-brasileiras e africanas. O intuito era “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (PEREIRA, 2010, p. 220).

Com efeito, podemos afirmar que a “cultura negra” foi agenciada e tomada como ponto de partida, isto é, como instrumento de mobilização política. Do mesmo modo, alguns temas e personalidades, como o Quilombo de Palmares, seu líder Zumbi e até mesmo o “penteado afro” ou “cabelo afro” passam a ser interpretados pelo MNU como representativos da luta do negro, no passado, contra a escravidão, e no presente, por direito sociais.

Diferentemente dos primórdios do movimento negro no início do século XX, a militância negra a partir do final da década de 1970, de um modo geral, passou a elaborar uma crítica àquela postura interpretada como subalterna e passiva. Para o MNU, era necessário não só reconhecer a existência do racismo com relação ao negro no Brasil,

mas, também, elaborar um discurso crítico, decerto que fosse possível romper com a postura de mera assimilação à sociedade, presente na posição da FNB, por exemplo.

Para o MNU, só a “raça” negra poderia tomar partido contra o racismo, pois sua condição, enquanto classe dominada, era produto de uma situação social produzida pelas circunstâncias políticas e culturais alicerçadas por relações sociais embranquecidas. Para tanto, a tomada de consciência exigia uma postura objetiva e coesa diante de uma situação em que a luta e a resistência eram as armas postas sobre a mesa. Daí a necessidade de resgatar aquilo que mais se aproximava de uma “essência negra” e/ou de uma negritude.

Partindo dessa perspectiva, “raça”, “cultura” e “identidade” tornam-se instrumentos importantes do ponto de vista analítico, pois são transformadas em categorias capazes de explicar a desigualdade social, seja do ponto de vista político e econômico, seja do social. Como tal, são tomadas de “empréstimo” para traduzir o sentimento de “Ser Negro”, à medida que sintetizam uma consciência que aparece de forma essencializada (fenótipo, valores e costumes que dizem respeito à África). No caso, a reestruturação da “cultura negra” é essencial para tornar possível a construção de um discurso pragmático contra o racismo (HOFBAUER, 2006, p. 401).

Decerto, esse foi o tom que o movimento negro imprimiu à cultura quando deu a ela uma força superdimensionada, à medida que a interpretou de forma autônoma, mais substancializada e menos processual. Essa perspectiva teórico-metodológica vai caracterizar a definição do que significa “Ser Negro”. Nesse caso, o que é valorizado é o conteúdo cultural do conceito em sua totalidade semântica e não as subjetividades dos agentes enquanto narrativa que produz discursos e atitudes práticas, necessárias para a libertação do “negro” contra armadilhas da sociedade racista. Do mesmo modo, a cultura é caracterizada como instrumento que poderia ser materializado em arma de luta, capaz de libertar o “negro” da condição de dominado. Correlativamente, raça, cultura e identidade somam-se à negritude enquanto síntese objetiva que passa a representar aqueles considerados desfavorecidos.

O quilombo como paradigma e o processo de ressignificação

O termo “quilombo” como sinônimo de luta e resistência escrava, principalmente, associado a Palmares, aparece no final do século XVII. O termo mais usado até então para fazer referência a movimentos de escravistas era “mocambo”, com variações locais

específicas. A relação entre os dois termos no Brasil se deve ao fato de as duas fazerem referência a diferentes tipos de habitações construídas por escravos: o mocambo, uma “estrutura para se erguer uma casa”, e o quilombo, um “acampamento”. Os termos também estão relacionados aos viajantes que circulavam entre a África e o Brasil. Por exemplo, a palavra *mukamku*, em quimbundo e em quicongo, povos bantos da região Central da África, significa “pau de feira”, comumente conhecida como forquilha. Vale ressaltar que o uso desses dois termos, também, está relacionado aos documentos do período colonial, conforme se pode notar na definição dada pelo Conselho Ultramarino de 1740, o que consolidaria o termo “quilombo” como um símbolo de luta e resistência contra o sistema escravista (GOMES, 2011, p. 10-11).

Enquanto campo semântico, o conceito de “quilombo” adquire dimensão ideológica, política e jurídico-administrativa quando passa, já no século XVIII, a ser utilizado, estrategicamente, para designar os escravos que resistiam ao sistema escravista pela fuga, de sorte que, de acordo com o texto Constitucional de 1988, a definição do termo quase que, primordialmente, tem o paradigma colonial como modelo teórico-metodológico, principalmente, quando se verifica o uso do termo *remanescente*, o que o impede, decerto, de identificar as comunidades negras rurais integradas à sociedade. A permanência do paradigma colonial na atualidade reside na relevância que alguns pressupostos adquirem quando são priorizados por meio de uma narrativa que ora se caracteriza como romântica, ora se coloca como revolucionária (LEITE, 2008, p. 40).

Nesse caso, categorias classificatórias eram interpretadas como legítimas — e ainda são —, argumentos políticos e culturais que reificam o conceito de “quilombo”, além de caracterizá-lo como uma única forma de resistência por parte da população negra submetida à escravidão. Do ponto de vista teórico-metodológico, tal conceituação congela a história e impossibilita a compreensão de organizações coletivas que se arranjam por meio de formas específicas de ocupação e uso da terra (ARRUTI, 2015).

Se concebido desse modo, o conceito de “quilombo” toma o passado como modelo, uma vez que é analisada a amostra (Palmares) em vez das comunidades quilombolas contemporâneas. Isso torna inviável o processo de identificação das comunidades tradicionais, pois não “localiza”, na sociedade, modos específicos de territorialidades, uma vez que a história e a tradição tornam-se categorias estáticas, “definidas principalmente por uma suposta harmonia, coesão e ausência de conflito” (LEITE, 2008, p. 40).

Há nessa dimensão teórico-metodológica um aspecto político-ideológico, cujo teor semântico se caracteriza mais pelo medo das autoridades metropolitanas e coloniais durante os três séculos e meio em que perdurou a escravidão no Brasil do que por observações históricas sobre a formação dos mocambos e quilombos que existiram entre os séculos XVI e XIX na América Portuguesa. Na verdade, o sentido político que impregna a temática quilombola se deve ao fato de a experiência palmarina ser sempre ressaltada como movimento de resistência e símbolo de liberdade, cujo destaque é dado por uma leitura em que a base são as “expedições punitivas” realizadas a partir da segunda metade do século XVI até o primeiro quartel do século XVIII (GOMES, 2010, p. 7- 11).

Todavia, a partir do final do século XIX e início do XX, momento em que se inicia um projeto de nação moderna, é que se inventaria uma narrativa identitária para o negro. Esse passou, então, a ser assimilado mais por meio de uma estética e símbolo de uma cultura nacional do que propriamente como cidadão e sujeito político. Essa realidade social pode ser evidenciada quando se faz um escrutínio dos principais autores e obras que se consagrariam como importantes referenciais com relação à temática quilombola, cuja filiação tem a ver com um determinado contexto teórico-ideológico. Sobre isso, Gomes ressalta:

Palmares — ainda que os estudos acadêmicos sejam poucos — sempre ocupou a historiografia brasileira. Já no século XVII com Brito Freire e Loreto do Couto e no século XVIII com Rocha Pitta escreveram sobre o tema, sem falar de cronistas como Padre Antonio Vieira. A historiografia do século XIX — com Varnhagem e outros — pouca atenção específica daria ao assunto. Paradoxalmente, nas revistas dos Institutos Históricos — brasileiro, pernambucano, alagoano e cearense — são publicados artigos e, principalmente, considerável documentação manuscrita. Na pós-emancipação, os *Palmares*, Ganga-Zumba e Zumbi transformaram-se em temas da militância política. Associações operárias, poetas negros, partidos comunistas e a chamada *imprensa negra* retomam em títulos, inscrições e pequenos textos o que chamavam de “Epopéia de Zumbi”. Ao mesmo tempo em que *ganharia* sentido político enquanto evocação e símbolo, *Palmares* não mais apareceria como tema importante nas compilações de documentos dos institutos históricos, assim como na reflexão sobre o passado colonial. (GOMS, 2010, p. 7-8)

No bojo desse conjunto de interpretações surgiram perspectivas teóricas que, segundo Flavio dos Santos Gomes, via de regra, caracterizaram-se por uma análise politizada e pouco aprofundada do ponto de vista histórico. Uma delas é denominada por Gomes como sendo mais culturalista e teve como precursor Nina Rodrigues, cujas análises eram permeadas por uma visão romântica, homogênea e essencializada. Mais

tarde tal leitura influenciaria autores como Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, além de Astrogildo Pereira, intelectual influente e militante dedicado do Partido Comunista. As obras desses autores, entre outros, ganharam destaque no contexto dos anos entre 1920 e 1950, cuja influência marcou até expressivos intelectuais e militantes negros, como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, mentores do Teatro Experimental Negro (GOMES, 2010, p. 8-9).

A partir dos anos 1960 inicia-se uma nova abordagem em que o quilombo de Palmares passa a ser visto como uma característica central da resistência negra à escravidão. Agregam-se aí estudos elaborados a partir de fontes transcritas dos, então, Institutos Históricos, muito comuns até meados do século, com autores como Décio de Freitas, Clovis Moura, Alípio Goulart Luiz Luna, entre outros. Para Flavio dos Santos Gomes, a partir dos anos 1970, destaca-se o trabalho de Décio de Freitas, pois sua condição de exilado permitiu-lhe uma pesquisa mais acurada sobre Palmares em arquivos portugueses e até mesmo no Brasil, onde realizou pesquisas clandestinas no Rio de Janeiro, em Alagoas e em Pernambuco. Isso ajudou na construção de sua obra intitulada *Palmares - a guerra dos escravos*, publicada pela primeira vez em 1973 e republicada em 1978, 1981 e 1984 (GOMES, 2010, p. 9)⁵⁷.

Nessa obra, Décio de Freitas, ao descrever o momento em que os holandeses tomam de sobressalto a capitania de Pernambuco dos portugueses, em 1630, tenta retratar a agitação em que a população escrava se encontrava. Para este autor, a rebelião por parte dos cativos, naquela oportunidade, foi mais um amontoado de atitudes na tentativa de fugir rumo à liberdade, “localizada” em Palmares.

A rebelião escrava não consistiu num único, repentino e organizado movimento. Talvez mesmo o termo “rebelião” convenha mal a uma sucessão de pequenas fugas conscientes. No mais das vezes nem sequer assumiu formas de um enfrentamento direto, ainda que em alguns lugares os escravos tenham capturado armas, ajustado contas com amos e feitores, incendiando canaviais e destruindo engenhos. Como regra, simplesmente se aproveitaram da escassa vigilância exercida pelos amos ocupados com a guerra ou a própria sobrevivência para fugir em direção ao reduto livre que sabiam existir nas serras do sul pernambucano. Munidos de armas de fogo, de chuços, de facões e de lanças, formavam depois extensas colunas que levavam de roldão os que pretendiam barrar-lhes o passo. Nem sempre estas turbas desesperadas de homens e mulheres, velhos e crianças, achavam o caminho para os Palmares. Pereciam de fome ou exaustão antes de poderem alcançar o seguro refúgio (FREITAS, 1973, p. 54-55).

⁵⁷ Em outra importante obra sobre a formação de um campesinato negro no Brasil, Gomes chama a atenção para o fato de que tais perspectivas teóricas acabavam por sintetizar a ideia de que Palmares, e os quilombos de um modo geral, vivia à margem da sociedade. Isto é, ou se isolaram resistindo culturalmente ou lutando contra a escravidão (GOMES, 2015, p. 73).

Como se pode notar, a descrição de Décio de Freitas é elaborada de modo a deixar explícita a rebeldia e a capacidade de organização para a guerra, além da idealização de Palmares como símbolo da liberdade. O autor enfatiza esses elementos de modo a suscitar uma narrativa épica, em que o papel dos indivíduos aparece de forma hermética. A fuga aparece como alternativa, uma busca de outro lugar, um lugar que só existe fora da ordem escravista. Além do mais, a fuga é concebida como estratégia política que evidencia a saga de um povo em busca de suas raízes. Nesse caso, Palmares não é só um quilombo, é tradução de uma “cultura” e síntese de uma luta.

Com relação ao conceito de “quilombo”, cabe destacar o trabalho de Clovis Moura (2004), no *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, em que o autor dispõe de forma crítica alguns vocábulos referentes à cultura afro-brasileira, e à africana, de modo geral. Este autor cita, por exemplo, que a primeira definição de “quilombo” foi dada pelo rei de Portugal ao explicar para o Conselho Ultramarino, em 1740, o que vinha a ser um quilombo: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (MOURA, 2004, p. 335).

Para o autor citado, o termo só passaria a ser largamente utilizado a partir do século XVIII, quando a documentação oficial o adotaria para designar os escravos que fugiam do cativo. Com essa definição, o termo se generalizou em todo país a partir da obra *A História Geral do Brasil*, escrita pelo famoso historiador, biógrafo, geógrafo e matemático Francisco Adolfo Varnhagem (1816-1878)⁵⁸. Para Moura (2004), havia a tese de que a definição do vocábulo é uma versão brasileira da estrutura homônima que existiu em Angola nos séculos XVII e XVIII. Nesse caso, o quilombo seria “o aportuguesamento de kilumbu, que, em quimbundo, significa arraial ou acampamento” (MOURA, 2004, p. 335).

Clovis Moura informa ainda que a origem do termo “quilombo” está relacionado aos *imbagalas*, denominados pelos portugueses de “*jagas*”, povos guerreiros que migraram, em algum momento do século XVI, para a região onde hoje é Angola, formando dinastias denominadas de “*Ngolas*”. Os *jagas* eram povos nômades que viviam em habitações fáceis de construir, chamadas de “*libata*” ou “*quilombos*”. Tais habitações eram formadas por sete quarteirões cada, sendo que aquele localizado no centro da

⁵⁸ Varnhagem fazia parte do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico do Brasil), fundado em 1838. Como membro, Varnhagem deu início a uma série de trabalhos, entre eles o de realizar um levantamento nos arquivos europeus sobre o Brasil Colonial, de modo a produzir uma memória nacional. O objetivo final era compilar, sistematizar, organizar, arquivar e, por último, publicar as informações obtidas, principalmente nas páginas da Revista do IHGB. O livro *A História Geral do Brasil* foi publicado em dois tomos, em 1854 e 1857 (RIBEIRO, 2009).

habitação era onde ficava o chefe principal, que os portugueses denominaram de “senhor do quilombo”. Os povos conquistados eram feitos de escravos que até podiam obter liberdade se mostrassem destreza e bravura nas batalhas. No século XVII, a Rainha Ginga, da dinastia *Ngolas*, decide comercializar escravos com os Portugueses e incorporar a estrutura quilombola dos *jagas*. Para Moura, esses quilombos tornaram-se bases para o tráfico de escravos na África (FREITAS, 1991 *apud* MOURA, 2004, p. 336).

O antropólogo congolês radicado no Brasil Kabengele Munanga, em um breve artigo no qual discute a etimologia da palavra “quilombo”, ressalta que o termo é uma palavra de origem *bantu*, relacionada aos “grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire” (MUNANGA, 1995/96, p. 58). Este autor, do mesmo modo que Moura (2004), também vê uma relação entre o *jagas* ou *imbalas* e o termo “quilombo”; porém, cita o episódio do casamento de *Rweej*, rainha dos povos *Lunda*, com um estrangeiro que pertencia ao império *Luba* (oeste do Zaire), o que teria gerado descontentamento por parte de seu irmão, o príncipe *Kinguli*. Este, depois do casamento, resolve romper com sua irmã *Rweej* e, junto com ele, algumas camadas da população, gerando até um movimento migratório para a região onde viviam os *jagas*, sociedade na qual o quilombo existia como instituição. Ainda segundo Munanga (1995/96), os migrantes vieram em *Kinguli* um líder. Este se aliou aos *jagas*, formando um exército poderoso que chegou a estabelecer novos Estados por meio de uma sociedade guerreira de influência *imbala*.

Podemos afirmar que tanto as análises de Moura (2004) quanto as de Kabenguele Munanga (1995/96) apontam para essa relação entre o termo “quilombo” e os povos *bantu*. Mas, sobretudo, evidenciam o caráter multiétnico do vocábulo que se espalhou por parte da África. Isso fica mais evidente devido à longa história envolvendo regiões e povos, fruto de cisões de grupos, migrações e alianças políticas com relação a disputas territoriais. Percebe-se que o termo “quilombo” e seu teor militar diz respeito mais à visão dos senhores de escravos do que propriamente dos povos africanos, conforme aponta o trabalho de Décio de Freitas, citado por Clovis Moura (2004).

Já no trabalho de Kanbeguele Munanga (1995/96) fica clara a relação entre o quilombo como era organizado na África e sua versão aqui no Brasil, principalmente no que diz respeito à questão da formação de uma identidade de caráter “transcultural”, configurado por uma perspectiva dialógica e aberta ao contato com outras culturas, dado “fundamental na cultura brasileira”, pois:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (MUNANGA, 1995/1996, p. 63)

Essa mesma perspectiva ressaltada acima pode ser vista num breve artigo no qual Eliane Cantarino O'Dwyer (2005) discute as interpretações sobre as comunidades quilombolas e os limites do pensamento antropológico brasileiro, tendo como ponto de apoio o pensamento de Fredrik Barth (1969), em *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Para O'Dwyer (2005), o termo “quilombo” está vinculado ao caráter étnico enquanto expressão de um contraste, um contínuo que se renova cada vez que se vê ameaçado. Nesse caso, diz a autora: “As diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores” (O'DWYER, 2005, p. 4). De acordo com essa autora, o que interessa não são os quilombos como eventos relevantes no quadro de uma releitura histórica, mas, sim, as ações dos agentes como atitudes capazes de revelar a natureza performática do acontecimento, isto é, como algo que ocorre de acordo com um dado contexto específico que tem só sentido múltiplo pela relevância devido à atuação dos agentes no interior dos processos.

Como ilustração dessa perspectiva no campo teórico-metodológico prático, vale lembrar o exemplo que usamos, no início do capítulo, sobre as “resistências cotidianas”, especificamente, sobre o caso do escravo Casimiro, crioulo que conquistou a liberdade por ser “fujão e ladrão”. Casimiro resistiu de modo tão perspicaz a ponto de sua senhora alforriá-lo, por se ver incapaz de contê-lo. Tal exemplo mostra a atuação dos escravos na tentativa de produzir espaços de resistência e um protagonismo político que, na maioria das vezes, se dava de acordo com a ordem escravocrata, pois:

as atitudes de insubordinação pessoal [como] boicote à produção pelo trabalho lento, danificação de ferramentas e destruição de plantações, simulações de doenças, pequenos furtos, fuga e a negociação hábil que explorava em favor do escravo a psicologia do paternalismo, a exemplo do choro das crioulas. (REIS, 1986, p. 177)

José Mauricio Andion Arruti (2015) também faz uma reflexão sobre esse processo de agenciamento do quilombo enquanto categoria capaz de representar tanto a luta do negro contra a escravidão como uma ancestralidade. Isso ocorre, segundo Arruti (2015), devido ao reconhecimento jurídico-político do quilombo quando da aprovação do Artigo 68º (ADTC) da Constituição Federal de 1988. Neste caso, o termo representava um conjunto de referenciais positivos com relação à negritude e ao mesmo tempo sintetizava as demandas sociais dos grupos, das entidades e das organizações negras, seja no meio rural, seja no urbano.

Com relação aos movimentos negros urbanos, Arruti (2015) enfatiza que o quilombo traduz uma consciência histórica de luta e resistência por parte da população afro-brasileira na relação com a sociedade abrangente. Assim, é visto como instrumento que serve para estabelecer uma crítica ao racismo e às desigualdades entre negros e brancos. Já com relação às comunidades negras rurais houve uma incorporação do conceito de “quilombo”, transformando-o em uma demanda política relacionada à luta pela terra no meio rural brasileiro.

Essa síntese, estabelecida pelos movimentos negros urbanos e rurais, fica clara no encontro realizado em 1986, momento em que foram discutidas as propostas das diversas entidades negras com relação ao texto constitucional, conforme nos informa Pereira (2010) ao citar a entrevista que fez com a militante do MNU Zélia Amador de Deus:

Em agosto de 1986, o MNU puxou o congresso pré-constituente em Brasília, aberto para todas as entidades do movimento negro do país, independentes de serem filiadas ou não ao MNU. Foi muito interessante, porque foi naquele congresso que surgiram 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 lembro que, em 1978, o tema do Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que nós sediamos aqui em Belém foi “Terra de quilombo” [...]. E aí, as entidades se obrigavam a criar teses, a escrever suas propostas sobre aquilo, para levar ao 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 [Conselho de Cultura Negra] sendo pressionado pela situação do pessoal do Frechal, que vivia uma situação difícil. Aqui tinha o Cedenpa (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Estado do Pará) sabendo da situação dos negros lá de Oriximiná, imprensados pela Mineração do Rio do Norte e pela criação da reserva biológica, que acabou fechando parte do rio trombetas para as comunidades negras que tradicionalmente moravam lá. (PEREIRA, 2010, p. 222-223)

Pode-se afirmar que o conceito de “quilombo” que surge a partir da atuação do movimento negro de um modo geral transformou o *quilombismo* num conceito-programa,

conforme afirma Arruti (2015, p. 241). Desse modo, Palmares passa a ser um referencial político, tanto do ponto de vista histórico quanto metafórico. Isto é, por um lado, o conteúdo histórico das experiências daqueles que resistiram à escravidão serviu para questionar certa narrativa; por outro, essas experiências foram incorporadas como símbolo capaz de fortalecer a “identidade negra”.

Ainda segundo José Mauricio Arruti (2015), a força que as comunidades remanescentes quilombolas adquiriram no espectro político deve ser interpretada a partir do deslocamento que essas duas dimensões, histórica e simbólica, causaram com relação às interpretações na conceituação de “quilombo”. Para o autor, isso representou uma nova e mais ampla leitura crítica sobre a sociedade e sua formação, bem como suscitou o debate sobre novos sujeitos na cena política. Tudo isso implicou em uma reordenação das dinâmicas teórico-metodológicas relacionadas aos processos de exclusão/inclusão das comunidades remanescentes de quilombolas, uma vez que:

Tratar a questão quilombola apenas do ponto de vista de sua materialidade histórica pode ser ingênuo ao retirar o próprio conceito, tanto quanto tratar a questão apenas em sua dimensão simbólica, por meio de noções como invenção da tradição, autoatribuição e manipulação de identidade, por exemplo, pode alimentar a vaga deslegitimadora de um processo social mais amplo de revisão da história nacional e de reconhecimento da pluralidade social que está na base do surgimento de novos sujeitos de direito. (ARRUTI, 2015, p. 243)

A síntese mencionada por Arruti (2015) não foi incorporada quando da aprovação do Artigo 68º (ADTC) da Constituição Federal, pois, segundo chama a atenção Ilka Boaventura Leite (2000), os militantes acabaram se valendo de uma noção romântica, fixa e reificada com relação à identidade quilombola⁵⁹. Isso implicou, segundo enfatiza Leite (2000), em uma compreensão restrita sobre território étnico, circunscrita ao plano do ideal, sem vínculos com o presente. Neste caso, o quilombo como metáfora, ou seja, como representação de uma luta e resistência (visão palmarina) acabava se sobressaindo. E as discussões no contexto do final da década de 1980, com relação ao negro, ficavam restritas ao preço da “dívida” que a sociedade deveria pagar ao negro pela escravidão. Desse modo, vigorava o consenso na sociedade — e no movimento negro, de modo geral

⁵⁹ Essa noção reificada tem a ver com a própria síntese sobre a qual nos informa Arruti (2015), uma vez que foi elaborada a partir da dualidade enquanto método de análise e crítica à sociedade. Nesse aspecto, o que prevalece é o entendimento de que o quilombo histórico (a trajetória de luta e resistência) pode revelar uma consciência política, mobilizadora da transformação social, algo característico dos movimentos negros urbanos. Do mesmo modo, enquanto metáfora o quilombo significava um lugar incivilizado, romantizado, puro e por vezes atrasado (ARRUTI, 2015).

— como seriam estabelecidos os critérios para a inclusão a partir dessa noção reparadora, o que pressupõe que a escravidão seja um “processo inacabado” (LEITE, 2000, p. 339).

A exclusão, portanto, na perspectiva de Ilka Boaventura Leite, apesar de ser um fato concreto na realidade brasileira, também se tornou um símbolo, como se, por si só, enquanto categoria sociológica. Ou seja, tronou-se uma metáfora que confirma a existência de um território negro, isolado. Condições que prefiguram e demarca aquilo que Reis (2010, p. 7) denominou de “tradição de liberdade”, cuja característica central é uma postura de enfrentamento (ameaça) constante. Tudo isso impossibilitou a construção de um debate profícuo sobre a realidade das comunidades tradicionais existentes no contexto em que foi aprovado o artigo 68 (ADTC), pois, conforme Leite chama a atenção,

Os militantes [e não somente eles] procuravam 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. 340)

Some-se a isso a discussão a respeito de um necessário projeto político para solucionar o problema fundiário que, desde as décadas de 1960/70, era interpretado como um entrave para o desenvolvimento do país. Segundo entendiam os movimentos sociais mais à esquerda do espectro político, tais reivindicações com relação à reforma agrária pautavam-se numa perspectiva que via o camponês como um agente histórico do processo revolucionário em curso⁶⁰. Isto é, o camponês, naquele contexto, representava a própria problemática fundiária no país, contribuindo para o fortalecimento do assunto no ambiente político e social no período da redemocratização.

Vale destacar a criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), em 1984, e da União Democrática Ruralista (UDR), em 1985. Esses agentes políticos e sociais tinham visões antagônicas no tocante à reforma agrária, o que gerou o acirramento do debate em torno da questão fundiária e da necessária reforma agrária durante o governo do presidente José Sarney, entre 1985 e 1989, conforme ressalta José de Sousa Martins (1991) ao analisar o processo de avanço do capitalismo no campo.

Nesse contexto social e político, o Artigo 68º (ADCT) da Constituição Federal de 1988 foi aprovado, tornando-se um instrumento jurídico que garantia o acesso a terra às

⁶⁰ Sobre a reforma agrária e a questão fundiária, será elaborada uma discussão mais detalhada no capítulo três. No entanto, sobre a temática no contexto das décadas de 1960/70, cf. IANNI, 1996; 1979 e MARTINS, 1985; 1991.

populações remanescentes de quilombo. Segundo nos informa Amilcar Araujo Pereira (2010), o artigo foi fruto de um amplo debate dentro do MNU, que já vinha discutindo a questão das “terras de preto” desde 1970. O autor cita a realização do I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, organizado pelo Centro de Cultura Negra (CCN) daquele estado, com o tema “O negro e a Constituição brasileira”.

Pereira (2010) cita o relato da militante Mundinha Araujo, uma das líderes do MNU no Maranhão. Esta, em entrevista, ressalta que o objetivo do encontro era o de discutir formas de regulação das “terras de preto”, mas que não sabe de onde saiu o termo “remanescente de quilombo” e nem como tal termo entrou no texto Constitucional. Segundo grifa Amilcar Araujo Pereira (2010), a militante maranhense lembra que:

Em cada lugar o acesso a terra foi diferenciado. Alguns foram compra e venda; lá mesmo em Alcântara, depois da abolição os pretos adquiriram. Eles chamavam de terra de herança. É que tinha vindo desde os pais passou para os filhos e para os netos. Só que essas terras, quando Alfredo fala “terra de pretos”, é porque elas são reconhecidas na sociedade daquele município como um todo de preto. E muitos têm essa denominação: Santo Antonio dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos, Mandacaru dos Pretos, Sant’ana dos Pretos. Aí ficaram reconhecidos pelo que a gente chama “terra de pretos”. Em alguns lugares eles têm mais memória da escravidão do que em outros. No Cajueiro, eles não gostavam de falar de escravidão. Aí toda vez que eu tocava no assunto: “Não. Isso não. Isso foi do tempo do vai!”. Eles diziam que os brancos só diziam: “Vai fazer! Vai fazer aquilo! Vai encher água! Vai!” Aí eles ficaram dizendo que do tempo do “vai”. Aí eu é que tenho que deduzir? Em alguns lugares, mesmo que eles tivessem em comum a história do cativo, uns procuravam apagar da memória. Deve ter sido muito traumatizante, muito violento. Em algumas regiões mais do que em outras, em alguns estabelecimentos mais do que em outros, porque não se pode dizer que os senhores davam tratamento igual. “Todos eram sádicos, todos eram torturadores” — não, não pode. Não era assim. E, de acordo com o tratamento recebido pelos antepassados deles, que eles ouviram contar, em alguns lugares você vai ouvir histórias e mais histórias. Como em Santa Rosa dos Pretos, onde era muito viva a memória. Eu ainda conversei com os descendentes, filhos de escravos. Quando fui lá, em 1986, ainda tinha quatro irmãos filhos do carreiro da fazenda. Era ele que levava o barão para cá e pra lá, era o escravo da casa, teve muito filhos, e restavam quatro. Tive a sorte de gravar entrevistas com ele, e eles falavam desse tempo. Nesse caso, eles diziam que aquele senhor era bom. O pai deles dizia que aquilo não era um senhor, aquilo era um pai. Tão bom, que quando morreu, deixou a terra pra eles. [...] Tem caso de terra adquirida, e vai enfrentar a questão da grilagem. Tem comunidade que nos anos 40 já enfrentavam os grileiros. Outros já são de 1960, 70. Quando a gente começou a movimentar em 1970, 80, já visitava comunidades que estava sofrendo muito e muitas outras já tinham passado por essa fase, já tinham sido expulsa das terras. Mas desde o início a gente pensou logo que tinha que trabalhar com as comunidades negras. (PEREIRA, 2010, p. 225)

O fato de a militante Mundinha Araujo desconhecer o termo “remanescente quilombola” demonstra o “quilombo” ideal, cuja base estava fundamentada no

*quilombismo*⁶¹ de Abdias do Nascimento como programa-padrão (ARRUTI, 2015). Isto é, a gênese da expressão “remanescente quilombola” não estava fundamentada na “unidade familiar” como base de um processo de produção singular, como instrumento formador de um “acamponesamento”, resultado das mudanças causadas pelo fim da escravidão. Tal interpretação exclui o passado do conceito de “remanescente” e o atualiza, pois:

conduz à demonstração de que a questão das chamadas terras de quilombos deve ser remetida à formalização jurídica das terras de uso comum, ou seja, domínios doados, entregues ou adquiridos, concessões feitas pelo estado, áreas de aposseamento ou doadas em retribuição aos serviços prestados. As chamadas “terras de preto” compreendem, portanto, as diversas situações decorrentes da reorganização da economia brasileira no período pós-escravista, onde, inclusive, não apenas os afrodescendentes estão envolvidos. (LEITE, 2000, p. 339)

Em outras palavras, se, de um lado, o entendimento do MNU sobre a “cultura negra” se deu a partir de um conjunto de valores ainda muito vinculado ao passado e circunscrito a um ideal do que o negro teria sido na época da escravidão, de outro lado há demanda por uma necessária consciência plena da negritude como única alternativa crítica à sociedade dominada por uma elite branca. De certo modo, isso confirmava o quilombo enquanto metáfora de um pragmatismo político essencializado.

Neste caso, podemos afirmar que o MNU não foi capaz de perceber a singularidade da realidade da população afro-brasileira contemporânea. Não interpretou de forma crítica as ambiguidades de uma sociedade marcada pela miscigenação e pelo sincretismo cultural. Isto é, o movimento investiu em símbolos e referenciais que pudessem demonstrar a singularidade da “cultura negra” e do seu vínculo com a África, reforçando, assim, a ideia de que a diferença entre brancos e negros não está no plano social, mas, sobretudo, no aspecto cultural, na origem (MAGGIE, 1994, p. 149-158).

Analisando o termo remanescente a partir dessa perspectiva, vê-se que o Artigo 68º (ADTC) deu ênfase a uma interpretação metafórica do quilombo, conforme era no passado, ou seja, valorizou mais o símbolo, o *quilombismo*, do que as experiências, as

⁶¹ Segundo Hofbauer (2006), havia muita proximidade entre as linhas do pensamento político do MNU e de Abdias do Nascimento, principalmente no que diz respeito à idealização de uma consciência negra, algo explícito em documentos de formação dos quadros do movimento negro, como se pode ver na seguinte citação: “Em Palmares, os negros rebeldes transformaram uma selva inabitável para o homem branco, europeu e escravista, num paraíso de vida e liberdade. Ali plantavam milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar, legumes. Preparar e lavrar a terra, semear e colher eram atividades coletivas. Colhidos os frutos que as mãos livres semeavam, havia a celebração, numa semana inteira de festejos na qual homens livres faziam culto à vida, comendo e bebendo, da mesma bebida, cantando e dançando. Afinal tinham alcançado seus objetivos: em liberdade, longe do trabalho forçado e das chibatadas dos senhores de engenho, conseguiam viver e manter a espécie, através do trabalho conjunto” (MNU, 1988 *apud* HOFBAUER, 2006, p. 384).

práticas e os costumes de uma organização coletiva — no caso, as comunidades tradicionais. Isto é, ao centrar-se no vocábulo “remanescente”, o artigo inviabiliza a operacionalização da lei, uma vez que circunscreve sujeitos de direito que não podem ser objetivados: os quilombos contemporâneos ou os territórios tradicionalmente ocupados.

Os quilombos contemporâneos são definidos por categorias sociais que não se enquadram na lógica da unidade produtiva, representada pela propriedade privada da sociedade capitalista moderna. Alfredo Wagner Berno de Almeida, um dos mais respeitados estudiosos das comunidades tradicionais, foi o primeiro a apresentar uma designação específica para definir essas comunidades. Para este autor, é preciso levar em consideração a forma com que o grupo estabelece sua relação com a natureza, algo que possa identificar as chamadas “ocupações especiais”, que têm em comum a maneira com que se apropriam dos recursos naturais, que genericamente é denominada de “terras de uso comum” (ALMEIDA, 2011).

É consenso que o Artigo 68º (ADTC) da Constituição de 1988 suscitou um modelo de quilombo preso ao paradigma colonial ao enfatizar o passado e não o presente (ARRUTI, 2006). Todavia, o artigo por si só produziu um debate acerca dos estigmas e dos preconceitos com relação às formas de resistência escrava, até então, associadas ao mito da democracia racial. Neste caso, a benevolência da cor/raça impedia o debate sobre a relação racial no Brasil. Portanto, apesar da ênfase no aspecto cultural ser colocado em destaque, o Artigo 68º (ADTC) permitiu um aprofundamento do debate com relação ao lugar do “negro” na sociedade, bem como o agenciamento do tema por parte dos vários militantes e entidades negras.

O artigo, portanto, dilata o conceito de “remanescente quilombola” quando permite pensar as resistências escravas como um referencial político-ideológico, ponto de partida para a compreensão de uma “identidade negra” na contemporaneidade. Nesse caso, se antes o conteúdo cultural foi visto como negativo pelo fato de impedir uma discussão sobre a realidade social do “negro”, conforme análise de Maggie (1994)⁶², agora passa a ser fator de mobilização no que diz respeito aos direitos das populações afro-brasileiras e africanas, uma vez que representa um modo específico de organização social.

⁶² “a diferença foi colocada na cultura, porque é da origem e não do presente que se fala. É a identidade da nação que se busca. Mas ‘O ano do Centenário’ revelou também o temor de se pensar “pretos” e “brancos”, “claros” e “escuras” como mesmos diferentes no social. E esse temor que mantém as demandas por igualdade e cidadania nos limites estreitos de alguns eventos acadêmicos e muitos manifestos de um pequeno grupo de participantes do movimento negro” (MAGGIE, 1994, p. 157).

Isto é, o termo “remanescente quilombola” torna-se sinônimo de experiências, costumes e práticas culturais ressignificadas e transformadas em direitos sociais reconhecidos juridicamente, pois:

O quilombo como um direito constitucional passou então a abranger um conjunto amplo de práticas e experiências, atores e significados — sempre carregando o sentido ou descobrindo-se dele, dos mais diversos modos de reação às formas de dominação instituídas pelo processo colonial escravista —, ampliando-se para um conjunto incalculável de situações dele decorrentes. (LEITE, 2008, p. 974)

Nessas circunstâncias, o período que integra as discussões pré-texto Constitucional e ao pós-constituente, entre o final da década de 1980 até o final da década de 1990, permitiu que o movimento negro se rearticulasse enquanto categoria política. Isto é, ampliou o campo de atuação da entidade na sociedade, a partir desse processo de ressignificação da “cultura negra” que o Artigo 68º (ADCT), de certa maneira, suscitou. Assim, várias entidades e organizações foram criadas⁶³, fortalecendo o discurso contra a benevolência do mito da democracia racial, fundamentais para que a “cultura negra” fosse compreendida como sinônimo de “reafirmção identitária” por parte da população afro-brasileira.

Nesse âmbito, a cultura, conforme interpreta Manuela Carneiro da Cunha (2009), passa a ser analisada no seu sentido vernáculo. Ou seja, como algo que expressa uma relação interétnica enquanto contínuo que diz muito sobre como se organiza o “encontro” de duas culturas. Segundo a autora, o fato de o “conhecimento tradicional” estar sempre vinculado à perspectiva da sociedade abrangente estabelece uma legislação que garante o direito das populações tradicionais, mas restringe-se à aplicação do direito de propriedade do Estado moderno.

Essa noção de “cultura”, sobre a qual nos informa Manuela Carneiro da Cunha (2009), serve como instrumento teórico-metodológico para compreender o caráter

⁶³ As comemorações do centenário da Abolição e o processo de fortalecimento do movimento negro, iniciado ainda nos anos 1970, permitiu o aprofundamento da temática racial e da construção de uma crítica com relação ao lugar que a “cultura negra” ocupava na sociedade. Esse contexto abriu espaço para uma maior atuação do movimento negro de um modo geral, por meio de mobilizações como passeatas, como a “Marcha contra a farsa da Abolição”, realizada no dia 11 de maio de 1988, no Rio de Janeiro, e a Marcha Zumbi dos Palmares, realizada no dia 20 de novembro de 1995, em Brasília; na oportunidade os manifestantes foram recebidos pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, que estava no seu primeiro mandato (1994-1998). No mesmo dia foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI). Além disso, surgiram algumas entidades como ONGs e outras denominações específicas, dentre as quais podemos citar: o Instituto da Mulher Negra (GELEDÉS), criado em 1988; a União dos Negros pela Igualdade (Unegro), de 1988; o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (Ceap), criado em 1989; o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade (Ceert), criado em 1992; a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconerug), criada em 1997, em substituição à Coordenação Estadual de Quilombos do Maranhão, criada em 1995; entre outras (PEREIRA, 2010).

ressignificador que o Artigo 68º (ADTC) da Constituição Federal de 1988 dá às comunidades tradicionais; pois, ao garantir o direito a terra aos remanescentes quilombolas, a lei reconhece a categoria “quilombo” como um conceito ao qual se atribui um valor político-jurídico, ou seja, o Estado admite a existência de uma “identidade negra” no âmbito das relações políticas e sociais.

O antropólogo e estudioso do tema José Mauricio Arruti (2006), ao fazer uma reflexão sobre o conceito de “quilombo” a partir de uma problematização do método antropológico e de um conteúdo histórico, observou que a análise antropológica dominante tende a ver a diferença a partir de um lugar demarcado previamente. Para este autor, o termo “remanescente quilombola” ganha um novo significado e passa a ser um símbolo da “cultura negra” e de conscientização da diferença quando inscreve a possibilidade das comunidades tradicionais ocuparem:

um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário, lugar a partir do qual é possível produzir um retorno com relação àquele [...] lugar de origem (região ou nação), a uma raça, a uma religião ou uma etnia. (ARRUTI, 2006, p. 80-82; grifo nosso)

Esse *novo lugar*, o qual invoca Arruti (2006), permitirá tencionar e deslocar o discurso estabelecido. Neste sentido, considera que o quilombo não pode ser visto como um dado, mas, sim, enquanto problema que permite questionar os modelos investigativos. Nesse sentido, Arruti (2006, p. 27) compreende que o termo “remanescente” tornar-se-á uma categoria etnológica, fruto do trabalho etnográfico sobre uma determinada cultura vista em movimento. Isto é, como algo que permanece e se transforma ao mesmo tempo em que se materializa por meio do agenciamento da realidade vivenciada pelos autores/atores.

Tal “lugar” se configura no “campo negro”, sobre o qual nos informa Gomes (2015), ou nos *angus*, que, no século XIX, foram considerados sistemáticos refúgios de escravos (SOARES, 2007, p. 241). No entanto, para além de um espaço materialmente perceptível, o lugar onde se configura a “resistência negra” é perceptível na capacidade que os agentes têm de se reinventarem. Algo que pode ser sintetizado em sua condição diaspórica (LEITE, 2008), em que são compartilhadas experiências e desenvolvida uma habilidade para absorver outras expressões culturais. Isso permitiu e permite que a resistência dos escravos, no passado e presente das comunidades tradicionais, seja

compreendida a partir da capacidade de agenciamento daqueles que se autorreconhecem como quilombolas.

Nessas circunstâncias, o conceito de “resistência” extrapola aquilo que é caracterizado como simples revolta e tentativa de romper com o sistema escravista, algo visto como ameaça pela sociedade envolvente, pois o conceito de “campo negro” amplia o espaço de mobilização dos escravos que se atreveram a enfrentar o sistema escravista, à medida que mostra a incorporação de novas expressões culturais por parte dos quilombolas. Além disso, evidencia uma capacidade de adaptação por parte dos quilombos contemporâneos, quando atuam de modo a agenciar um conjunto de atitudes e práticas definidas por meio de uma nova semântica, definida a partir de suas ações.

Por outras palavras, essas comunidades contemporâneas não cabem no termo “remanescente quilombola” enquanto expressão semântica presa ao ideário jurídico colonial, cuja diferença (alteridade) está concebida em oposição à sociedade inclusiva, que tem como mito a mobilização contra o sistema escravista. Os “novos quilombos” se caracterizam mais por uma noção de posse ancorada no uso comum e em uma nova maneira de colocar-se na arena política, fundada na vivência cotidiana, e não em uma visão meramente analítica. Nessa perspectiva, o que prevalece como relevante é a capacidade de as comunidades tradicionais contemporâneas agenciarem um determinado contexto e suas experiências subjetivas em torno de um sentimento de coletividade enquanto princípio organizador de suas vidas, como algo que expõe uma singularidade étnica.

Pode-se dizer que o quilombo enquanto paradigma abre espaço para a inclusão no debate político de uma nova identidade, entendida como instrumento teórico-metodológico capaz de questionar as velhas estruturas da sociedade e seus estigmas. Essa ruptura ocorre à medida que o quilombo contemporâneo sinaliza que as experiências históricas das comunidades negras rurais e das comunidades tradicionais devam ser apreciadas como conteúdo político no âmbito das relações institucionais. No caso, o quilombo deixa de ser uma demanda externa para ser um direito, o que implica no reconhecimento de uma identidade étnica e, portanto, de uma reavaliação do conceito enquanto fenômeno constituído pela sociedade colonial. Daí a necessidade de uma reapropriação do termo, demonstrando que a história das populações afro-brasileiras pode ser vista de forma positiva, bem como sua luta e resistência frente ao sistema escravista.

CAPÍTULO II – Na travessia do sertão: campesinato negro, migração e luta pela terra na formação de Cocalim

Como vimos, de 1870 até os primeiros anos do século XX, foi consenso entre a *intelligentsia* brasileira a necessidade de um engajamento na “guerra” contra a negritude. A herança racial passou a ser encarada como problema e a solução estaria nos imigrantes, bem como num amplo processo de reurbanização dos grandes centros urbanos. Nesse caso, a “evolução racial” seria organizada correlativamente ao processo de modernização, pois o branqueamento como ideologia precisava ser incorporado por toda a sociedade. Daí a ênfase (posição de uma certa elite) em políticas demográficas e em narrativas eurocentradas, concebidas por meio de uma cultura e de uma estética embranquecida.

As reformas urbanas eram parte do projeto de territorialização étnica, já iniciado com as leis do Império, cujo ápice foi a Lei de Terras, de 1850. O que estava em pauta era o questionamento da participação dos negros no projeto de nação e “sobre sua legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais” (LEITE, 2000, p. 334). Com relação a este aspecto, as medidas políticas, sociais e institucionais tomadas pelo Estado com relação aos recém-libertos evidenciam a violência aplicada como medida de contenção da “raça negra”. Tudo isso reforçava a inviabilidade do negro do ponto de vista jurídico formal, pois reafirmava-se sob a égide de um cerco social, cultural e político contra a população afro-brasileira.

Nessa perspectiva, a terra passa a ser um elemento importante para a elite política do país, que, já no período colonial, procurou programar políticas de colonização na região sul do Brasil (MATTOS, 2007). Desse modo, foram instalados núcleos de povoamento com o intuito de criar centros de ocupação em parte do território de fronteira. A partir da crise do tráfico de escravos, a imigração perderia, de modo geral, seu caráter colonizador para tornar-se, desde o início, instrumento de reposição da mão de obra cativa e, assim, consolidaria a estrutura agrária, impossibilitando o fortalecimento da pequena agricultura (MARTINS, 1973, p. 51).

Nas últimas décadas do século XIX, viveu-se um período de tensão com relação à questão da mão de obra do recém-liberto. Grande parte dos fazendeiros, especialmente na região Sudeste, maior produtora de café, receosos pelas perdas com o fim da escravidão, estabeleceram as bases de uma política agrária em que se assentariam as novas relações de trabalho no país. Assim, com o intuito de preservar seus privilégios senhoriais

escravistas, a elite agrária paulista lutou para manter a estrutura das relações de trabalho e fundiária existente até então, permitindo a incorporação de uma massa de homens, mulheres negras e pobres livres de maneira marginal, consolidando aquilo que pode ser caracterizado como campesinato negro brasileiro. Nesse caso, o único “direito” garantido ao negro recém-liberto era o de ser submetido às velhas relações costumeiras de trabalho, para permitir que o senhor, como cidadão, continuasse a preservar seu *status* e seu poder (MATTOS, 2007, p. 62-63).

Tal postura frente à população mestiça e à questão agrária, bem como as novas relações de um mercado de trabalho em expansão, reconfiguraria as relações de trabalho no campo em todo o país, de modo a preservar a velha estrutura oligárquica em curso. Tal realidade pode ser mais bem compreendida pela política de exportação, dominada, ainda, pela grande lavoura de cana-de-açúcar. Conquanto temerosa de uma explosão populacional mestiça naquele contexto onde prevaleciam as teorias evolucionistas e raciais, essa elite procurou integrar as ideias abolicionistas ao processo de modernização, de modo a permitir a sobrevivência do modelo agrário concentrador.

No caso, a Lei de Terras, de 1850, surge dos anseios das elites dominantes, que, na ocasião, era representada pelas oligarquias do Nordeste. Seu desejo era criar mecanismos institucionais para permitir o seu fortalecimento enquanto grupo político. Daí a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, que

regulava o modo de ocupação das terras devolutas, promovia a legitimação das que tinham sido havidas por simples ocupação, proibia as aquisições por outro título que não fosse o de compra e autorizava o governo a fazer vir anualmente, à custa do Tesouro, certo número de colonos livres e bem assim fundar colônias nos lugares que mais conviesse. (QUEIROZ, 1966 *apud* MARTINS, 1973, p. 51)

A Lei de Terras acabou por reforçar a estrutura agrária colonial existente, uma vez que institucionalizou o modelo concentrador ao inviabilizar a possibilidade da população de libertos e pobres livres de tornar-se proprietária. Via de regra, a lei transformaria a propriedade em moeda de troca, reproduzindo a estrutura social do período colonial, em que a figura do senhor prevalecia dentro de um modelo hierarquicamente desigual, cuja inscrição se dava pela “cor” (ver capítulo 1). A lei foi criada para reforçar a estrutura agrária colonial no Império, permitindo, assim, a continuidade da relação desigual existente na sociedade escrava. Isto é, a Lei de Terras de 1850 validava a “cor” como elemento de identificação/diferenciação social, além de estabelecer uma correlação entre acesso a terra e liberdade.

Em outras palavras, a negação da “raça” exigia a invisibilidade da cultura africana e de qualquer manifestação contra a realidade política e social instaurada. Nesse contexto, o quilombo ainda era pensado a partir de um conjunto de categorias negativas, ou seja, concebido como um movimento formado por rebeldes, uma ameaça à estrutura agrária existente. Como perspectiva teórica, o quilombo suscitava um conteúdo histórico, signo instituído *a priori* de modo a eliminar as experiências dos diferentes grupos e suas formas de organização e mobilização. Deste modo, construído em correlação com a questão fundiária e agrária, bem como sob a ótica do direito privado em consonância com a defesa do Estado e da ordem constitucional, o quilombo foi agenciado como categoria política de modo a ser reafirmado enquanto um substantivo negativo.

Um aspecto chama a atenção nesse processo de adjetivação do quilombo, a saber, o fato de sempre ser associado ao isolamento (cujo referencial foi a carta-resposta ao Conselho Ultramarino, em 1740). Tal relação mostra que essa definição teve e ainda tem a ver mais com a sociedade abrangente do que propriamente com a organização social daqueles que resistiram à escravidão. Isto é, o medo dos senhores proprietários de escravos que viviam em meio a uma imensa população de cativos e mestiços fez com que estes criassem instrumentos de diferenciação entre negros e brancos que fossem além do fenótipo. Assim, era comum construir “imagens de quilombos localizados em montanhas e planaltos, incrustados em serras ou áreas inóspitas de sertões, bem distantes, nunca localizados ou alcançados” (GOMES, 2015, p. 19-20).

Tal tentativa de encontrar signos para qualificar as diferentes formas de resistência — entre as quais o quilombo se inscrevia — estava ancorada no anseio de passar uma imagem positiva da nação para o mundo marcado pelo discurso racial (ANDREWS, 2014), além do fato de diversos grupos, agentes com visões, interesses e narrativas divergentes, serem uma tentativa de tornar invisível a história de resistência do povo negro frente à escravidão, pois, diferentemente do que aconteceu em outras partes da América, no Brasil

As comunidades de fugitivos se proliferaram como em nenhum outro lugar, exatamente por sua capacidade de articulação com as lógicas econômicas das regiões onde se estabeleceram. Nunca isolados, mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates e quitandeiros, tanto escravos como homens livres. Tais trocas, que nunca foram sinônimos de paz ou ausência de conflitos, sobretudo significaram experiências que conectavam toda sociedade escravista, tanto aquela que reprimia como a que acobertava os quilombolas e suas práticas. (GOMES, 2015, p. 20)

Essa ampla rede de organizações quilombolas, que se mobilizaram a partir de múltiplas estruturas, práticas, costumes e modos de relação com as vilas e comunidades vizinhas, foi construída de acordo com o local e com a cultura da região onde se instalava. Isso está na base do que se denomina de “campesinato negro”. Isto é, como categoria social, o termo “campesinato negro” é representativo de um discurso questionador da estrutura social oriunda do pós-abolição. Em outras palavras, tais designações ou classificações “nos d[ão] a oportunidade de refletir sobre possíveis conexões entre formas de ocupação territorial, trabalho compulsório de imigrantes, criminosos e processos de expansão, ocupação e controle de fronteiras, intensificados no alvorecer da república” (GOMES, 2007, p. 9).

Do mesmo modo, enquanto categoria, o campesinato negro retrata a maneira com que se deu a organização dos movimentos de resistência à escravidão. Assim, mais do que mero local de resistência em favor de uma sociedade alternativa, o quilombo, por exemplo, representa as contradições existentes na sociabilidade colonial e pós-colonial. Nesse caso, o campesinato negro se caracteriza pela relevância dos agentes envolvidos no processo de resistência contra a ordem escravocrata e transforma o conceito de “quilombo” em algo mais amplo. O importante, nesse caso, é não somente conceber o quilombo como um lugar de luta e resistência, caracterizado por um conjunto de relações externas à sociedade global, mas, sobretudo, visualizá-lo como alternativa, ou melhor, como espaço em que os cativos compartilhavam experiências e atuavam de modo a conquistar uma autonomia sem, necessariamente, se desvincularem da sociedade inclusiva⁶⁴.

Nestas circunstâncias, a análise “deve” ser direcionada para as experiências cotidianas e para um conjunto de práticas em que os agentes reforçam categorias centrais como território, organização coletiva, família e liberdade, bem como o uso dos recursos naturais. Tais elementos se destacam à medida que são agenciamentos, por meio das atitudes e ações dos agentes, e o que permitirá uma melhor compreensão de uma identidade étnica enquanto expressão de um sentimento de integração, autoatribuída no confronto com processos de mudanças, impostos por agentes externos — no caso, o Estado.

⁶⁴ Veja-se, por exemplo, a obra *Liberdade por um fio – a história dos quilombos no Brasil*, publicada em 1996 pela editoria Companhia da Letras e organizada por Flávio dos Santos Gomes e João José Reis. Copilada a partir de artigos de vários autores estudiosos da temática quilombola, a obra é considerada um marco com relação a um novo olhar sobre o quilombo como forma de resistência no período da escravidão, cujo núcleo são os agentes vivenciando a experiência da resistência na vida cotidiana.

Entendidas como respostas diante dos conflitos que impõem mudanças, as atitudes das comunidades quilombolas ocorreram e ocorrem de modo a dar sentido aos processos de identificação e integração coletiva. É a partir dessa perspectiva que este capítulo será desenvolvido. A hipótese consiste em relacionar a origem da comunidade de Cocalim com os descendentes de ex-escravos que viviam em regiões como o sul do Maranhão e o oeste do Piauí, além do intercâmbio cultural com o sudeste do Pará. Desse modo, deseja-se mostrar o processo de etnogênese da comunidade, bem como compreender a etno-história do grupo, enquanto conteúdo inscrito numa realidade itinerante, atrelada ao universo de um campesinato negro.

Para mais bem ilustrar a história da comunidade e o conseqüente processo de luta pela terra, será abordada a ocupação oficial da região por meio das políticas públicas implementadas a partir da década de 1930, via projetos governamentais, cujo objetivo era ocupar a vasta região do planalto central e das terras da Amazônia Legal.⁶⁵ Será evidenciado que isso se iniciou com a chamada “colonização dirigida”, subsidiada por meio de vários órgãos governamentais que visavam facilitar a ocupação econômica da região do norte goiano. Nas décadas de 1960 e 1970, tal empreendimento chegou à região onde atualmente é o estado do Tocantins, consolidando o projeto agrícola baseado na grande propriedade agropecuária via subsídios do governo militar.

O objetivo, ao analisar o processo de ocupação oficial, é mostrar a tensão da relação entre políticas públicas e a comunidade de Cocalim, cuja origem está ligada ao campesinato negro. Entende-se que os grupos que formaram a comunidade de Cocalim foram organizados a partir de uma noção diferente sobre o que é a terra e como se dá o uso dos recursos naturais, além do fato de serem marcados por uma trajetória de isolamento no âmbito do processo político e de inserção à cidadania.

Campesinato negro no sertão e os quilombos contemporâneos

O sertão sempre foi associado a um mundo distante, remoto e longínquo, um lugar onde viviam índios, bárbaros, negros fujões e vadios, região na qual se ergueram quilombos, mocambos e aldeias dos gentios. Com a mesma ênfase, o sertão é associado a

⁶⁵ A Amazônia Legal foi criada inicialmente como área de atuação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), em 1953. Atualmente, ela corresponde à área dos Estados da Região Norte (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins), acrescidos da totalidade do Estado de Mato Grosso e dos municípios do Estado do Maranhão situados a oeste do meridiano 44° O. Em sua configuração atual, equivale à área de atuação da SUDAM (IBGE, 2017).

uma terra sem lei e é sempre interpretado como sinônimo de incivilidade e atraso, concebido como um modo de designar grupos e indivíduos de forma a realçar suas características em oposição à vida urbana e/ou na e da modernidade. Enquanto categoria política, e no imaginário social, invoca representação e a necessidade da integração, pois viver no sertão requer sacrifícios, uma vez que, ali, impera o medo, a desordem. Nesse sentido, é sempre um “lugar” a ser dominado, “educado”, local em que prevalece uma cultura refratária e uma infame população. O sertão é tanto uma semântica quanto uma narrativa que se transformou em categoria definidora de uma nação, pois “está em toda parte” e “está dentro da gente”, como já dizia Guimarães Rosa (1965 *apud* AMADO, 1995, p. 147).

Nesse ambiente, a terra não tinha “dono”, o que abria espaço para disputas, conquistas e classificações. Qualquer um que chegasse representando o discurso civilizador, caracterizado pela bandeira colonial, angariava para si a posse. Dominar o sertão era um empreendimento grandioso, uma missão assumida pelos “homens bons”, pois,

No sertão a ser conquistado o caminho funciona dialeticamente. Entra-se por ele, mas por ele poderão entrar também o emboaba, o forasteiro, o fisco, o aproveitador porque a terra é objeto, ainda, de um direito novo, impaciente, sôfrego; ou muita vez, o ato de quem chega primeiro é um sinal de posse; e o que chega primeiro é quem decide da fortuna. E chegar primeiro depende de um caminho. (RICARDO, 1959, p. 251)

Foi nesse “ambiente” que se materializaram as várias formas de resistência escrava como a do quilombo, que representou uma forma entre as diversas maneiras de luta contra a escravidão. A concepção de que a fuga para o quilombo era a única maneira de resistir se caracterizou por uma interpretação em que Palmares aparece como principal referência. Porém, esse Palmares com P maiúsculo foi produto de uma representação dos senhores escravocratas que viam na população que resistia ao trabalho compulsório uma ameaça, sinônimo de rebeldia, fuga e insubordinação. Daí a importância de uma política repressora, mobilizadora de todo um aparato ideológico voltado para evitar as fugas em massa dos cativos (REIS, 1996).

No entanto, longe de ser algo isolado da sociedade escravocrata, o quilombo representava mais uma alternativa em busca de autonomia com relação ao trabalho do que propriamente uma atuação marginal ao trabalho compulsório. Um caso emblemático dessa realidade foi o sistema de roças, que era estabelecido por meio de uma rede de “acoitamentos” de escravos, que mostram uma relação de troca e de convivência entre os

aquilombados e as comunidades vizinhas, como bem mostram autores como Flavio dos Santos Gomes (2015), ao descrever o que ele denominou de “campo negro”. Tal espaço social se caracterizava por sua relação econômica, social, cultural e política com a sociedade abrangente.

Essa rede se sustentava por uma série de trocas de favores, por uma estreita relação comercial e, por vezes, por uma situação de subordinação dos escravos com seus senhores, como bem descreve João José Reis (1996) em um breve artigo sobre a derrubada do quilombo do Oitizeiro, no início do século XIX, na região de Ilhéus, estado da Bahia. No caso, as roças dos vários quilombos que se constituíram em Oitizeiro demonstravam o quão eficiente era a relação de compadrio entre proprietários e escravos que fugiam. Isso ficou evidente no momento em que a expedição oficial atingiu a região de Ilhéus, a qual encontraria, na ocasião, poucas pessoas, pois já se sabia de sua chegada.

Segundo João José Reis (1996), essa relação entre senhor e quilombolas foi ofuscada pela expedição para derrubar Oitizeiro. Em outras palavras, a expedição foi importante enquanto símbolo de repressão aos insubordinados, pois mostrou à Coroa portuguesa o quanto as autoridades coloniais eram eficientes no combate aos negros fujões. Nesse contexto, o evento foi visto como um fato notório com relação à consolidação de uma imagem negativa do quilombo de um modo geral. Isso transformaria qualquer sinal de resistência numa possível rebelião escrava, como fora Palmares, pois o que se destacava não era o papel dos agentes, mas, sobretudo, o evento enquanto narrativa heroica⁶⁶.

Esse imaginário com relação à formação e à organização dos quilombolas fomentou o temor de comunidades negras que se ergueram nos subúrbios de grandes cidades, em terras devolutas e entre as populações indígenas, bem como em meio ao sertão. Daniela Santos Alves (2017), em um relevante trabalho de pesquisa para sua dissertação de Mestrado, faz uma análise da relação entre gentios, calhambolas e vadios durante o período setecentista, na região onde, hoje, fica o triângulo mineiro, na divisa entre São Paulo e Goiás. A autora, ao elaborar uma reconstituição do panorama histórico-etnográfico do contato entre os índios, os quilombolas e a frente colonizadora, chama a atenção para a bem estruturada organização social do famoso quilombo do Ambrósio.

⁶⁶ Veja-se, por exemplo, o relato de correspondência trocado entre autoridades coloniais e o Conselho Ultramarino ainda no final do século XVII, cujo destaque é dado à extensa área ocupada pelos aquilombados, que era de “tão excessiva grandeza que fará maior circunferência de que todo o reino de Portugal” (GOMES, 2011, p. 14).

A região do atual triângulo mineiro era conhecida como “sertão da farinha podre”⁶⁷ e era dominada pelos índios Kaiapó, ou Caiapó, como escreviam os documentos setecentistas, afirma Alves (2017, p. 16-17). A autora informa que havia uma relação relativamente amistosa entre esses dois grupos, que causaram verdadeiros “assaltos” nos caminhos das minas auríferas. O quilombo do Ambrósio, também conhecido como quilombo do Campo Grande, era composto por aproximadamente 27 núcleos habitacionais de negros, e tinha seu Rei, seu príncipe e seus oficiais militares (ALMEYDA, 1898 *apud* ALVES, 2017, p. 88).

Depois de analisar documentos e cartas enviados à Coroa portuguesa sobre a existência dos aquilombados em Ambrósio, a autora identifica, nos relatos das autoridades, uma tentativa de transformar aquele quilombo em ameaça constante à ordem colonial. Chegam a compará-lo a Palmares e alertam para o perigo que os brancos corriam em meio aos constantes temores dos negros rebeldes. Assim, seja pela quantidade de negros fugidos, seja pelo número de ataques mencionados nas cartas enviadas para a Coroa, as autoridades estavam mais preocupadas em legitimar sua posição entre os habitantes da região, bem como em fomentar toda uma rede que se alimentava da presença da frente colonizadora. Nesse caso, o importante era conter as relações construídas pelos quilombolas, principalmente no que dizia respeito ao comércio informal estabelecido com as vilas que existiam na região aurífera (ALVES, 2017). Ambrósio, portanto, foi exemplo da existência de uma “complexa rede social, palco de luta e solidariedades entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores e fazendeiros” (GOMES, 2015, p. 108).

Um desses arranjos de negros que resistiam à ordem escravocrata foi o sistema de roça, conforme referido anteriormente por Reis (1996). A roça era um espaço onde os quilombolas produziam tanto para sua subsistência quanto para os vendeiros locais, pois comercializavam nas vilas circunvizinhas nos arredores do quilombo. A roça, nesse sentido, remete a uma vida longe das vilas, mas interligada a elas. Ou seja, não havia isolamento, sobretudo pela necessidade de comunicação estabelecida com a sociedade envolvente, e, a partir dali, reforçavam-se os vínculos fundamentais para a sobrevivência do grupo. Havia, ainda, os quilombos conhecidos por seu caráter reivindicatório (protesto). Estes eram constituídos de escravos que fugiam de uma fazenda e se

⁶⁷ A farinha podre é muito comum na dieta alimentar das regiões Norte e Nordeste. Em outras regiões chama-se “farinha d’água”. Especificamente na região aqui estudada, é conhecida como “farinha de puba”. Os termos “podre” e “puba” têm relação com o processo de produção da farinha, que consiste em deixar a mandioca de molho em água parada por aproximadamente oito dias. Em seguida, tira-se a casca da mandioca e elimina-se a água da massa por meio de uma prensa feita de madeira, geralmente. Depois disso, a massa é torrada em forno aquecido.

mantinham no interior das mesmas, lutando por maior autonomia no trabalho. Além disso, existiam os quilombos itinerantes, formados por pequenos agrupamentos, que não possuíam acampamento fixo e viviam de uma “economia predatória”, cometendo assaltos em fazendas e sequestros de mulheres escravas (GOMES, 2015, p. 75).

Todas essas “formas de quilombo” tinham como objetivo a conquista de uma maior autonomia e independência frente à sociedade escravista. Na qualidade de organizações, podem ser caracterizadas como comunidades camponesas que existiram no período colonial e no Império. Para Gomes (2015), tanto o quilombo onde prevalecia o sistema de roça como os de protestos, e aqueles definidos como itinerantes, mantinham uma relação próxima com a sociedade abrangente, seja pelo comércio estabelecido, seja pela necessidade de assegurar proteção, pois

Mediante o cultivo das roças próprias e a comercialização dos excedentes, os escravos procuraram organizar uma rede mercantil articulada no âmbito da propriedade em que trabalhavam. Tais redes podiam ser estendidas para além das fazendas [...] em torno das roças, os escravos reelaboravam modos de vida autônomos e alternativos, forjando experiências profundas que marcaram o período da pós-emancipação. (GOMES, 2015, p. 31)

Ainda segundo Flávio dos Santos Gomes, foi desse modo que se formaram vários mocambos em todo o território, que ia desde o Maranhão até a divisa com o Pará, durante os séculos XVIII e XIX. Tais comunidades aproveitaram uma vasta região economicamente importante na exportação de arroz e de algodão, bem como na pecuária extensiva. Ainda segundo o autor, no início do século XIX mais de 40 mil escravos entraram nos portos maranhenses, e algumas paragens no estado ficaram conhecidas como “verdadeiros empórios de escravos fugidos” (GOMES, 2015, p. 109)⁶⁸.

Nesse período, segundo o mesmo autor, ocorreu uma intensa repressão por parte dos poderes instituídos, com o intuito de conter a onda de fugas em toda região do Maranhão, algo que se estendeu até a segunda metade do século XIX, período em que mais de 15 quilombos foram destruídos (GOMES, 2007, p. 148). A repressão, no entanto, acabaria por revelar a existência de centenas de habitantes vivendo no interior das

⁶⁸ Em outro texto, Flávio dos Santos Gomes mostra documentos que comprovam a existência de quilombos já no século XVIII, na região de Turiaçu-Gurupi, onde hoje é a divisa entre os estados do Pará e do Maranhão. Segundo este autor, nos documentos há diversas reclamações e solicitação de expedições para combater os quilombos que existiam ali. Para Gomes, a forte presença de uma cultura tradicional quilombola no Maranhão, principalmente na região aqui explicitada, evidencia a forte capacidade dos mocambos de estabelecerem uma rede de alianças, pois, “ao adentrarem a floresta, procuravam autonomia num mundo cercado por escravidão. Se, para senhores e autoridades, a existência deles representou temor, prejuízos econômicos e despesas para capturá-los, para os próprios mocambeiros — e também para aqueles que permaneciam nas senzalas — constituiu uma possibilidade de reorganizar suas vidas” (GOMES, 2007, p. 149).

florestas, formando verdadeiras microcomunidades camponesas. Nelas, prevalecia um “campesinato itinerante”, formado por ex-escravos organizados num parentesco ampliado, que viviam migrando à procura de terras de trabalho e, principalmente, de um lugar onde fosse possível viver de maneira autônoma. Daí a importância da *roça* ou do *centro*, caracterizados por um modo de vida resguardado por aspectos simbólicos específicos.

Foi nesses espaços que se constituíram grupos formados por escravos libertos, camponeses tradicionais e descendentes de quilombolas, sendo organizações coletivas que possuíam outra noção de “posse”, fundamentada no uso comum da terra. No caso, o advento da abolição gerou uma massa de “desocupados” a vagar pelos sertões do país, cuja causa era diretamente vinculada às comunidades tradicionais quilombolas. Para a historiadora Hebe Mattos (2006), esses grupos deslocaram-se mata adentro e, até a primeira metade do século XX, continuariam redefinindo seus espaços de atuação. Nesses espaços prevalecia um sentimento de coletividade no que tange o entendimento sobre a ocupação do espaço em que a fronteira do território diz respeito a um repertório subjetivo, marcado por experiências cotidianas do grupo e não à unidade de produção definida pelos órgãos do estado.

A família como linhagem, os nomes próprios que se repetem em cada geração ou se transformam em sobrenomes, a parentela como referência de pertencimento à comunidade, práticas comuns às antigas comunidades de senzala do Brasil oitocentista, apresentam-se como regularidades em muitos dos grupos identificados. Nesse sentido, as comunidades de quilombo que emergem da aplicação do artigo constitucional emprestam visibilidade a um campesinato negro formado no processo de desagregação da escravidão no Brasil, que de certa maneira sobreviveu ao intenso processo de urbanização sofrido pela sociedade brasileira nos últimos 50 anos. (MATTOS, 2006, p. 108)

Consolida-se, desse modo, a “integração” dos recém-libertos à ordem pós-abolição, que ocorreu pela impossibilidade de torná-los “proprietários de terra”, obrigando-os ao contínuo deslocamento por um lugar localizado longe dos olhos dos senhores. Tal espaço pode ser caracterizado como “território étnico”, onde prevaleceu uma reelaboração permanente de formas de organização e da relação com os proprietários de terras de modo a assimilar a violência da sociedade branca e, ao mesmo tempo, responder de forma organizada a este contexto. Recriavam-se, assim, estratégias de luta em que prevaleciam práticas culturais autônomas como formas de resistência (GOMES, 1995, p. 26).

Nesse contexto prevaleceu um silêncio sobre a realidade do negro na sociedade, algo que estava atrelado à própria política de uma elite agrária que acreditava na superioridade racial branca sobre a população negra. No caso, a invisibilidade com relação aos libertos era parte do projeto da nação moderna. Isso não só com relação à questão fundiária, mas, sobretudo, no que diz respeito à inviabilidade da conquista da cidadania por parte da população negra, obrigando-a a se deslocar “em busca de um projeto camponês a ser vivido coletivamente” (MATTOS, 2006, p. 108).

Campesinato negro e a ocupação do norte tocantinense

A pesquisadora americana Mary Karasch (1996), em artigo intitulado *Os quilombos do ouro na capitania de Goiás*, informa que o primeiro registro de um grande quilombo na região da antiga capitania de Goyzes foi em 1746. Próximo a este, já na divisa com Minas Gerais, havia um quilombo onde viviam mais de seiscentos fugitivos dirigidos por um rei e uma rainha. Por ser considerado uma ameaça, segundo Mary Karasch, o quilombo mineiro sofreu intenso combate da armada chefiada pelo capitão-general Gomes Freyre de Andrade. No entanto, só foi destruído pelo Bandeirante Bueno do Prado, em 1751.

Vale destacar que uma parte da capitania de Minas Gerais foi administrada por Goiás até 1806. O quilombo ao qual faz referência Mary Karasch teria sido o antigo quilombo do Ambrósio, anteriormente citado neste trabalho. Tal quilombo exerceu grande influência no imaginário colonial pela imagem construída a partir dos relatos daqueles que o combatiam. Esse imaginário levou à consolidação de narrativas épicas de luta e de enredos sobre a existência de um quilombo às margens do rio Araguaia e leste do Mato Grosso, que, segundo nos informa Oliveira Lopes (2009), se transformaria num mito mobilizador dos movimentos migratórios para a região do extremo-norte do Tocantins. Segundo Martins (1983, p. 134), essa história também aparece nas narrativas e mitologias de migrantes dos estados do Norte e Nordeste, que descrevem a margem esquerda do Araguaia como “região de terras livres”, algo que funciona como “um código e uma doutrina de ocupação de terras livres”.

Voltando, especificamente, para a análise de Karasch (1996) — para quem toda região mineira de Goiás vivia à sombra dos quilombos, durante o século XVIII —, as fugas por parte de indígenas e africanos do Maranhão, da Bahia e de Pernambuco, usando

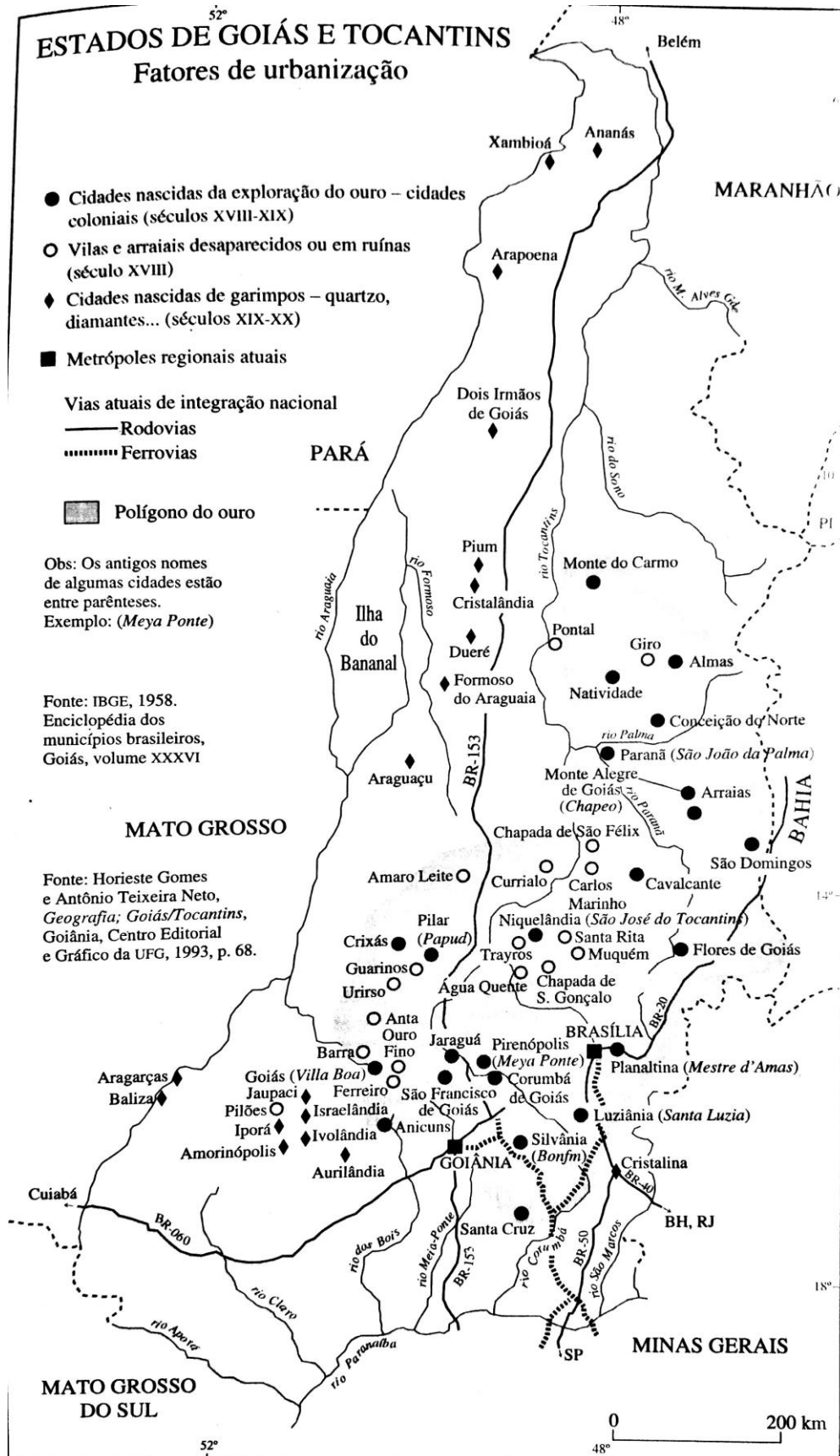
a rota do sertão rumo ao norte de Goiás, eram comuns nesse período. Não se sabe ao certo quando os quilombos passaram a existir nessa região, mas, conforme informa Mary Karasch, os quilombos foram muito importantes para o desenvolvimento das, hoje, chamadas “comunidades negras autônomas” em todo o estado de Goiás e região circunvizinha.

Esta autora também destaca que a mineração contribuiu de maneira significativa para a formação e a duração das comunidades quilombolas em Goiás. Do mesmo modo, Karasch (1996) salienta que havia quilombos formados por escravos garimpeiros em fuga. Eram grupos autônomos que corriam o sertão, transformando o ouro em moeda de troca a fim de comprar sua alforria. A ausência de feitores armados, aliada à distância da capitania de Goiás dos grandes centros de poder da colônia, favorecia a manutenção desses grupos que praticavam uma economia marginal, mas ligada ao sistema escravista. Assim,

Contribuíram para a descoberta e exploração da riqueza mineral em Goiás. Também viviam de caça, pesca e cultivos de roças. Embora alguns se envolvessem em assaltos, outros cuidavam de gado e produziam carne-seca. Eles negociavam com vizinhos, guerreavam com índios — frequentemente para sequestrar suas mulheres — e estabelecerem vários tipos de relações com a população de cor da fronteira. Acreditamos que vieram a desempenhar um importante papel na formação de comunidades camponesas livres nos atuais estados de Goiás e Tocantins. (KARASCH, 1996, p. 240)

Soma-se a essa realidade o fato de o estado de Goiás ser cortado por grandes rios, como o Tocantins e o Araguaia. No caso do norte do estado, além de estarem próximos um do outro, tais rios eram rodeados por extensas florestas. Ainda segundo Karasch (1996, p. 254), os quilombos de Goiás do período aurífero se assemelhavam mais a grupos formados por caçadores ou garimpeiros e menos com as comunidades de agricultores sedentários. Tais grupos caracterizavam-se pela constante mobilidade, seja pela necessidade de fugir da perseguição dos feitores, seja pela maneira com que se apropriavam dos recursos naturais (extrativismo).

IMAGEM 3 – Mapa das cidades que surgiram da exploração do ouro em Goiás



(KARASCH, 1996, p.260)

Sobre a região do norte goiano (hoje, o estado do Tocantins), a autora chama a atenção para uma relação intensa com um quilombo que existiu na província do Grão-Pará, localizado em Pederneiras, onde, hoje, é a atual cidade de Marabá (localizada no sudeste do atual estado do Pará). Esse quilombo foi liderado por uma mulher e seu fim se deve ao fato de os índios Apinajé atacarem a comunidade em busca de ferramentas e outros utensílios. Mary Karasch (1996) informa, ainda, sobre a existência de outras experiências quilombolas na região conhecida como “Bico do Papagaio”, mais ao norte do estado do Tocantins, além do quilombo de Mumbuca, às margens do rio Sono, próximo a região central do estado.

Cabe salientar que, a partir do final do século XVIII, a exploração do ouro começou a diminuir quando já se apontava a necessidade de encontrar uma alternativa viável do ponto de vista econômico, o que transformaria a agropecuária no principal produto da economia de Goiás. Porém, a capitania passaria por um longo processo de decadência econômica durante quase todo o século XIX, situação que foi descrita por alguns viajantes europeus. Em suas anotações, tais viajantes registraram em seus diários o modo de vida da população goiana. Abordavam temas que englobavam desde a alimentação até as relações de trabalho, mas sempre realçando a situação de depressão econômica em que a província se encontrava.

Diferentemente de Minas Gerais, onde a duração da exploração do minério permitiu a constituição de núcleos urbanos, em Goiás isso não aconteceu, o que favoreceu o esgotamento de uma frágil estrutura urbana formada no auge da exploração aurífera. As vilas que se formaram no período das minas foram abandonadas, e as edificações, deixadas ao relento. Um exemplo desse período é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos⁶⁹, que fica na cidade de Natividade, fundada em 1734, auge da exploração aurífera. Tal igreja acabou sendo abandonada com a crise da economia mineradora na região, levando à intensificação de uma economia de autossustento e, conseqüentemente, possibilitando o aprofundamento de relações de trabalho informais na região. Com relação a Natividade, vale destacar que, de 1809 a 1815, a cidade foi sede da residência do ouvidor da recém criada Comarca do Norte, e, mais tarde, escolhida para ser a capital

⁶⁹ Segundo a pesquisadora Noeci Carvalho de Messias, em tese de doutorado concluída em 2010, a ruína da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos se constituiu como um importante ponto turístico da cidade de Natividade. Todavia, não há registros de celebrações e cultos relacionados a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no presente, mas há relatos de pessoas que testemunharam celebrações no passado; no entanto, não encontrou informações sobre quando se deixou de homenagear a citada santa. Relata que durante o mês de outubro, conhecido como o mês do rosário, a homenageada é Nossa Senhora. Relata ainda que em Natividade prevalece a Festa do Divino e que as ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário tornaram-se um dos pontos de parada da procissão, momento em que os devotos do Divino pedem licença para prosseguir com suas celebrações (MESSIAS, 2010, p. 181).

da então frustrada tentativa de criação da província do norte, criada em 17 de setembro de 1821 (MESSIAS, 2010, p. 173).

IMAGEM 4 – Ruínas da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos



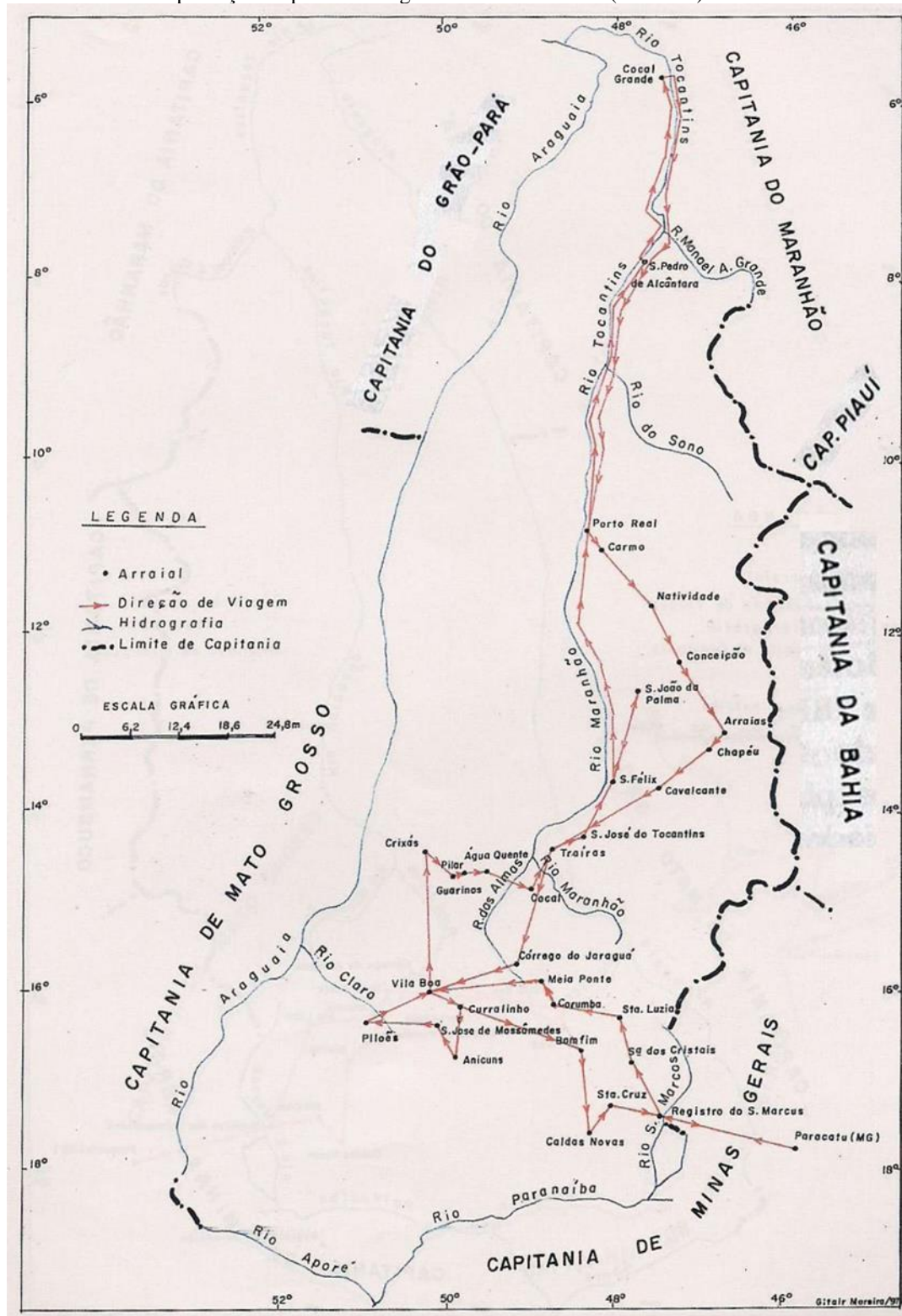
<https://www.bonde.com.br/turismo/destinos/natividade-o-berco-historico-do-tocantins-437414.html>.

No que diz respeito à escassez do ouro nas minas de Goiás, existem relatos de diversos viajantes que retrataram a capitania no início do século XIX como um lugar onde prevalecia a pobreza e a apatia, em que os habitantes eram dominados pela preguiça. Por exemplo, o austríaco John Emanuel Pohl (1782-1834), médico, pintor e estudioso das ciências naturais, que esteve no Brasil entre novembro de 1817 e março de 1821, e em Goiás no período de dezembro de 1818 a junho de 1820 (LEITÃO, 2012, p. 57). Em suas anotações, assim descreve a população da capitania goiana:

São todos muito preguiçosos e consideram uma vergonha ou desonra que um branco ou livre trabalhe, mesmo um pouco. Essa preguiça transmite-se aos próprios portugueses, que às vezes chegam da Europa com o propósito de fazerem fortuna trabalhando. Contagia-os a preguiça geral e em breve trabalham tão pouco quanto os naturais. [...] Preferem passar todas as privações a compartilhar do trabalho do negro, nem sempre

robusto, para que ele, orgulhoso de seu sangue europeu, olha de cima para baixo. (POHL, 1895 *apud* LEITÃO, 2012, p. 58)

IMAGEM 5 – Mapa traçado a partir da viagem de Pohl em Goiás (sec. XIX)



(CORREA, 2001 *apud* LEITÃO, 2012, p. 63)

No período compreendido entre 1800 e 1850, havia uma economia baseada na grande lavoura escravista, em que a cultura de subsistência era predominante entre a população de “pessoas de cor livres”, cativos e brancos pobres. A distância dos grandes centros econômicos do país (Nordeste e Sudeste) acabava contribuindo para tal situação, pois tornava cara e dispendiosa a comercialização de produtos que exigiam algum incremento que não estivesse ligado diretamente à agricultura. Tudo isso impediu o avanço de uma atividade econômica com mais fôlego na capitania goiana.

Luís Antônio Estevam e Paulo Borges Campos Jr., em artigo, relatam sobre esse contexto ao analisarem o processo de ocupação de Goiás no século XIX. Para eles:

Os principais artigos comercializados nos arraiais de Goiás à época eram aqueles com uma estreita relação com a agricultura local. Arroz, milho, mandioca, feijão, mamona, fumo, dentre outros, situavam-se dentro de um rol dos produtos mais transacionados na região. Por outro lado, aquelas mercadorias as quais demandavam um certo nível de industrialização, de agregação de valor, e que, conseqüentemente, resultariam numa ampliação das riquezas e das rendas goianas [...], não foram aqui produzidas, sendo importadas de outras capitanias e até mesmo de outros países, a preços elevadíssimos. (ESTEVAM; CAMPOS JR., 2012, p. 65)

Com relação à população escrava propriamente dita, cabe afirmar que, na capitania de Goiás, o número de escravos não era significativo, e, com a escassez do ouro, a tendência foi diminuir cada vez mais. João José Reis (2000), em trabalho elaborado para as comemorações dos 500 anos do “descobrimento”, traz alguns dados importantes sobre a existência de escravos na capitania goiana. Os dados revelam, por exemplo, que no ano de 1864 havia 15.000; em 1884, somente 7.710; e, em 1887, 4.955 escravos ao todo. O decréscimo com relação à população de escravos na capitania estava atrelado à estrutura econômica do país e à proibição do tráfico internacional, bem como à crescente demanda do comércio interno de cativos para o Sudeste, principalmente São Paulo, onde se concentravam as maiores plantações de café do país.

No que diz respeito à quantidade de escravos, existem relatos das autoridades locais relacionando a decadência da capitania com a falta de cativos. Como podemos ver no relatório lido pelo Exmo. Sr. Dr. Ernesto Augusto Pereira, presidente da província de Goyaz, na ocasião da abertura dos trabalhos da Assembleia Legislativa, realizada no dia 1º de junho de 1869.

A mineração tem decahido consideravelmente: existindo, porém, jazigos auríferos em diversos pontos, tanto do Norte, como do Sul da Província, força é atribuir o estado decadente da mineração, não á escassez de metal, porem á falta de braços e capitães. [...]

A agricultura [...] sem braços e capitães, que auxiliem seu desenvolvimento, está hoje reduzida à plantação de alguns gêneros, que mal chegam para as necessidades de consumo. (PEREIRA *apud* BARROS, 2013, p. 24)

Depois da crise do ouro, foram fortalecidos a grande propriedade e o modelo de sociabilidade em que a estrutura do poder político tinha no latifúndio, cuja base eram as extensas fazendas de gado da região. Isso garantiu a consolidação de uma economia de subsistência atrelada a relações de trabalho informais, levando à marginalização de grande parte da população camponesa livre no que diz respeito ao acesso à terra, principalmente na região mais ao norte da província goiana, conforme salientam Estevam e Campos Jr. (2012, p. 63). Isto é, a concentração da terra nas mãos de uma pequena elite agrária, que sobrevivia do comércio com os centros urbanos do país e da exploração do gado por meio da agropecuária, acabou corroborando um crescente processo de fortalecimento da agricultura de subsistência, principalmente devido à distância da região dos grandes centros mais desenvolvidos do país. Nessa conjuntura, tanto a população de escravos quanto a de pessoas livres estavam vinculadas a esse modelo agrário e constituíam a grande massa de trabalhadores que sobreviviam de sistema de trabalhos, como o arrendamento, a meeia, a partilha, entre outros.

Nessas circunstâncias, a posse da terra estava vinculada aos próprios ciclos econômicos, ou seja, tinha como parâmetro o modelo colonial, cuja lógica era dada pela fronteira em movimento⁷⁰. Assim, a ocupação de um dado “território” estava correlativamente atrelada ao período de bonança econômica. No caso da economia goiana, houve um processo de adaptação à pecuária que perdurou durante os anos finais do século XVIII até as últimas décadas do XIX, em que prevaleceu a decadência econômica e a pauperização de grande parte da população de homens e pobres livres.

Só a partir do início do século XX, quando a estrada de ferro chegou à capitania goiana, iniciou-se um processo de mudanças significativas no âmbito da economia local. No entanto, somente a região sul do estado goiano foi, de fato, integrada economicamente ao resto do país, pois o extremo-norte ficou à margem desse processo. Essa situação é mais bem ilustrada no mapa elaborado a partir do caminho percorrido pelo austríaco John Emanuel Pohl à capitania de Goiás, na primeira metade do século XIX, onde se

⁷⁰ Para Otávio Guilherme Velho (2013), até o início do século XX havia um consenso de que a ocupação do território nacional estava atrelada ao conceito de “posse” e à ideia de uma necessária expansão da fronteira. Tal argumento baseava-se na vinculação entre a política demográfica e os ciclos econômicos. Isto é, o avanço da fronteira estava de acordo com a pujança econômica como elemento primordial para atrair pessoas a uma dada região. Isso evidencia a força do modelo colonial, que estabeleceu uma forma de ocupação muito atrelada aos ciclos econômicos, sejam eles a cana-de-açúcar, o aurífero, o café, a borracha no norte e o charque no sul. A região que não fizesse parte estava condenada à marginalização social e econômica (VELHO, 2013, p. 27).

pode ver a vasta extensão territorial pouco considerada do ponto de vista econômico e demográfico.

A região só passaria a receber uma quantidade relevante de pessoas a partir da década de 1940/50, fator impulsionado pelas políticas de colonização iniciadas, ainda na década de 1930, pelo então governo provisório de Getúlio Vargas (1930-1934). O projeto varguista era denominado de “Marcha para o Oeste”⁷¹ e pode ser definido como um plano expansionista de ocupação das terras goianas do planalto central. O objetivo era atrair recursos, tanto no plano interno quanto no externo, e possibilitar a criação de uma infraestrutura urbana capaz de impulsionar a integração de todo o estado goiano à economia nacional. Isso seria feito à medida que fosse implantado um projeto de expansão da agricultura por meio da colonização dirigida (IANNI, 1979), o que transformaria todo o estado em um centro produtor de bens primários para abastecer a região Sudeste, principalmente.

Segundo informa Barsanufu Gomides Borges, em pesquisa realizada para sua tese de doutoramento em história, defendida em 1994, na Universidade Federal de Goiás, a ocupação das terras do planalto central se deu de forma marginal e atrelada às atividades extrativistas, agrícola e mineral. Neste caso, a modernização ficou restrita à parte sul-sudeste do estado e somente a partir da década de 1940 foi que o extremo-norte (Tocantins) iria sentir as modificações daquele processo iniciado em 1930. Para este autor, a ocupação do espaço agrário goiano ocorreu de acordo com a modalidade de agricultura aplicada em cada região.

Ainda segundo afirmação do autor anteriormente referido, a região onde hoje é o estado do Tocantins só vai ser integrada, de fato, à economia nacional na década de 1960. Até aquele momento, permaneceria isolada e caracterizada por uma economia de subsistência, o que contribuiu para uma baixa densidade demográfica, pois, de cada 100 habitantes que viviam na zona rural nos anos 1940, apenas 55 eram proprietários das terras nas quais trabalhavam; os outros se inseriam nas categorias de agregados, meeiros, posseiros, entre outras. Havia uma imensa população sem terras numa área de intensa oferta de terras. Na região, a densidade demográfica não ultrapassa 1,2 habitantes por quilômetro quadrado (BORGES, 1994 *apud* OLIVERA, 2010, p. 67).

A baixa densidade demográfica da região também é demonstrada por Velho (2013, p. 28). No entanto, este autor chama a atenção para as altas taxas de crescimento da região das bacias do Araguaia-Tocantins, que, durante os anos 1960, chegou a atingir

⁷¹ Sobre o projeto “Marcha para o Oeste” veja-se, por exemplo, a obra de Cassiano Ricardo (1959).

um incremento demográfico de 60%. A área se tornaria, entre as décadas de 1940 e 1960, a porta de entrada para a Amazônia Legal⁷² (mais precisamente, para a Amazônia Oriental) e para zona de confluência das frentes de expansão nos setores agrícola, pecuarista e industrial, além de ser um local de atração da migração interna, tanto de pessoas que vinham do Norte como do Nordeste.

Ocupação espontânea e ocupação oficial: migração e a grande fazenda no norte tocantinense

O projeto iniciado em 1930 e batizado de “Marcha para o Oeste” tornou-se símbolo da ocupação de toda a região do planalto central e de parte da Amazônia Legal, cujo ápice foi a transferência da capital federal do Rio de Janeiro para Goiás em 1960. A ideia era ocupar os “espaços vazios” ou “terras do sem-fim”, área de fronteira entre Pará, Goiás, Maranhão e Mato Grosso (IANNI, 1979, p. 11), e transformá-la num grande centro agrícola capaz de abastecer o Sudeste, maior polo econômico do país. Nessa conjuntura, a política de colonização tinha como objetivo gerar uma frente de povoamento e, ao mesmo tempo, agregar uma população bastarda e marginalizada em relação ao processo de modernização agrícola. No entanto, a preservação do modelo agropecuário concentrador impediu a incorporação dessa população, que ficou submetida a uma ordem econômica subcapitalista⁷³ na qual o trabalho se dava num esquema denominado de “semilivre”. Como informou Borges,

A integração da econômica agrária tendeu, portanto, a reforçar ou redefinir antigas relações de trabalho pré-existente na zona rural. Além disso, mecanismos

⁷² Segundo Octávio Ianni (1979), até 1964 prevalecia, em toda a área da Amazônia e suas fronteiras, o extrativismo como atividade mercantil. A produção agrícola e pecuária não tinha peso significativo se comparado com a produção extrativista. No conjunto, afirma o autor, “é bastante notável o peso da produção para o autoconsumo. Toda região estava fortemente impregnada e permeada de atividades econômicas voltadas para a subsistência das próprias unidades produtoras: comunidades indígenas, famílias, margens, centros, lugarejos, povoados, vilas etc. E crescia, a tudo isso, o fato de que a situação econômica, social, cultural ou política desses lugares, áreas e de conjunto da região amazônica, estava definida, ou conformada por um sistema de transporte e comunicações construído com base nos rios e igarapés” (IANNI, 1979, p. 56).

⁷³ Velho (2013) ressalta que a frente pastoril se fortaleceu nessa região já em meados do século XVII, quando cresceu de forma significativa enquanto atividade de subsistência de maneira tal que se tornou autônoma ao sistema de *plantation*. Sua expansão foi cada vez mais intensa devido aos poucos investimentos que exigia, uma vez que as plantações de pastos naturais eram muito comuns no sertão. A distância da região em relação aos grandes centros urbanos favoreceu tal situação. Assim, o gado se transformaria em símbolo de *status* e consolidou um modelo agropecuária existente na região, como o que existiu no período colonial. A força desse modelo “transparece na segurança de um informante entrevistado na localidade de Estreito, no município de Carolina (Maranhão), em janeiro de 1969, em que pode projetar alguma luz também sobre o passado: o ‘certo’ é a partilha, pois ‘aqui não é como no Sul, onde o patrão paga para não ter de dar as crias’” (VELHO, 2013, p. 40).

extraeconômicos de sujeição do trabalho eram utilizados pelo fazendeiro para baixar a remuneração da força de trabalho e reduzir os custos de produção na agropecuária. (BORGES, 1994 *apud* OLIVEIRA, 2010 p. 69)

Apesar de conceber o projeto de expansão da fronteira econômica, iniciado nos anos 1930, a ocupação dessa região do extremo-norte goiano, onde se localiza a comunidade de Cocalim, deu-se, primeiro, devido ao deslocamento espontâneo de posseiros oriundos de diversas partes do norte e do nordeste brasileiro. No caso, diferentemente da parte sul e sudeste do estado, no extremo-norte prevalecia uma vasta área de terras devolutas. Só posteriormente, a partir dos anos finais da década de 1960 e início da seguinte, chegaram nessa região os projetos agrícolas⁷⁴, com a grande fazenda. No caso, os posseiros eram pessoas que migraram em busca de um melhor lugar para plantar seu roçado, que fugiam da seca e da escassez de “terras de trabalho” no Nordeste, ou se deslocaram porque ouviram falar nas terras da Amazônia e do norte de Goiás, e que lá podiam encontrar autonomia. A maioria carregava consigo crenças e histórias de um lugar onde havia liberdade e uma densa mata verde, além de água e muita fartura.

O movimento de ocupação espontânea foi além do que previa a capacidade do projeto de colonização da região, cuja intenção principal era “incorporar ao mercado nacional de terras essas extensões consideradas à margem das transações comerciais tidas como legítimas” (ALMEIDA, 1986, p. 268). Nesse caso, era necessário regularizar a ocupação da região, criando uma série de instrumentos legais para atuar de modo a salvaguardar os direitos individuais sobre a terra em detrimento de outras formas de ocupação fundamentadas no direito coletivo.

Octávio Ianni chama a atenção para o fato de que a modernização do meio rural brasileiro, entre os anos 1930/50, estava vinculada a mudanças mais profundas que exigiam uma reestruturação social e política. Para este autor, naquele contexto, o que estava em disputa eram “as condições de constituição e organização da sociedade civil” (IANNI, 1996, p. 130). Assim, o Estado criou uma demanda e, com ela, uma pauta de mudanças de acordo com um conjunto de estratégias que estivesse em sintonia com os projetos da elite agrária à época. Nesse caso, o objetivo era agregar as novas áreas, denominadas de “espaços vazios”, à nova nação que se reorganizava a partir de 1930. Daí

⁷⁴ Na década de 1960 é criada a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e o Banco da Amazônia (BASA). Já na década de 1970, o Governo Federal cria o Programa de Integração Nacional (PIN) e, no mesmo ano, cria o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), além de projetar a construção da rodovia Transamazônica, que ligava a região Norte à Nordeste, passando pelo norte do então estado de Goiás. Além disso, havia os estímulos fiscais criados pelo governo militar a fim de incentivar a colonização dirigida, cujo objetivo era “promover o aproveitamento econômico da terra”. Na verdade, a intenção era “disciplinar, controlar, bloquear ou suprimir o processo de reforma agrária que estava ocorrendo antes de 1964” (IANNI, 1979, p. 57-64).

a ênfase por meio das políticas de colonização das vastas terras de Goiás e de todo o Centro-Oeste.

Nesse contexto foi concebido o projeto denominado “Marcha para o Oeste”, propiciando mudanças significativas em relação à estrutura agrária de toda a região do chamado planalto central e da Amazônia Legal. O início disso tudo foi a construção de Goiânia, nova capital do estado de Goiás, em 1930, facilitando o avanço gradual da agricultura em larga escala. De forma estratégica, a nova capital permitiu a conquista do interior, pois, a partir dela, consolidou-se uma rede de infraestrutura materializada somente na década de 1970; por exemplo, a construção de estradas e rodovias como a BR-153, iniciada na década de 1930, mas que só atingiria o extremo-norte goiano nos anos 1960, e a Transamazônica, iniciada no início da década seguinte. Tais rodovias, é bom lembrar, representaram o ponto máximo da política de ocupação dos chamados “espaços vazios”, visto que encurtaram a distância entre o Norte/Nordeste, bem como toda a região da Amazônia Legal, além do sul e do sudeste goiano, permitindo, mesmo que indiretamente, uma ligação com a região Sudeste.

Soma-se a isso a mudança da capital federal para as terras do planalto central na década de 1960, transformando o estado de Goiás num importante centro exportador de produtos alimentícios para todo o centro-sul do país. A construção de Brasília impulsionou o fluxo migratório em toda a região do centro brasileiro. Paralelamente a isso, deu-se a realização de um cronograma de racionalização do setor produtivo agrícola em todo o estado de Goiás. Por exemplo, a criação de órgãos como a CASEGO (Companhia de Armazéns do Estado de Goiás) e, mais tarde, a CAESGO (Companhia Agrícola do Estado de Goiás), criados em fins da década de 1950 e início dos anos 1960.

Além dessas entidades, foram criadas, nesse período, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG)⁷⁵, em 1941; a Fundação Brasil Central, por meio do Decreto-lei nº 5.878, de 4 de outubro de 1943; e a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPEVEA), em 1953. Tais órgãos tinham como objetivo atrair imigrantes para ocupar a região, desenvolver a economia local e impulsionar uma rede comercial de produtos agrícolas. O mais importante deles foi a CANG, a partir de sua instalação onde hoje se localiza a cidade de Ceres, a aproximadamente 200 km de Goiânia. A função dessa colônia agrícola foi criar glebas e abrir caminho para a integração do extremo-norte do estado.

⁷⁵ É sintomático que o responsável por organizar essa colônia agrícola de Goiás tenha sido o engenheiro agrônomo do Ministério da Agricultura chamado Bernardo Sayão Carvalho Araújo (1901-1959). Hoje, seu nome consta em ruas e em avenidas de diversas cidades dos estados de Goiás e de Tocantins.

Já na década de 1960, esse projeto de avanço da frente de expansão econômica continuaria com a criação do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (IDAGO). O órgão era responsável pela política de terras no estado. O foco nesse contexto eram as vastas áreas devolutas do extremo-norte, pois se entendia que ali haveria a oportunidade de realizar uma efetiva reforma agrária, além de servir como contrapartida em relação ao sul do estado, que via crescer o número de conflitos de terras naquele momento (SAMPAIO, 2003).

Francisco Itami Campos (1998), em artigo intitulado “Goiás, formas de ocupação: uma população sem terra, numa terra despovoada”, publicado na revista *Sociedade e Cultura*, mostra que, entre 1940 e 1970, o setor agrícola no estado deu um salto significativo. Tal transformação ocorreu logo depois da abertura da rodovia BR-153, que facilitou o processo de expansão da frente agrícola, da pecuária e da agropecuária. Esse processo pode ser sentido, principalmente, no norte do estado, onde o número de estabelecimentos rurais detentores do valor total dos seus bens imóveis saltou de 10% para 25% entre o período de 1950 a 1970. Da mesma forma, o número de tratores foi de apenas uma unidade em 1920 para 5.692 em 1970 (CAMPOS, 1998, p. 72-73). Outro fato diz respeito ao número de estabelecimentos comerciais na cidade de Araguaína, que, em 1970, eram pouco mais de quatro mil, e, em 1980, chegam a mais de um milhão e seiscentos mil (PRODIAT, 1975 *apud* OLIVEIRA, 2010, p. 77).

Outro ponto salientado por Campos (1998) tem a ver com o sistema de apossamento que prevaleceu em Goiás, mesmo com a proibição exigida pela Lei de Terras, de 1850. Tal situação dominou a estrutura fundiária do estado até a segunda metade do século XX. Segundo Campos (1998, p. 74), isso pode ser confirmado pela postura dos órgãos locais responsáveis por administrar a questão agrária na região do norte goiano, que desconheciam a totalidade da área devoluta na região, pois o apossamento tem como fundamento a agricultura migratória, baseada nos sucessivos deslocamentos. A esse respeito, Francisco Itami Campos informa que

Como em quase todo o Brasil, a Lei de Terras esbarrou em Goiás como uma realidade socioeconômica que a tornou inviável. Dedicados a pecuária extensiva e a lavoura de subsistência, os proprietários goianos não tinham interesse em legalizar suas terras de forma prevista pela Lei. Além de ser um processo caro por causa das despesas com medição e demarcação, e difícil, especialmente nas zonas mais afastadas, melhor seria para eles manter a situação irregular que possibilitava a incorporação de novas terras, sempre que isto se fizesse necessário. (LUZ, 1982 *apud* CAMPOS, 1998, p. 74)

Alfredo Wagner Almeida Berno (1986), em estudo realizado na região da bacia do Araguaia-Tocantins, chama a atenção para o fenômeno da migração e da expansão camponesa na região do Araguaia-Tocantins no período que compreende entre os anos 1930 e 1970. Segundo este autor, juntamente com essa frente de “ocupação espontânea”, havia ainda o processo de ocupação oficial, evidenciando um confronto aberto entre diferentes modelos de apropriação da terra. Um, vinculado ao universo cultural dos camponeses, e outro, associado aos projetos estatais e de modernização e incorporação da Amazônia como um todo⁷⁶.

Almeida enfatiza, ainda, que a expansão camponesa foi um movimento iniciado há décadas e se caracteriza por considerar a “terra um bem não sujeito à apropriação individual [...], incorporada ao processo produtivo mediante o trabalho familiar” (ALMEIDA, 1986, p. 266). Nesse modelo de apropriação, o que se sobressai é a “distribuição dos direitos de cultivo” e a partir disso é que se formam os *centros* (“cento”, como chamam os moradores da região aqui estudada), locais de moradia e trabalho onde serão abertos novos *roçados*. Esses *centros* são renovados a cada período, pois os camponeses vão adentrando a mata toda vez que necessitarem de uma nova área para cultivo, pois:

Manifestam um certo tipo de “posse itinerante”, em que a apropriação de certas áreas não é permanente nem são contíguas às terras que cada grupo familiar explora. Ao conjugarem antigas áreas de cultivo, denominadas capoeiras, com aquelas recém-desmatadas, evidenciam certas regras peculiares de uso da terra e preceitos dos repetidos deslocamentos. Contrariam as versões etnocêntricas que os acusam de jornadejar desordenadamente em infinita itinerância executando atividade econômica isolada e assimétrica. (ALMEIDA, 1986, p. 266-267)

No caso, a migração, mais que simples deslocamento, torna-se fenômeno que denota uma relação específica de organização social que tem na família (parentesco) sua base fundamental. Apesar das diferenças existentes entre os grupos familiares que compõem esses movimentos de expansão camponesa, Almeida (1986, p. 267) salienta que a migração se caracteriza por um “sistema interfamiliar de auxílio mútuo” que encoraja os membros a buscarem novas áreas de cultivo quando se encontram ameaçados por situação de conflito. Os *centros* surgem desse processo contínuo de deslocamento, em que a terra é um recurso aberto e de livre acesso: “terra liberta” ou “terra sem dono”.

⁷⁶ Sobre o tema, ver também IANNI, 1979a; 1979b.

Nesse caso, os *centros* denotam uma organização coletiva e um sentimento étnico, pelo qual:

As famílias camponesas que acatam tais regras não compõem um grupo de trabalho autolimitado. Seus integrantes, em distintas etapas do ciclo agrícola, firmam múltiplas relações de reciprocidades com indivíduos de outros grupos domésticos. Algumas tarefas, como desmatamento e a colheita do arroz, requerem níveis específicos de cooperação. A coincidência no tempo, das etapas do calendário agrícola, aproxima diferentes grupos familiares fixando padrões de ajuda mútua e normas que regem as atividades produtivas. Interditam-se o chamado *centro* à criação de animais, mantendo-se os roçados sem cercar; não se autoriza que seja semeado capim e se preveem reservas de mata, igarapés e cocais, que não podem ser apropriados individualmente. Através desses padrões é estimada a capacidade demográfica dos *centros*, deixando transparecer as possíveis leis de população e migração intrínsecas ao campesinato de fronteira. (ALMEIDA, 1986, p. 267)

Nesse caso, a migração se constitui como um fenômeno cultural que denota uma tradição, “espaços” onde os agentes atuam de modo a reafirmarem sua identificação a uma dada coletividade. Do mesmo modo, pode ser interpretada com uma categoria étnica (ERIKSEN, 1995; 1996; 2007) cuja identificação é representada por meio da sintonia dos agentes aos costumes, valores e hábitos comuns. O *centro*, nessa perspectiva, se caracteriza por ser a tradução de uma organização coletiva que se faz por meio da migração, instrumento fortalecido e renovado quando assumido pelos agentes.

Em artigo publicado pela *Revista brasileira de estudos da população*, edição de janeiro a junho de 1990, cujo título é “Migração, família e campesinato”, Klaus Woortmann, ao relatar suas experiências de campo com os sitiantes de Sergipe, chama a atenção para o fato de que a migração, nesse caso, consiste num instrumento de fortalecimento de uma tradição camponesa. Para este autor, o ato de migrar para os sitiantes não é visto somente como uma postura de resistência frente aos processos de mudança impetrados pela modernização das relações de trabalho no campo. É, antes, um “ritual” que demonstra um conjunto de atitudes que integram o próprio sistema de vida camponesa.

Em outras palavras, para Klaus Woortmann a migração constitui uma fase necessária para os sitiantes sergipanos, um processo pelo qual alguns passam a ser aceitos como membros de um grupo familiar, ou seja, funciona como uma espécie de “prova” necessária para que os agentes sejam reconhecidos. Tal teste também pode ser transposto, no caso aqui em questão, para as primeiras famílias de migrantes que chegaram em Cocalim e cuja busca dizia respeito a um movimento à procura de melhores condições de

vida para criar os filhos e estava relacionado ao processo de luta por uma maior autonomia com relação ao acesso a terra.

De outro modo, o ato de migrar para o camponês evidencia a busca por autonomia, algo vinculado ao processo de inserção dos agentes enquanto representantes de novos núcleos familiares que passam a incorporar a comunidade camponesa por novos chefes de família (WOORTMANN, 1990). Podemos afirmar que a análise de Klaus Woortmann sobre os sitiantes sergipanos da mesma forma que o estudo de Almeida (1986), com relação aos posseiros da região de atuação do Grande Projeto Carajás, aponta para o fato de que o deslocamento diz respeito a um modelo de organização coletiva que vê a terra como um espaço de conquista e de liberdade, algo concebido pela existência de um sentimento comum e/ou uma identidade étnica específica. No caso, a migração torna-se categoria política de luta e resistência na tentativa de preservar a autonomia.

Essa distinção só é válida como perspectiva analítica e constitui etapas de um processo de conquista da terra, da inserção coletiva daqueles que se aventuram para além do lugar onde viveram. Nesse contexto, a migração torna-se um *negócio* e uma estratégia para que se atinja um objetivo: a *autonomia*. Seja em relação ao âmbito familiar como organização econômica, seja em relação à hierarquia existente entre os membros da família, a migração passa a ser vista como um valor que diz respeito às regras compartilhadas entre os agentes. Isto é, diz respeito a um conjunto de valores que precisam ser aceitos como mecanismo para o fortalecimento de uma identidade coletiva, bem como para um processo de ressignificação do apossamento (WOORTMANN, 1990, p. 50).

Migração e a formação de Cocalim: uma trajetória de luta

Como já enfatizamos anteriormente, a ocupação da região onde, hoje, é o atual estado do Tocantins ocorreu de forma mais intensa a partir da segunda metade do século passado, quando foi iniciada a chamada “frente de expansão econômica”. Todavia, já desde meados do século XVIII, algumas cidades do extremo-norte da capitania de Goyazes já ocupavam lugar de destaque e chamavam a atenção por seu poder econômico e sua influência política. Cidades como Natividade e Arrais ganharam destaque na época da mineração, além do fato de abrigarem em seu entorno comunidades quilombolas antigas. Por exemplo, a comunidade de remanescente quilombola de Kalunga do

Mimoso⁷⁷, localizada nas cidades de Arrais e Paranã, situadas na parte sul do estado do Tocantins, cuja origem remota à primeira metade do século XVIII.

Outra cidade muito influente, segundo nos informa Velho (2013), que, durante o período entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do XX, tinha grande influência política em todo norte tocantinense, foi Boa Vista⁷⁸, atual Tocantinópolis, que surgiu em 1825 como resultado do avanço da frente pecuarista que dominava toda uma vasta área entre as terras do estado do Maranhão e do atual estado do Tocantins. A abundância das terras e a baixa produtividade nessa área fez prosperar a criação de gado do tipo *curraleiro* ou *pé-duro*⁷⁹. Na região da atual cidade de Pastos Bons, no lado maranhense, por exemplo, existiam, em 1751, cerca de 44 fazendas de gado, e, em todas, prevaleciam relações de trabalho orientadas pela *partilha*⁸⁰.

A pecuária constitui-se em dinâmica que movimentava a economia dessa região, principalmente com a decadência dos engenhos, que perderam espaço para a exploração aurífera. Já no século XIX, mesmo após uma retomada dos engenhos de cana na Bahia e em Pernambuco, na província de Goyazes não logrou vida longa. Para Velho (2013), essa situação fez expandir de forma significativa a pecuária em Goiás, de modo a transformá-la na principal atividade de subsistência. Na fazenda de gado prevalecia a marginalização das relações de trabalho, porém, ao mesmo tempo, possibilitava um espaço de maior autonomia daqueles que dependiam desse sistema. Nas regiões afastadas a pecuária era ainda mais intensa, como foi o caso do extremo-norte goiano, que, até a primeira metade do século XX, era praticamente isolado do resto do estado, conforme chama a atenção Otavio Guilherme Velho (2013, p. 40).

O movimento de ocupação dessa região continuou a partir de 1930, em grande parte impulsionado pelo programa “Marcha para o Oeste”, como já foi anteriormente mostrado. Porém, segundo afirma Velho (2013), a maioria dos imigrantes que chegaram à região entre Pará, Maranhão e Tocantins faziam parte de um movimento de “ocupação espontânea”. As características dessa ocupação têm a ver com diversos fatores, pois informa sobre processos ligados às frentes pecuarista e agropecuária, à exploração da borracha na Amazônia, entre a segunda metade do século XIX e início do século passado,

⁷⁷A imissão de posse coletiva de terras da comunidade de remanescentes quilombolas de Kalunga e Mimoso foi realizada em 13 de junho de 2013. O processo de regularização da área ainda se encontra em fase de conclusão.

⁷⁸A cidade era chamada de “cidade da fé” pelos vínculos estabelecidos com uma missão de frades italianos, realizada em 1840 (VELHO, 2013, p. 45).

⁷⁹Primeiro tipo de gado a entrar no Brasil, vindo junto com os portugueses ainda no período colonial.

⁸⁰Sistema de trabalho em que o vaqueiro, depois de um tempo trabalhando, recebia como pagamento a quarta parte da cria, o que lhe garantia, depois de um tempo, a chance de ter sua própria criação (VELHO, 2013, p. 39-40).

e à política de “colonização dirigida” aplicada nos anos finais de 1960 e início dos anos 1970, conforme mostrado anteriormente.

Em outra importante obra sobre a região amazônica, intitulado *Besta-Fera: recriação do mundo*, Otavio Guilherme Velho (1995) ressalta que o que gerava fator de mobilização para os participantes das frentes de ocupação, era a existência de algumas crenças com relação aos recursos naturais enquanto categoria dinâmica. Tais crenças eram fundamentadas pelo que o autor denomina de “cultura bíblica”, elemento utilizado pelos camponeses para pensar suas experiências cotidianas, uma simbologia que se materializava em atitudes frente a situações vivenciadas pelo grupo.

Em outros termos, o que se coloca em questão a partir da análise da migração dos camponeses que ocuparam a região de Cocalim e formaram a comunidade é a necessária compreensão do deslocamento como elemento-chave para o processo de constituição da luta por autonomia e pelo acesso a terra em comunidades camponesas. Velho (1995, p. 29) demonstra que o deslocamento representa uma desconfiança sobre a possibilidade da perda da liberdade, um desejo de preservação que sempre reatualiza o sentimento de autonomia. Neste caso, diz ele, cabe entender tal processo no âmbito da vida cotidiana e de como isso se relaciona com a cultura dessas comunidades, uma vez que a relação entre família e terra está intrincada por um desejo de autonomia com relação ao processo de trabalho.

Mas o trabalho, aqui enfatiza Velho (1995), deve ser pensado como uma categoria aberta e não significa uma mera compreensão de mundo oposta ao universo urbano moderno e capitalista que as populações rurais acionam quando se defrontam com socializações diferentes. No caso, o trabalho é manifestado em um “duplo sentido” em que prevalece tanto o desejo de autonomia como a dependência. Velho explica que essas atitudes, aparentemente contraditórias, das populações rurais no Brasil se caracteriza por um universo pleno de significado, maneira de fazer valer as relações informais, a pessoalidade, espaço que garante a liberdade num contexto onde o trabalho é sinônimo de *cativeiro* (expressão material da escravidão)⁸¹. Nessa conjuntura, o trabalho é

⁸¹ Essa questão também foi descrito por Machado (2010), quando analisou os movimentos escravistas no contexto da década de 1880. Para a autora, naquele momento, também havia uma luta pela liberdade de exercer o trabalho sem terem que se submeter a outrem, no caso, outro senhor, o Estado. Isto é, havia uma “adaptação resistente” por parte dos escravos, pois souberam agenciar crenças oficiais como elementos de ação, mas que tinha como característica crenças particulares, uma vez que a partir delas reinterpretavam o universo religioso dominante, marcadamente católico. No caso, o “catolicismo popular do final do século, com suas persistências mágico-pagãs, os inícios da assimilação do espiritismo entre brancos e mesmo o modelo maçônico de sociedade secreta foram ativamente incorporados por uma simbologia que habilidosamente lançava mão de elementos diversos para expressar crenças particulares num longo processo de adaptação resistente”. A autora identifica um “território de solidariedade”, que servia como lugar de união que os evadidos das senzalas constroem para fortalecer suas “estratégias de libertação”. Em outras palavras, a

compreendido como uma maneira de preservar-se, uma abertura e um cuidado no tocante a uma realidade em transformação em que a natureza torna-se guia e instrumento que permite compreender o mundo no qual a autonomia é orientada para o transcendente (VELHO, 1995, p. 27).

Além disso, para aqueles que faziam parte das frentes de expansão, havia o entendimento de que os melhores terrenos ficavam distantes dos rios, pois os camponeses acreditavam que, quanto mais distante dos rios, mais terras livres poderiam encontrar. Segundo Velho (2013), existiam, também, aqueles que viviam do extrativismo, por exemplo, da colheita da castanha, e os que viam na pecuária uma prática predominante. Soma-se a exploração da palmeira do babaçu, que deu aos posseiros instrumentos necessários para a sua sobrevivência. A exploração do babaçu permitia extrair o óleo para cozinhar, e a palha da palmeira era utilizada para cobrir e cercar a casa contra a ameaça de animais selvagens (onça, porcão e serpentes), além disso, servia para fabricação de cestos e cestas (jaca, quibano, abano, cofu, esteira, cófa). Velho (2013) realça a existência de um modo de organização coletiva, cuja base era o trabalho itinerante, um

padrão usual de ocupações [que] consistia nos indivíduos embrenharem-se na mata e escolherem um sítio considerado favorável, em geral junto com um curso d'água (*igarapé*) ou pequena lagoa; em terreno com barro, considerado vantajoso para a lavoura e para a criação de porcos, oferecendo ainda material para a construção das casas; e, se possível, onde houvesse babaçu, mais abundante em São João, considerado sinal de terra boa. Estabeleciam-se com suas famílias, e realizavam sua queimada. (VELHO, 2013, p. 111)

Ademais, essa frente espontânea se caracteriza pelo abandono dos grandes eixos fluviais, pois era orientada pela busca de terras livres no interior das matas. Essa mudança ocorreu devido ao fato de a população entender que os locais próximos aos rios (*beira*) representariam um ambiente controlado em que o agricultor não poderia exercer sua liberdade de plantar sem depender de outro. Por serem locais mais habitados, as terras da

resistência estava relacionada à questão do processo de trabalho e o lugar que ele ocupava no momento em que a proletarianização da mão de obra crescia. Nesse sentido, a luta dos escravos era para preservar espaços de acomodação de acordo com seus direitos tradicionais e culturais, nesse aspecto eram incompreendidos pelos abolicionistas, “senhores mais esclarecidos” e de “espírito moderno”. A expressão de um universo configurado por uma “desconfiança ontológica”, conforme descreve Velho (1995, p. 29), pode ser usada para fazer referência à cabula, prática religiosa africana que, segundo Maria Helena Pereira Machado, está na raiz da Umbanda e foi muito difundida, apesar da repressão, no período posterior à abolição. No caso, a cabula, espécie de transgressão, era praticada por meio de uma linguagem religiosa que modificava o universo religioso dominante à época, pois tais *sociedades* foram um espaço propício para o surgimento de movimentos escravistas que tinham como liderança, pessoas que se tornaram conhecidas pelos seus poderes mágicos e religiosos e por sua capacidade de aglutinar, em torno de si, escravos. Esses movimentos e lideranças constituíram-se em uma ameaça velada à autoridade senhorial num momento em que o sistema escravista encontrava-se em franca decadência, principalmente pela influência do movimento abolicionista (MACHADO, 2010, p. 94-95 e 119).

beira tinham dono, o que levava a uma situação de trabalho agregado ou por partilha, por exemplo.

Assim como Almeida (1986), Velho (2013) chama a atenção para o processo de organização daqueles que faziam parte da frente de ocupação espontânea. Por exemplo, relata que no *interior* das matas poderiam plantar sua *roça* e consolidar um ambiente coletivo denominado de *centro*, espaço que se caracterizava pela autonomia no trabalho, pelo isolamento com relação à interferência de outros. No caso, as terras de dono eram dominadas pelos proprietários, e trabalhar nelas implicava na autorização de outro.

O *centro* é o local onde se encontra a roça de um ou mais lavradores. E, pelas razões indicadas acima, define-se também no contexto da oposição a uma outra categoria, a *beira* (do rio). A *beira* é entendida como um lugar onde se situam os aglomerados maiores e mais antigos, ou o que poderiam denominar de civilização. Em contraste, o *centro* está ligado à ideia de *centro da mata*; portanto próximo e em contato com a natureza não controlada pelo homem. (VELHO, 2013, p. 113)

Essa diferenciação entre *beira* e *interior* faz parte de um conhecimento a respeito da natureza e transforma o ato de migrar em uma postura de desconfiança, cujo significado está ligado ao não enraizamento, atitude de quem não acredita na forma de organização do modelo agrário predominante nas regiões onde vivia anteriormente. A “frente espontânea”, nestas circunstâncias, antes de ser um fenômeno articulado às políticas macroestruturais, revela a vontade de um grupo específico típico de um campesinato negro ao qual nos referimos anteriormente.

No caso, a migração, enquanto fenômeno de mobilização, é representativa de um campesinato itinerante, que representa uma realidade de constantes mudanças à procura de terras. Portanto, como categoria política, a migração é paradigmática do ponto de vista social e cultural, pois evidencia a existência de um processo de racialização dessa população, oriunda de um campesinato negro. Isto é, mostra o processo em que se constituiu uma estrutura social inibidora de uma identidade histórica por parte da população negra, à medida que transforma homens e mulheres em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes (GOMES, 2011, p. 120).

Nessa situação, o modelo de trabalho e de organização desse grupo representado pela *roça* e pelo *centro* diz respeito a um modo de organização coletiva que se contrapõe à vida na cidade ou na vila, mas que não estava totalmente afastado nem das vilas, nem das cidades. Era mais um espaço autônomo, se comparado à vida controlada nas fazendas de gado ou na lida do eito. Desse modo, tanto a *roça* como o *centro*, bem

como o *campo negro*, são reveladores de uma atuação dos camponeses negros a fim de conquistarem sua autonomia e sua independência diante de senhores e proprietários. Nessa perspectiva, são conceitos que estão vinculados à própria realidade social do período colonial e no Império, e revelam a estrutura agrária existente nestes momentos, bem como sua permanência no século XX nas vastas terras do norte de Tocantins.

Tal realidade foi objeto de atração para a população do Nordeste. Aqui, especificamente, cabe destacar os migrantes oriundos do estado do Maranhão que formaram a atual comunidade de remanescente quilombola de Cocalim. As extensas áreas de terras devolutas entre o vale do Araguaia-Tocantins permitiram a formação de *roças*, além da extração dos recursos naturais, como o babaçu, o que ajudou a família de dona Maria das Graças a vir para a região, ainda nos início da década de 1960. Filha de um dos pioneiros de Cocalim, ela faz questão de dizer que os membros de sua família foram as “primeiras pessoas que cortou o primeiro pé de mato aqui nessa comunidade”⁸².

IMAGEM 6 – A frente pai de dona Maria das Graças no cortejo de S. Domingos



Arquivos do autor

Seu pai se chamava José Gomes da Silva, e seu avô, Antônio Alves dos Reis. De origem maranhense, eles chegaram à região por volta do início dos anos 1960. Moraram por um tempo em um local próximo, chamado de Pedra Santa, fundado pelos romeiros nos anos 1950, situado entre

Araguaína e Aragominas, no estado do Tocantins. Segundo informa dona Maria das Graças, por volta de 1966 chegaram ao local onde hoje é Cocalim, mas, antes, viveram um bom tempo em São José (atual Santa Fé do Araguaia-TO), que, na época, era uma moradia de poucas pessoas. Dona Maria das Graças faz questão de destacar que, nesse

⁸² Entrevista realizada em 26 jun. 2017.

lugar, existia um grande sítio, lembrança que marcou sua infância, mas, também, evidencia o aproveitamento dos recursos naturais por meio do extrativismo.

Depois desse período arranchando em casas de pessoas que moravam na região, foram orientados a seguir viagem para dentro da mata, pois mais adiante existia “uma matona”, lugar bom para morar. A família de dona Maria das Graças, então, seguiu viagem abrindo caminho, uma vez que “não existia ninguém, ninguém, eles vieram fazendo a varedinha de facão”, diz ela. Os homens foram na frente. Eram seu pai, seu avô e dois tios. As mulheres tiveram que ficar em São José esperando o retorno dos homens.

Quando chegaram ao local indicado, fizeram uma roça e a dividiram entre os quatro, algo muito comum à época, pois,

Era só mata num existia abertura de nada! Aí eles fizeram aquela roça. As quatro roça, eles fizeram tudo emendado numa só, e aí depois eles dividiram o roçado. Aí em cada roça eles fizeram os barraquim de paia e foram buscar as famílias, num sabe! Aí nós viemo. Até trazido nos animal, que nesse tempo num existia carro, ninguém num sabia o que era carro. Aí eles trouxeram nós, como era pequeno era num jacar. Enchia aquele jacar de menino e forrava com pano e botava dento até nós chega aqui. Aí chegemo aqui, nós fiquemo! O arroz já tarra grande, já quase na hora de colher. Aí eles colheram as roças e tamparam o barracão. Só o quarto que eles tamparam em roder de paia... Da merma paia do babaçu. Fizeram as paredes. Aí nós fiquemo aqui até... Até hoje, nessa lida⁸³.

Dona Maria das Graças faz questão de reforçar o pioneirismo de sua família ao mesmo tempo em que aciona alguns elementos que considera importantes com relação ao grupo. Tais elementos dizem respeito, principalmente, à posse da terra, que, no caso, se dá pelo tempo de uso, pelo trabalho realizado (abertura da mata). Além disso, a posse também se dá pelo trabalho realizado na roça: a plantação de arroz, de milho, a construção do barracão ou, ainda, a “luta” no enfrentamento de um universo desconhecido e cheio de dificuldades. Neste caso, os termos evocados por ela representam um conjunto de categorias que englobam um sentimento de pertencimento que tem como base o “território”, construído pela relação estabelecida com os recursos naturais e pelo trabalho efetuado para transformar o ambiente inóspito em um lugar de morada.

⁸³ *Idem.*

IMAGEM 7 - Croqui da área ocupada originalmente pela da comunidade

(INCRA, 2015)

Observa-se que há uma maneira específica de acionar a identidade coletiva vinculada à trajetória do grupo no lugar onde sua família vive até hoje. Ou seja, o relato de dona Maria das Graças suscita a construção de um “território” no momento em que sua narrativa ressalta um conjunto de elementos utilizados para compor o discurso sobre a trajetória de sua família. São aspectos relacionados ao comportamento do grupo, quando da época em que chegou à região. Assim como dona Maria das Graças, os demais moradores fazem questão de mostrar os valores, os costumes, as práticas e as atitudes, critérios com os quais os agentes articulam as categorias culturais centrais para o entendimento do grupo. Assim, a terra, a natureza, a liberdade, a família e o trabalho, bem como a religião, servem para legitimar uma identidade, seja com relação ao apossamento e uso dos recursos naturais, seja pelo sentido que o termo “territorialidade” adquire para o grupo (ALMEIDA, 2011).

Vejamos, por exemplo, o relato da senhora Maria José da Conceição, ou dona Maria do Roque, como é conhecida entre os moradores da comunidade. O termo “Roque” é usado em referência ao seu marido já falecido. Dona Maria chegou em Cocalim no início dos anos 1960. Veio da cidade de Caxias, estado do Maranhão, onde toda a sua família trabalhava como agregada, além de cultivar roça. Ao relatar sobre o modo como era organizado o trabalho, dona Maria deixa transparecer um modelo típico camponês em

que o deslocamento torna-se instrumento de renovação e busca por autonomia. Vejamos o relato de dona Maria José da Conceição:

Nasci no Maranhão, na região de Caxias. Quer dizer manicípio, num sabe! Mais ficarra longe pra cá! Manicípio de Passagem Franca. Aquele meio! Meu pai trabaiaava de vaqueiro e aí nós trabaiaava dende casa, na roça, no serviço de casa, assim... Fiando, fazendo esses trabaio assim... Meu pai trabaiaava pum fazendeiro. Mais criô doze filho. Mamãe teve dezessete parto e criô doze filho. Morreu dois solteiro e uns cinco menino, assim, pequeno. Dezessete parto com duas perdas, mas, tudo trabaiaando mermo aí de roça. Nós era os mais véi. Marciana, Ciço, Manu e eu. Menino ia pá roça, mais a mamãe e nós ficarra dende casa fazendo os serviços. Limpando as coisas, trabaiaando, fiando. E nós levava a vida! Agora, ele [seu pai] compra em Caxias, fazia compra em Caxias. Nós morava numa mata. Era fazenda pequena de poucos gados. O patrão dele, primeiro patrão dele era... Mais tudo trabaiaava em roça, era patrão... Era assim, misturado num tinha esse separamento não. Tinha aquela vizinhança. Agora aquela vizinhança o serviço que fazia era roçar caminho e a estrada, né! Mais cada qual trabaiaava em sua roça. E ele fazendeiro era também. No dia que ele ia trabaiaá na roça dele todo agregado ia também. Ele ia também com o povo dele. Num tinha esse negócio de separação, não. Ei vim pra cá... Num me lembra bem! A Chica era pequena. Essa Chica bem aí era pequena [aponta para a pessoa ao lado] quando vim pra cá. Meu marido gostarra muito de andar e aí disse que vinha pra cá para o Goiás. Aí nós se atiremo de lá pra cá de pé, tocando uma carguinha de jumento. Ele vendeu uma roça de arroz, comprou um jumento e nós viemo. Mais o patrão vei má nós até no sertão. Sertão do Maranhão. E passa um bocado de rio, um bocado de grotta [...] aí nós vem de lá pra cá... Até na casa de uma fia desse mermo patrão nosso. Que ele num era má patrão dele não. Má morava perto, né. Ele morava. Quando me casei, fui pra beira do rio pra onde tá minha sogra. Aí de lá papai mandou voltar que os menino iam para o garimpo. Manu, Basilo e Ciço, vieram todos os três para o garimpo. Aí ele mandou chamar meu marido pá ir onde tá ele, que tinha um bocado de muié dende casa. Fia pequena e fia moça. Tinha finada Rosa, Ilaro e essa Francisca que era pequena. Aí nós terremo de lá pra cá! Passemo um mês. Saímo de lá no mês de maio. Tava as roça madura que a roça no Maranhão madura no mês de maio, que é a panha do arroz. Com um ano que nós viemo da beira do rio que fiquemo má meu pai. Aí ele diz que pra cá tinha esse Morro, tinha um lugar nesse Tocantins, tinha um Morro Santo. Aí nós... Derão conselho... Não, eu vô! Tem muita gente que tá andando pra lá e diz que lá é bom. Lá diz que é um Morro Santo. Os garimpeiros que andavam nos garimpos. Que dessa beira de rio pá quele alto grande, aculá [faz gesto apontando] era negócio de garimpo. Aí desciam pra lá e davam notícia desse Morro pra cá. Aí endoedeceu para vim. Aí nós viemo. Com um mês que saímo de lá, mês de maio, junho chegemo aqui. Em julho bem aqui dento de Araguaína⁸⁴.

Dona Maria do Roque, ao falar da sua vida no Maranhão, da roça, da lida na lavoura e da maneira como se estruturava a relação com o trabalho agregado, deixa sempre em evidência o ambiente coletivo como fator de organização da vida. Ao abordar as hierarquias no âmbito das relações entre os membros da família, deixa explícita a diferença entre a vida na *beira* do rio e a vida no *interior* da mata, conforme já foi realçado anteriormente por Velho (2013). Isto é, depois de morar um tempo na casa da sogra na beira do rio (vila), ela volta para a casa dos seus pais (interior da mata), pois

⁸⁴ Entrevista realizada em 22 jun. 2016.

seus irmãos vão para o garimpo e a família vai precisar de mão de obra masculina — no caso, seu esposo passaria a substituir seus irmãos na lida, no *interior*, onde as dificuldades são maiores que na *beira*.

IMAGEM 8 – Dona Maria do Roque e sua irmã dona Chica/arquivos do autor



Sobre a viagem que fez com seu marido para a região onde, hoje, é Cocalim, dona Maria do Roque fala de uma trajetória marcada por sobressaltos em que o sertão aparece como categoria capaz de representar um modo de viver uma identidade (AMADO, 1995)⁸⁵. É o sertão das fazendas esquecidas nos rincões do país, lugar de vadios e fugitivos, aventureiros de gentios e de incivilidade. A

fala de Dona Maria é de alguém que não se coloca como pertencente àquele universo, mas que faz questão de sublinhar sua passagem como fato que demonstra coragem. Além do mais, é válido relacionar em seu relato uma tentativa de distanciar-se dos estigmas que carrega o sertanejo.

Percebe-se que a referência ao sertão é sempre tomada por um juízo de valor político, pois o lugar representa um ambiente que remonta ao paraíso, quando necessário, ou ao inferno, quando é conveniente. Espaço qualificado tanto por suas características

⁸⁵ Janaina Amado, em *Região, sertão e nação* (1995), chama a atenção para a importância do sertão enquanto semântica política, cultural e social para o entendimento de uma identidade nacional. O sertão não é só uma categoria espacial; é, antes, uma categoria de pensamento sobre a realidade brasileira, que permeia aspectos culturais e literários, além de ilustrar um imaginário sobre o país. É uma “referência institucionalizada sobre o espaço” físico e social da nação, consolidada durante o período colonial para retratar as regiões mais afastadas. Assim, consagrou-se por representar comportamentos e designar sempre um lugar distante em oposição ao litoral, que representava a civilização, o lugar onde habitava o colonizador. “Finalmente: se foi erigido como categoria pelos colonizadores e absorvido pelos colonos, em especial pelos diretamente relacionados aos interesses da Coroa, ‘sertão’, necessariamente, foi apropriado por alguns habitantes do Brasil colonial de modo diametralmente oposto. Para alguns degredados, para os homiziados, para os muitos perseguidos pela justiça real e pela Inquisição, para os escravos fugitivos, para os índios perseguidos, para os vários miseráveis e leprosos, para, enfim, os expulsos da sociedade colonial, ‘sertão’ representava liberdade e esperança; liberdade em relação a uma sociedade que os oprimia, esperança de uma vida, melhor, mais feliz” (AMADO, 1995, p. 149-150).

negativas quanto subjetivas, o itinerário do colonizador e das frentes expansionistas existiram até o século passado, em regiões do norte e nordeste do país. Vejamos, então, mais uma parte do relato de dona Maria do Roque:

Aí nós viemo de lá pra cá nós três [em certo ponto da viagem, uma senhora passou a fazer companhia para dona Maria e seu esposo]. Tinha dia que nós caminhava errado o dia todim, num sabia ponde ia. Aqui, acolá, saia numa fazenda. Um morador daqueles curralim. O povo no sertão tem um gadim, tinha aquele curralim, aquela casinha de páia. Aí a gente chegava numa casa, pedia arrancho. Tinha dia que davam, tinha dia que não. A gente arrancha, assim... Fora. Um dia uma muié mandou nós arrancha num chiqueiro dos porcos. Ela disse que o marido dela num tava. Aí nós pediu água e ela disse que num tinha, que o marido dela saia e deixava água dende casa e já num tinha mais. Aí ela arrumou água pá nós bebê de noite. Quando foi de madrugada, nós saímo de lá e taquemo no mundo [...] quando foi um dia, nós perdemo a estrada, e quando foi seis horas, nós arranchou aí no meio do sertão. Mas, isso nós já tinha atravessado o Tocantins pra vim pra cá. Aí via aquele mundão, ninguém modo de ninguém. Aí arranchemo na beira duma grot. Aí quando foi de madrugada cantou um galo, perto de nós. Tava de noite, num vimo! O Roque botou a cangáia, assim... E eu entrei pra debaixo das cangáia mais a... Aí ele ficô enriba, sentado em enriba com a espingarda na mão a noite todinha. Naquela época num tinha lei. Era garimpeiro demais passava nas estradas. Passava no sertão pá descer no rumo do Piauí, rumo do Maranhão, rumo de outras moradas. E passava. Matava gente que vinha do garimpo. E aí quando nós chegemo que dormimo nessa grot, quando foi no ôto dia nós chegemo aqui em Araguaína⁸⁶.

Outro relato significativo, no que diz respeito ao sentimento de coletividade e a um ambiente marcado pelo deslocamento como instrumento de alternativa e de busca por autonomia, foi o de seu Zé Pereira, mais conhecido na comunidade como Zé Preto. Cunhado de dona Maria do Roque, seu Zé Preto chegou à região no início da década de 1970. A escolha por Cocalim se deu justamente pelo fato de já ter alguém da família morado ali. A viagem de São Domingos do Maranhão, cidade onde morava, foi feita por toda sua família, um total de trinta e duas pessoas, sendo seis famílias, todos da mesma cidade.

Eram tios, cunhados, irmãos com filhos e filhas. Uma jornada que durou de julho a setembro de 1970, pois, devido à falta de transporte, tiveram de fazer várias paradas até chegarem a seu destino. O deslocamento da família de seu Zé Preto já foi menos sofrido que o de dona Maria do Roque, sua cunhada, pois, à época, rodovias como a Belém-Brasília estavam em fase de conclusão, e a Transamazônica, na fase de terraplanagem. Ao chegarem a Cocalim, relata seu Zé Preto, só havia cerca de seis barracos, dos parentes e de outros moradores.

⁸⁶ *Idem.*

Seu Zé faz questão de dizer que o lugar era *Bandeira Verde*, pois os romeiros diziam que ali era o local do povo se esconder por causa da guerra. A referência à guerra, além de ter relação com as profecias dos romeiros que já moravam na região desde 1950, também diz respeito à Guerrilha do Araguaia⁸⁷. Nota-se o vínculo com uma memória de luta diante da necessidade de sempre mudar, a procurar um novo local para viver com a família. O critério acionado por seu Zé Preto para legitimar um pertencimento ao um grupo étnico é a *luta*, seja com relação ao sofrimento da viagem até chegar à região, seja no que diz respeito ao processo de enfrentamento com o fazendeiro local (tema que será discutida adiante), até a *luta* no tocante às dificuldades de um ambiente difícil como era a região, quando o grupo chegou a Cocalim.

O termo “*luta*” também é usado por outros moradores, mesmo que de forma implícita, principalmente quando questiono sobre a trajetória do grupo, por exemplo. Alguns, como Dona Joana, irmã de dona Maria do Roque, e de Dona Francisca, esposa de seu Zé. Dona Joana chegou à região no mesmo grupo de seu Zé Preto e faz questão de afirmar que sua origem “é da roça, do trabalho da roça. Morava no mato e trabalhava capinando, plantando arroz, feijão”. Com a mesma ênfase se refere ao processo de ocupação da região como um desafio. Aqui o termo “*luta*” aparece nas entrelinhas do

⁸⁷ A Guerrilha do Araguaia aconteceu entre os anos de 1972 e 1974 e envolveu o exército e os militantes do PCdoB (Partido Comunista do Brasil), que tinha como objetivo iniciar, na região entre o sudeste do estado do Pará e norte do Tocantins, um processo revolucionário nos moldes maoistas, baseado na guerrilha camponesa. Apesar de o período de combate entre guerrilheiros e exército ter durado dois anos, a guerrilha foi iniciada no final da década de 1960 com o reconhecimento da região pelos militantes e pela aproximação com os camponeses por parte dos guerrilheiros. Além do mais, esses dois anos, entre 1972 e 1974, é denominado de “fase do aniquilamento”, em que o exército percebeu a necessidade de investir na contenção do movimento depois de fracassadas expedições à região. Vale reforçar também o fato da existência de uma memória da população local com relação à repressão do exército, pois vários moradores foram presos, acusados de ser simpáticos e cúmplices dos “terroristas”, como eram chamados os guerrilheiros. No caso, qualquer manifestação dos moradores era associada à guerrilha, o que fez com que a luta pela terra, por parte da população, fosse vista como parte do processo orquestrado pelo movimento guerrilheiro, acirrando ainda mais a repressão sobre a população de toda região. Segundo José Vargas Jimenez (2007), militar reformado que atuou na Guerrilha com o codinome de “Chico Dollar”, para o exército era de suma importância controlar a população da região da Guerrilha, seja pela via do discurso assistencialista, seja pela repressão física e psicológica. Vejamos, por exemplo, o relato do autor sobre a entrada do seu grupo na selva: “Na madrugada do dia 3 de outubro de 1973, o meu GC, o do SGT Elizeu e do SGT Brito, comandados por Curió e guiados por Ivan, saímos da ‘Casa Azul’, com missões de captura, destruição, busca e apreensão, em camionetas do INCRA, que nos conduziram pela rodovia Transamazônica, até um certo ponto já pré-determinado na orla da selva e dali seguimos a pé até o povoado de Bom Jesus, onde, após cercá-lo, entramos de casa em casa, fazendo prisioneiros, os camponeses que apoiavam os guerrilheiros, que totalizaram aproximadamente trinta, todos suspeitos de dar cobertura e apoiar os guerrilheiros. Foram colocados amarrados em fila indiana, com a ameaça de que se um deles tentasse fugir ou fugisse, os outros sofreriam as consequências. Prosseguimos para o interior da selva e, em cada cabana que passávamos, prendíamos o chefe da família, e, se este tivesse um filho homem, com idade para lutar e/ou auxiliar os guerrilheiros, também era feito prisioneiro. Deixávamos somente as mulheres e as crianças que, com medo, ficavam chorando e implorando que não levássemos seus maridos e filhos. O número de prisioneiros capturados chegou a quarenta, o que dificultava o deslocamento na selva. Curió tomou então a decisão de mandar os GC do Sgt Elizeu e Sgt Brito, conduzidos pelo Ivan, levar os prisioneiros para a base de operações de Combate ‘Bacaba’, localizada no Km 68 da rodovia Transamazônica” (JIMENEZ, 2007, p. 41). De certo modo, segundo Jimenez (2007), o exército atuava com o intuito de evitar a disseminação do movimento armado ali existente, impedindo e prevenindo, antecipadamente, uma possível adesão da população pela causa revolucionária. Isso se deu por meio da intimidação e do acirramento da repressão física e psicológica. Além de uma rede de atuação política, o exército avaliou a reivindicação por terra como violência, bagunça, pois os posseiros passaram a ser vistos como um movimento de trabalhadores rurais que questionavam o processo de expropriação e de exploração pelo qual eram subjugados. (JIMENEZ, *apud* OLIVEIRA, 2010, p.96)

texto à medida que sua história deixa em primeiro plano as dificuldades enfrentadas no início quando o grupo chegou em Cocalim: “aqui era mata, mata de bicho. Tinha bicho aqui dos cabocos”⁸⁸.

O “bicho dos cabocos” diz respeito ao “capelôbo”, uma espécie de mito da floresta muito relatada pelos moradores da região. Para estes, o capelôbo é um velho índio que se transforma em um animal selvagem e devora as pessoas que encontra na floresta. Aqui, o termo “caboco” (ou “caboclo”) não diz respeito ao lavrador, ao camponês, que vivem do trabalho na roça, mas, sobretudo, ao universo indígena. No caso, Dona Joana deseja demonstrar o desafio que foi enfrentar aquele contexto de dificuldade com relação à densa mata que existia na época em que chegou à região.

Podemos afirmar que as narrativas são permeadas por uma tentativa de pôr em relevo o esforço do grupo em enfrentar os desafios da vida cotidiana. Nesse caso, *luta* aparece como categoria êmica que qualifica as experiências, pois diz respeito aos fatos e acontecimentos considerados importantes para o grupo. É, também, uma categoria analítica, principalmente quando associada ao sofrimento e à capacidade de reação das pessoas. Isto é, expressa um conjunto de ações centrais para a compreensão do discurso daqueles que se deslocam em meio a situações de crise, algo materializado na representação de cunho “moral” e “religioso”, caracterizada por termos como “sofrimento”, “vergonha” e “respeito” (COMERFORD, 1999, p. 43).

O messianismo em Cocalim: o morro, a terra e a memória

Segundo Wagner Almeida Berno (2011), grupos como os de Cocalim, por exemplo, devem ser pensados como unidade de mobilização, uma vez que suas atitudes questionam a realidade política instituída até então, fazendo valer o seu poder de organização. Isto é, constituem-se em forças sociais capazes de alterar a relação com o poder local, pois o campo de construção de suas ações não fica restrito à luta pela terra, mas ao modo como se relacionam e organizam os recursos naturais, pois “[o] valor da força de trabalho não constitui sua base racional declarada, mas, a despeito disto, verifica-se um elevado grau de coesão em suas práticas, tornando-as formas ágeis e eficazes de organização política” (ALMEIDA, 2011, p. 16).

⁸⁸ Entrevista realizada em 22 jun. 2016.

Em outras palavras, o fator de mobilização diz respeito aos aspectos culturais e práticas, vinculadas ao modo como o grupo interpreta o mundo à sua volta. Nesse caso, o trabalho, a religião, a terra, a liberdade e a família são “categorias nucleantes” (WOORTMANN, 1990), que informam fatores essenciais na relação entre o grupo e outros agentes externos. Como “categorias nucleantes”, servem mais para informar do que para definir, aprioristicamente, a realidade dos agentes. Estes, por meio de suas atitudes, deslocam e reclassificam o sentido de categorias como terra, trabalho, família, liberdade e religião, uma vez que estas existem como aproximações que circundam e perfazem de forma relacional o discurso camponês. Isto é, são categorias por meio das quais se organizam as ações as quais definimos como cultura (WOORTMANN, 1990, p. 23).

Diante disso, é correto afirmar que o movimento migratório para a região onde, atualmente, localiza-se a comunidade remanescente quilombola de Cocalim tinha como objetivo encontrar um lugar para plantar e viver com autonomia, o que fez da migração fator mobilizado por um desejo de encontrar “terra de trabalho”, que é o oposto de “terra de dono”. A migração, nesse sentido, é parte de um processo de “luta pela terra”, ou de “labuta”, cujo sentido histórico deve ser compreendido como questionamento da estrutura agrária nas regiões onde viviam. Isto é, são movimentos que se colocam como críticos de um modelo de propriedade que não os agrega (MARTINS, 1986).

Partindo dessa perspectiva, entende-se que é preciso compreender o sentido do deslocamento daqueles que fundaram Cocalim. Compreende-se a necessidade de identificar, na linguagem construída em meio aos processos de mobilização, uma semântica específica capaz de revelar estratégias e tentativas de ampliação de sua autonomia, que se dá por meio da conquista do território. Portanto, a “luta pela terra” tem um fundamento moral, pois quer dizer “indignação”, resposta ao modelo de apropriação que não considera as experiências coletivas baseadas numa concepção da terra como um bem comum. Isso simboliza

A negação moral do valor de mercado [e] representa concretamente a rejeição da forma dominante e institucionalizada de propriedade, aquela que pode ser reconhecida pelo Estado, pela justiça. Representa a elaboração de uma concepção alternativa de propriedade e de direito de propriedade. Esse direito é essencialmente o direito de trabalhar, de ter a terra para nela trabalhar e não direito à propriedade no sentido legal e dominante. É, portanto, um direito organizado em cima da concepção do *ser* e não da concepção do *ter*. (MARTINS, 1986, p. 100; grifos do autor)

Essa maneira de se manifestar em relação à luta pela terra aparece, às vezes, por meio de uma linguagem que, aparentemente, se assemelha a uma postura mais conformista e menos mobilizadora, o que pode ser evidenciado no significado dado a alguns termos usados pelos moradores de Cocalim quando eles mencionam os motivos que os levaram a se deslocarem para a região. Exemplo disso são os relatos dos moradores considerados os pioneiros, que sempre fazem referência à Bandeira Verde⁸⁹, uma espécie de mito mobilizador e organizador das demandas, pelo qual a região do vale do Araguaia-Tocantins era concebida como um lugar de liberdade, um lugar onde poderiam plantar e viver sem os incômodos e as perseguições por parte dos proprietários. Esse mito diz respeito ao fato de as terras da Amazônia serem diretamente associadas a um mundo paradigmático de densas florestas e de fauna abundante, “espaço” onde a população poderia encontrar a tão procurada autonomia.

Esse mito da Bandeira Verde está ligado à crença de que as terras do Norte, e da Amazônia como um todo, eram fartas e infinitas, ou seja, a “terra prometida” era um “paraíso” a ser explorado. Com a mesma ênfase, também era atrelado a um universo de dificuldades, isolado e incivilizado. Tais mitos foram parte do discurso estatal de ocupação das regiões Centro-Oeste e Norte, iniciados na década de 1930 pelo governo Vargas, como chama a atenção Andrade (2010). Este autor, em um pequeno ensaio, analisa a visão romântica sobre as terras da Amazônia e da região Norte. Tal romantismo, segundo Andrade (2010), teve estreita relação com o ideário político e cultural sobre a Amazônia nesse período, cuja intenção era torná-la lugar de destaque no projeto de expansão da fronteira econômica, denominado “Marcha para o Oeste”⁹⁰.

⁸⁹ Sader (1990), em ensaio sobre os imigrantes que deixaram o Vale do Pindaré, no estado do Maranhão, e migraram para a região atualmente conhecida como “Bico do Papagaio”, identificou que o sentido dado ao termo “Bandeira Verde” está relacionado à mata densa da floresta e o imaginário que ela representa. Esta autora, buscando investigar tanto os que vivem nessa região como o que levou a população a partir do Maranhão para Tocantins, relata que, entre a população local, o termo “Bandeira Verde” sempre aparece e é associado ao Padre Cícero, que alertava, quando a situação estivesse ruim, para atravessar o “grande rio” e caminhar em direção à mata, a “Bandeira Verde” (SADER, 1990, p. 121-122).

⁹⁰ Dois autores são apontados como os principais responsáveis por essa visão algo romântica sobre a Amazônia: Euclides da Cunha (1866-1909) e Alberto Rangel (1871-1945). Este publicou, em 1908, *Inferno verde*, e aquele escreveu *À margem da história*, obra publicada postumamente, em 1909. Tais obras são consideradas “marcos fundadores de uma nova etapa do pensamento social sobre a Amazônia”. Em Euclides da Cunha, a Amazônia é vista como lugar de existência fácil de doenças, que ameaçaria os homens que se atreveram a enfrentar aquele ambiente adverso, onde a natureza é vista como um impedimento para o progresso. Já Alberto Rangel via a mata como algo que tanto podia dar ao homem quanto dele retirar: “sua permanência e fixação seriam impossíveis até o dia em que a civilização e o progresso vencessem a selvageria do inferno verde”. Ambos os autores, segundo Andrade (2010), “convergem para a mesma solução sobre um possível reencontro da Amazônia com o seu ‘destino histórico’”, algo que mais tarde será apropriado pelo estado varguista para referir-se à região como um lugar anteriormente abandonado pelos governos anteriores, o que exigiria o esforço de toda uma postura agressiva para conquistar e agregar tal lugar longínquo e distante da realidade brasileira. A Amazônia, então, seria a nova fronteira a ser ocupada. Daí o discurso político e cultural que fazia referência a um lugar a ser “conquistado” pelo poder central (ANDRADE, 2010, p. 454-456).

Com relação à Amazônia, de certo modo, repete-se a mesma visão sobre o sertão, lugar compreendido a partir de quem deseja dele se apropriar. Assim, prevalece uma representação dualista sobre a Amazônia que ora era comparada ao inferno (sofrimento, isolamento, atraso, vida selvagem), ora ao éden (riqueza, felicidade, autonomia e liberdade), no imaginário social brasileiro. De um modo geral, essa representação contribuiu para a criação de narrativas sobre a região. São enredos permeados de misticismos e simbologias que variam entre esses dois universos, aparentemente opostos, mas politicamente úteis para o projeto de integração da região, iniciado em 1930, conforme vimos anteriormente.

No caso, a política varguista de ocupação dos “espaços vazios”, iniciada na primeira metade do século, tinha essa perspectiva com relação ao norte do atual estado do Tocantins, principalmente a partir dos anos 1950/60, momento em que a região passou a ser vista como porta de entrada para a chamada Amazônia Legal. Aliado a esse projeto expansionista da “Marcha para o Oeste” de cunho institucional, existia, também, uma forte presença de movimentos messiânicos, concebidos como fenômenos religiosos e de mobilização populacional no processo de ocupação dessa região tocantinense. Por exemplo, na comunidade de Cocalim houve uma presença marcante dos movimentos de romaria a partir da década de 1950.

Para tratar do conceito de “messianismo”, vale lembrar o ensaio de Lísias Nogueira Negrão (2001), para quem o messianismo se caracteriza por um universo ideologicamente religioso, uma espécie de força que organiza o caminho e aponta causas que levam ao deslocamento de um dado grupo. Seu caráter estritamente mobilizador no Brasil tem a ver como o contexto do final do século XIX e início do XX, momento em que houve um intenso movimento de migração interna, fato ligado ao fim da abolição e não inclusão dos recém-libertos, gerando uma população de desagregados e marginalizados da sociedade abrangente.

Segundo chama a atenção Lísias Negrão, o fato de os líderes desses movimentos serem vistos como pessoas que não se enquadram ao mundo dito civilizado (QUEIROZ, 1965)⁹¹ mostra uma tentativa de deslegitimação política desses indivíduos que, na

⁹¹ O messianismo, no entendimento de Maria Izaura Pereira de Queiroz (1965), diz respeito mais ao universo religioso propriamente dito, segundo afirma Lísias Negrão (2001), e não entra no mérito do movimento enquanto mobilização política, pois realça somente seu caráter tradicional e místico. Nessa mesma linha, Monteiro (2011) elabora uma reflexão da análise de Maria Izaura Pereira de Queiroz sobre o movimento de Contestado, ocorrido em 1912 na região de fronteira entre o Paraná e Santa Catarina. Segundo Monteiro (2011), no ensaio de 1957, intitulado *Messianismo no Brasil e no mundo, e Guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*, e no livro *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, de 1957, e do mesmo modo no clássico *Messianismo no Brasil e no mundo*, Maria Izaura Pereira de Queiroz caracteriza o messianismo

verdade, são conhecedores da cultura religiosa e tradicional que defendem. Do mesmo modo, o teor místico e religioso, no entanto, não significa uma alternativa irracional, mas, sim, um apelo cuja proposta possível reside em uma linguagem místico-religiosa que não se traduz em “uma atitude alienada, mas [é] expressão da revolta por meio de um único canal possível no contexto cultural tradicional [brasileiro]” (NEGRÃO, 2001, p. 122).

José Jorge de Carvalho (1996), em importante trabalho sobre o Quilombo do Rio das Rãs, identifica essa mesma perspectiva, à qual faz referência Lísias Negrão. Para Carvalho (1996), as populações quilombolas sempre foram associadas a um universo cultural desprovido de uma atuação política racional, uma espécie de movimento messiânico campesino, marcado pela rebeldia e pela insubordinação pura e simples. Segundo este autor, é necessário reconhecer que os grupos oriundos de um campesinato negro atuam de modo a transformarem sua luta e resistência em uma linguagem que aparece por meio de um suporte identitário (CARVALHO, 1996, p. 46).

Em outras palavras, esses movimentos se manifestam por meio de uma linguagem incomum e sobrenatural, único “espaço” de atuação permitido pela sociedade envolvente, e, assim, ressignificam a realidade a que estão submetidos. Daí o aspecto “vacilante” de uma atuação política que funciona como uma alternativa para quem sempre teve a alteridade negada. Isso ocorre porque a única maneira como tais grupos podem conquistar certa autonomia e liberdade é manterem-se invisíveis. Ocorre, a partir daí, segundo enfatiza Carvalho (1996), uma construção mítico-simbólica de seus líderes, em que narrativas e discursos dão-se por meio da associação entre mito e política, em que o herói é um articulador de demandas em torno de um só discurso — no caso, o religioso.

Dos pioneiros que formaram a região onde hoje vive a comunidade de Cocalim, grande parte só conhecia a área pelos relatos dos garimpeiros que viajavam em busca de riqueza e retornavam ao Nordeste levando consigo, além de ouro, histórias de um mundo “desconhecido e sem dono”, como bem mostrou o relato de dona Maria do Roque, anteriormente analisado. É bom lembrar que a região do norte goiano teve diversas cidades que se formaram a partir dos garimpos. Além disso, existiram garimpos em meados dos anos 1960, como o do Chiqueirão, local onde, hoje, é a cidade de Xambioá-

brasileiro ancorando-se na tese da continuidade, como se esses movimentos desejassem restaurar ou conservar os costumes tradicionais de dominação, estabelecidos pela mandonismo entre os proprietários/coronéis do sertão e o povo simples, algo que prevaleceria em regiões pouco organizadas do ponto de vista social e político. No entendimento de Maria Izaura, ressalta Monteiro, a ênfase é por uma explicação de caráter estritamente religioso. No caso, o processo de formação dos movimentos messiânicos não questiona a autoridade daqueles que exercem o poder de mando, mas, sobretudo, tende a conservar as velhas relações políticas tradicionais em detrimento de uma postura política moderna (MONTEIRO, 2011, p. 214-216).

IMAGEM 9 – Morro do Santo Cruzeiro/arquivos do autor



TO. Tais locais transformaram-se em centros de atração e migração, conhecidos em boa parte das regiões norte e nordeste.

Não obstante, na bagagem desses aventureiros ia também a história do Morro Santo, que já era conhecida em parte do sul do Maranhão e norte do Tocantins. A saga dos romeiros do Morro Santo acabou se espalhando por toda região a partir da história da beata Antônia, tornando-se motivo de atração daqueles que, de alguma maneira, tinham relação com o

movimento messiânico. Nesse caso, a romaria passa a ser um fator de mobilização, perceptível quando observamos a trajetória dos pioneiros da comunidade de Cocalim e a devoção destes em relação ao Padroeiro Padre Cícero Romão Batista.

O movimento dos romeiros para a região começou com uma senhora que afirmava ter sido orientada por Padre Cícero Romão Batista do Juazeiro do Norte-CE. Segundo relatos dos moradores, o santo padre teria se comunicado com uma beata que morava na cidade de Filadélfia-TO e dito a ela para ir procurar um Morro Santo, situado próximo ao rio Araguaia, local onde deveria viver com a sua família. A história da beata Antonia Barros de Sousa, ou Antônia Tapuia, como ficou conhecida na região, espalhou-se por toda a cidade de Filadélfia, divisa da região nordeste do estado do Tocantins com o sudeste do Maranhão. Essa área era predominantemente ocupada por uma população rural que vivia como agregada nas grandes fazendas de gado, como foi demonstrado anteriormente. Eram meeiros, arrendatários e agregados oriundos de um campesinato negro que vivia nas fazendas de gado da região.

Segundo os relatos dos pioneiros de Cocalim, o local indicado pelo Padre Cícero Romão Batista estava situado depois do rio Lontra, onde atualmente fica a cidade de Araguaína, localidade na qual o padroeiro já teria visitado. Inclusive arranchado para passar a noite em casa de uma moradora, para em seguida seguir viagem rumo ao morro sagrado, onde teria deixado uma cruz. Anos depois, o Padre teria aparecido para a beata Antônia Tapuia e lhe orientado a seguir para o Morro Santo, missão que ela aceitou, não sem, antes, receber por diversas vezes a visita do padroeiro em sua casa, no intuito de convencê-la.

A princípio era para ela seguir viagem com a família, porém, a história acabou se espalhando por toda a redondeza e atraindo outros romeiros que fizeram de sua casa centro de peregrinação e romaria. Essa situação gerou desconforto para a beata, que foi acusada pelas autoridades da cidade de Filadélfia de incitar a multidão e provocar uma agitação social. A mesma história se repetiu na cidade de Araguaína, continuando as ameaças por parte das autoridades. Na ocasião, foi acusada de loucura, chamada a prestar esclarecimento às autoridades e aconselhada a abandonar aquela causa. Segundo os relatos, pela mesma situação passou Padre Cícero Romão Batista, mas, na ocasião, ele estava encarnado na pessoa de Manuel Borges dos Santos. Em todas as situações, existe a relação entre ameaça à ordem pública, agitação política e loucura, pois o próprio Manuel Borges, conforme relato de Dona Doralice, prima do próprio Manuel Borges, ele “era louco de pedra. Louco de ser amarrado nas cordas”. Segundo Dona Doralice, ele foi embora do Maranhão, onde morava, porque era visto como louco⁹².

A jornada da beata rumo ao Morro do Santo Cruzeiro durou cerca de três meses, período em que o grupo levou para sair de Filadélfia e chegar ao local indicado pelo Padre Cícero. Cerca de quarenta pessoas seguiram a beata Antônia. Os homens iam à frente, abrindo caminho, conforme orientações dadas por ela. Passavam três dias andando mata adentro, e retornando, em seguida, para buscar as mulheres e as crianças que ficavam aguardando em um local seguro, escolhido pelo grupo. A viagem seguiu até encontrarem o Morro Santo e uma cruz, além da nascente d'água. Ali os romeiros viveram por alguns anos em devoção ao seu padroeiro Padre Cícero Romão Batista, pois acreditavam que o Morro Santo era a “Nova Juazeiro”, já que acreditavam — e ainda acreditam — que no local o Padre Cícero poderia renascer como renasceu (reencarnou no

⁹² Entrevista realizada no dia 26 jul. 2014.

beato Manuel Borges). No local, atualmente, encontra-se a cidade de Aragominas-TO, popularmente conhecida como “Pé do Morro”⁹³.

Apesar de a beata Antônia Tapuia se destacar como a responsável por guiar os romeiros até o morro sagrado, outros personagens importantes se destacam como grandes líderes religiosos na região. Um é o senhor Manuel Borges dos Santos, ou, simplesmente, Manuel Borges, que chegou à região depois que a beata Antônia havia deixado o lugar para seguir viagem rumo às matas do Pará com sua filha. A outra é a beata Júlia⁹⁴, que também veio para a região atraída pela romaria, mas que, depois, seguiu também para o estado do Pará, junto com seu Manuel Borges, também em romaria, em busca de novas terras. Este, no entanto, antes de morrer, havia feito o pedido de que desejava ser enterrado em cima do Morro Santo, algo que foi prontamente cumprido por seus seguidores.

Para dona Maria Mendes, que vive até hoje no mesmo local em que os antigos romeiros se instalaram, esse sentimento de devoção ainda é muito enraizado. Sua morada é próxima à antiga capela onde, quase diariamente, ela faz suas novenas e reza seu terço. Do terreiro de sua casa pode-se avistar o cemitério abandonado e o local em que romeiros de vários lugares da região atam suas redes, debaixo das sombras dos pés de mangas, muito comuns ali, pois a devoção ao Morro Santo e ao padroeiro Padre Cícero Romão Batista acontece até hoje em datas específicas. No caso, a figura de Manuel Borges representa a reencarnação do próprio Padre Cícero, que, segundo dona Maria Mendes, anda pelo mundo reencarnado em outras pessoas.

No caso, vale mencionar Braga (2008), em trabalho sobre Padre Cícero Romão Batista e a devoção dos romeiros que ainda hoje peregrinam até Juazeiro, no Ceará, para agradecer ao Santo Padre pelas graças alcançadas. Segundo Braga (2008), o fato de os romeiros acreditarem na vivificação do Padre Cícero mostra o quanto os devotos preservam a memória do padroeiro que nunca morre, mas se reencanta. Isto é, a presença do padre se renova em relíquias e imagens que se tornam materialmente importantes no processo de renovação da fé, que se dá pela manutenção da memória.

Com relação à história do Morro Santo, é válido dizer ela se confunde com a trajetória do grupo do qual dona Maria Mendes faz parte e se caracteriza por uma narrativa em que a imaginação, o sofrimento, a dor e o sagrado são retomados como

⁹³ Ali também existe a Comunidade de Remanescentes Quilombolas de Pé do Morro, certificada pela Fundação Cultural Palmares, em 2010. Atualmente, a comunidade passa por estudos antropológicos para que seja regularizado o processo de titulação da área pelo INCRA.

⁹⁴ Os moradores não se recordam do nome completo da beata Júlia.

enredos marcados por experiências. Tais experiências denotam uma memória social a retratar fatos exteriores que, como diria Maurice Halbwachs, representam uma tentativa de preservação de um modo de ser, pois a memória coletiva, que vai além de meras lembranças, evidencia “[o]s acontecimentos e as datas que constituem a própria substância da vida do grupo” (HALBWACHS, 2003, p. 75).

No caso, como diria Woortmann (1990, p. 58), é uma fala construída em um campo ético-moral, no qual os personagens se misturam por meio de uma narrativa performática cujo conteúdo diz respeito a uma memória histórica subjetivada. Vejamos, por exemplo, o relato de dona Maria Mendes sobre Manuel Borges e Padre Cícero:

A visão do meu Padim Ciço é a merma do Manuel Borges dos Santos. Ele andava no mundo e até hoje anda no mundo. Do jeito que fizeram com Deus, foi preso, foi amarrado e fincado na cruz, desse jeito fizeram com Manuel Borges dos Santos bem aí nessa Araguaína. Foi preso, foi amarrado e foi cortado com arfangio véio sem corte quando ele tarra preso bem aí em Araguaína. Ele nunca morou no chão como nós. O nome dele é Padre Ciço, Manuel Borges dos Santos, Padre Rosa Angelia que ele botou no bendito. É a merma pessoa!⁹⁵

Manuel Borges dos Santos é o mesmo Padre Cícero, aquele que teria orientado a beata Antônia Tapuia a vir para a região encontrar o Morro do Santo Cruzeiro, onde ele tinha colocado uma cruz anos antes. No caso, a presença do santo padre representa a própria necessidade da continuidade da peregrinação que não é só religiosa, estritamente falando, pois é, antes, prenúncio de uma memória da história do grupo, algo que denota uma identidade coletiva.

⁹⁵ Entrevista realizada em 25 jul. 2014.

IMAGEM 10 – Dona Maria Mendes no altar da capela ao pé do Morro



Arquivos do autor

A presença do santo padre é uma espécie de benção, um reforço para que todos possam seguir viagem, seja a viagem aqui na terra, seja a “outro mundo”, como foi o caso da beata Antônia Tapuia, que, no seu leito de morte, recebeu a visita do padre para que ela pudesse “seguir” em paz. Segundo dona Maria Mendes, a beata sempre dizia que só morria depois que o santo padre fosse vê-la. Podemos afirmar que a presença, a mudança e/ou a

permanência, no que diz respeito aos líderes religiosos (dos quais dona Maria Mendes é devota), configura a própria realidade social e política dos romeiros, além de delimitar a relação de parentesco, ou seja, a noção de “família”. Isto é, a trajetória dos líderes dos romeiros e destes próprios evidencia um ambiente de constantes perseguições e de autoritarismo, situação típica de quem se organiza tendo como base a “cultura itinerante”, o deslocamento, ou de quem entendia que a liberdade era uma conquista que exigia a mudança constante.

No caso, as respostas do grupo se dão por meio do silêncio ou da metamorfose como instrumento de luta política. Pode-se afirmar que a presença de uma “memória clandestina” revela uma contestação que foge à lógica política institucionalizada e se configura como uma “irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente” (POLLAK, 1989, p. 5). Neste caso, o enredo da trajetória é permeado por uma “memória enquadrada” que define o lugar, a situação social e, conseqüentemente, uma ideologia que tanto expressa a subordinação quanto a insubordinação.

Isso faz parte de uma estratégia pela qual as pessoas são interpretadas por suas capacidades sobrenaturais, por seus poderes “mágicos”. Isto é, existe um processo de

reminiscência, uma memória inscrita na trajetória itinerante como maneira de subverter as dificuldades, algo que se caracteriza mais pelo esquecimento como ausência necessária para continuar a existir (SEIXAS, 2003). É uma memória que diz alguma coisa sobre um fato determinado e tem relação com um conhecimento vivido, o que demonstra aquilo que não foi possível conquistar ou aquilo que foi tolhido — no caso, aqui, a autonomia.

É uma memória em que prevalece mais a lembrança confusa, indeterminada, em que o tempo se manifesta de forma inconclusa e “o ser se diz de múltiplas maneiras”, onde é ressaltado o processo de resistência, a capacidade de continuar em meio às adversidades. Daí a ênfase na trajetória, nas dificuldades da viagem, na árdua travessia do sertão, na luta do universo desconhecido da mata densa, cheio de ameaças que ela representa. Nessas circunstâncias, o papel de alguns líderes religiosos, símbolos de sabedoria e de um conhecimento específico sobre essa realidade é representado de forma mística e ressignificadora. São personagens que se expressam de forma multifacetada, “radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo” (RICOEUR, 2007, p. 41).

Vistas a partir dessa perspectiva histórica, as atitudes dos agentes são representadas por uma dimensão simbólica, algo que desloca as noções de “tempo” e “lugar”. Isso ocorre porque a atuação dos agentes ocorre no plano da subjetividade, como linguagem cifrada e estabelecida por uma semântica vacilante entre o mundo real e o imaginado. Nessas circunstâncias, o messianismo torna-se fator de mobilização, pois foi estabelecido a partir de uma prática na qual a religião é o princípio que organiza as atitudes. Em outras palavras, para os romeiros, a história de seus narradores/personagens (beata Antônia Tapuia, Manuel Borges e dona Júlia) faz parte de uma associação entre mito e política, “fantasia” e realidade, em que o herói é um articulador das demandas de um grupo, sob o prisma de um discurso: o religioso (CARVALHO, 1996, p. 56). A linguagem simbólica, portanto, tem a função de ressignificar certos valores e maximizar aspectos de uma realidade adversa, de modo a permitir a reincorporação, não necessariamente do mito, mas, sobretudo, de um conjunto de práticas, costumes e atitudes, enquanto narrativa politizada.

O mito, portanto, torna-se espaço de atuação política construído como instrumento de mobilização e suscitado por meio de uma semântica subjetiva. Nesse caso, o que interessa são os critérios acionados pelos agentes por meio de uma complexa rede de relações em que as categorias culturais passam a ser utilizadas de maneira ativa pelos indivíduos (SHALINS, 1990). Assim, o Morro Santo, no caso, é mais que uma mera

referência geográfica para ser interpretado como símbolo no momento em que os indivíduos passam a (re)conhecer um conjunto de práticas e valores concebidos por meio de um sentimento de coletividade autoafirmativo⁹⁶.

O que se coloca, portanto, para os romeiros, como fator de mobilização, não é a terra como propriedade, mas a terra como promessa divina: o Morro do Santo Cruzeiro. A forma com que o grupo responde às demandas externas é delineada pela maneira como compreendem o contexto. Daí a existência de uma dimensão religiosa, sempre retomada nos momentos em que o sentimento de coletividade é ameaçado. Isso revela que a identidade é estabelecida de acordo com o sentimento de pertencimento que subsidia as ações, organizadas a partir de um conjunto criterioso de classificação. Neste caso, a terra deixa de ser simples espaço individual e passa a se constituir em um território, estabelecido por meio da família enquanto categoria que pode ser ampliada para além da relação de parentesco, uma vez que considera também o compartilhamento do trabalho como atividade que agrega e cria vínculos de pertencimento no âmbito coletivo.

A classificação, necessariamente, ocorre em um ambiente de negociação, marcado por uma trajetória de constantes mudanças, e revela uma sensibilidade construída em relação à natureza e à vida do grupo. Assim, aqueles que são caracterizados como líderes tornam-se figuras míticas que habitam esse lugar “fronteirístico” entre o mundo físico e a fábula, como afirma Carvalho (1996, p. 57).

Nesse caso, para os moradores, só o universo religioso possui uma linguagem suficientemente capaz de mostrar os caminhos e as alternativas a serem seguidas. A organização, portanto, depende desses agentes místicos, aceitos como autoridades morais e conhecedores de uma etno-história. Do mesmo modo, a fala desses líderes revela um saber cujo conteúdo ajuda a população a lidar com (e a aproveitar) a complexidade da natureza e seus poderes de cura, que também denota a existência de um mapa etno-histórico do grupo (CARVALHO, 1996). Além disso, o faz por meio de um sistema de apossamento marcado pela mobilidade como fator ressignificador.

Vistas dessa forma, a trajetória, as histórias e as experiências indicam a existência de um referencial objetivo: a subjetividade do grupo. Nela, a terra, a natureza e o próprio sentimento de coesão transformam-se num “território”, um espaço de troca e reforço da

⁹⁶ A autoafirmação, no caso, ocorre por meio de um universo elíptico que tanto evidencia a existência de uma resistência — por parte, principalmente, da população negra que “escolheu” o quilombo como alternativa de luta — como demonstra uma subjetividade tolhida, uma vez que se realiza em um “território invisível”, sempre acompanhado e vigiado. Assim, a linguagem, ela própria, é repressiva, cambiante e autorreclusa, pois, no caso da resistência escrava e de seus espaços de contestação, “prevalece a total ausência de qualquer figura ou entidade, que indique a experiência quilombola” (CARVALHO, 1996, p. 51).

coletividade. Assim, o “espaço”, onde os agentes constroem suas falas e se posicionam por meio de referenciais naturais e culturais, dialoga o tempo todo com a memória e/ou com a trajetória do grupo. Isso aparece em relatos como o de dona Maria das Graças. A memória atua de modo a reforçar um sentimento de coletividade, realizado em conjunto com valores atribuídos à natureza. Ou seja, o conhecimento sobre o ambiente é estabelecido de forma harmônica e associado “ao modo de vida ou habitus, a origem comum presumida do tempo da escravidão e das fugas para os quilombos, e igualmente pelo aspecto da religiosidade” (O’DWYER, 2005, p. 11).

Assim, a própria natureza torna-se reflexo de uma identidade étnica à medida que passa a ser representada de modo ambíguo, cujo habitar abrigava figuras como o capelôbo⁹⁷, entidade mística e ameaçadora para aqueles que se atreviam a morar na região. Além disso, os moradores fazem questão de revelar os tabus alimentares, segundo os quais algumas espécies de frutas, de animais silvestres, de aves e de peixes são consideradas “reimosas” e podem prejudicar a saúde. Existe, ainda, todo um conjunto de plantas, óleos e ervas que são considerados medicinais (mastruz, mangaba, quebra-pedra, flor da goiaba, óleo de buriti, batata de purga, cachorro pelado, guatambu, cana caiana, capim santo, boldo rasteiro, casca de moreira, mastruz, erva cidreira e gervão). Nesse caso, o termo “reimoso” diz respeito a todo um conhecimento relacionado à própria natureza, algo que funciona como uma espécie de saber necessário para lidar com o “mundo da mata”.

Tais ervas e extratos, cada um a seu modo, são indicados para diversos tipos de doenças e males específicos, desde mordida de cobra até infecções. Existem, ainda, as “doenças do munturo”, ou males que só podem ser curados por um benzedor (mal olhado, arca caída, espremedeira, entre outros). Tudo isso mostra a existência de um conhecimento, um saber representativo de um sentimento comum, “uma totalidade simbólica que define uma fronteira” (O’DWYER, 2005, p. 11).

Esse saber é sinônimo de uma experiência simbólica e fruto de uma vivência histórica concreta (ARRUTI, 2015). São experiências que traduzem um sentimento de pertencimento à medida que se ocupam do universo religioso, por meio do qual transformam o desconhecido em símbolos. Do mesmo modo, a natureza se caracteriza por uma linguagem específica representada nas várias festas e celebrações que acontecem o ano inteiro na comunidade. É o dia de Santo Antônio, o dia de São Domingo, de São

⁹⁷ Segundo os moradores, o capelôbo diz respeito aos caboclos (índios) que ficavam velhos e se transformavam em bichos, animais e/ou entidades da floresta.

Francisco, de Nossa Senhora Aparecida, de Nossa Senhora da Conceição, o dia de Santa Bárbara (data que se comemora com festa de umbanda), a festa de Nossa Senhora da Conceição, de Santo Reis, de São Sebastião. Além do mais, na quaresma acontecem as romarias em diversas casas da comunidade. Na Semana Santa ainda, acontece a festa do peão, especificamente, na Sexta-feira Santa, evento que vai do final da tarde até a meia-noite, sendo, em seguida, rezado o terço.

IMAGEM 11 – Reza do terço.



(Arquivos do autor)

São práticas que apontam para uma consciência coletiva, pois se materializam por meio de um sentimento identitário, gerando uma coesão social que é fortalecida pelo conjunto de símbolos sustentados no processo de identificação dos agentes em relação ao grupo. Isso dá à comunidade uma sensação de segurança que é transmitida de geração para geração, por meio de uma memória que se consolida como fio condutor de um sentimento entre um passado distante e um presente em transformação (MUNANGA, 2015, p. 13). Em outras palavras, é uma relação temporal que existe enquanto fator de aproximação entre as diferentes gerações e que, ao mesmo tempo, reforça o vínculo com o coletivo, pois atua como ferramenta que solidifica determinada narrativa histórica.

Nesse caso, a memória se tornar recurso metodológico, uma vez que concebe uma análise pela qual os acontecimentos passam a ser lidos como experiências, não como coisas. Daí a ênfase em um sentimento étnico compreendido “como uma coletividade

organizada, unificada por meio de uma identidade própria, por uma série de mecanismos que decidem sobre a representação, assim como por uma série de representações das suas formas culturais” (ARRUTI, 2006, p. 41).

Vista dessa forma, a trajetória do grupo pode ser usada como instrumento teórico-metodológico na construção de uma análise sobre a formação da comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalim. Nesse caso, o processo de identificação deve ser analisado como sendo uma narrativa diaspórica, caracterizada tanto por uma tentativa de classificação por parte dos agentes institucionais quanto pela subversão do grupo em meio à objetividade de uma narrativa histórica estatal. A fronteira étnica, no caso, é mais imposta e menos manifesta como sentimento coletivo da própria comunidade, ou seja, não se caracteriza pela autoafirmação do grupo, mas, sobretudo, por uma definição, demarcada a partir da tutela estatal (ARRUTI, 2006, p. 153).

Nesse contexto, é preciso analisar o papel da comunidade no que diz respeito à incorporação de uma identidade quilombola que, aos poucos, passou a ser agenciada, visto que o grupo, a partir do papel de agentes externos, estabeleceu uma ponte interpretativa “entre a história do grupo e uma narrativa diaspórica”. Isto é, a partir de dado momento houve uma articulação de discursos, o que impulsionou uma narrativa étnica quilombola na comunidade, ao mesmo tempo em que favoreceu o interesse institucional (FIGUEIREDO, 2010, p. 173).

No caso, a trajetória do grupo serve como elemento para mostrar uma identidade que luta para não ser enquadrada, classificada, isto é, que não aceita ser condicionada, mas que se coloca de modo a ressignificar. A viagem, portanto, instaura a dúvida, a incerteza, e se torna metáfora de uma busca, além de mostrar a fragilidade e, ao mesmo tempo, a luta de uma população que não deseja enquadrar-se, pois as “trajetórias narradas apontam as expropriações de terras e as diversas tentativas de reconstrução de vínculos perdidos como uma condição diaspórica, condição da qual emerge a própria identidade negra como uma identidade singular” (LEITE, 2008, p. 968).

É assim que a trajetória do grupo, enquanto semântica, possibilita-nos compreender o processo de integração e de identificação dos agentes, além de se tornar instrumento de questionamento das políticas étnicas, cujo objetivo é agregar coletividades específicas, à medida que define e organiza processos de formação cultural conforme interesses institucionais. Nesse caso, os agentes políticos (representantes dos órgãos governamentais) atuam de modo eficaz para a consolidação de uma identidade étnica a

partir de um discurso pré-determinado que, com o tempo, acabou sendo agenciado pelos moradores de Cocalim para tornar-se alternativa de inscrição à cidadania.

CAPÍTULO III – O conflito agrário em Cocalim: a terra, a família, o grileiro e a consciência coletiva

A preservação das relações de trabalho escravistas no período subsequente à abolição fez com que a população de ex-escravos, os chamados “libertos”, fossem submetidos a condições de trabalho degradantes. Em outras palavras, a impossibilidade de o negro recém-liberto possuir terra acabou por consolidar, no meio rural brasileiro, o modelo rentista⁹⁸, cuja síntese consiste na concentração da terra nas mãos do grande proprietário. Nesse ambiente, são preservadas formas de trabalho como, por exemplo, a meeia, o trabalho agregado, o arrendamento e a partilha. Esse cenário favoreceu o surgimento do campesinato negro como fenômeno rural brasileiro, cuja condição marginal sempre foi vista como ameaça ao modelo agrário concentrador (RIOS; MATTOS, 2004).

No extremo-norte goiano (atual estado do Tocantins) não foi diferente, pois, ali, a fazenda agropecuária era dominante e acabou por se transformar em uma sociabilidade na qual prevalecia a agricultura de subsistência e o sistema de *partilha* (VELHO, 2013), fazendo valer a mesma estrutura agrária existente nas grandes fazendas do resto do país. A partir da década de 1930, deu-se início a ocupação oficial da região conhecida como Planalto Central. Paralelamente a este processo, crescia a concentração da terra nas mãos da oligarquia agrária goiana, sancionada pelas políticas de colonização dirigida e pela expansão da fronteira agrícola na região, que, nas décadas de 1960-70, expandiu-se atrelada ao movimento de ocupação espontânea em curso desde os anos 1950 (IANNI, 1979a; 1979b).

Em outras palavras, se, por um lado, o projeto de ocupação oficial imprimia uma política agrária baseada na unidade produtiva em que prevalece a propriedade individual, por outro lado desconsiderava a realidade da população local que tinha no extrativismo e na agricultura de subsistência a base da sua economia. Isso gerou um conflito e um

⁹⁸ Em ensaio publicado pela *Revista de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, o geógrafo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2001) afirma que o modelo agrário concentrador tem como característica central a de transformar o grande proprietário de terra no principal representante das mudanças. Ou seja, a figura do proprietário centraliza as transformações de modo a deixar prevalecer seus interesses com relação à terra e, assim, cria barreiras que impedem o acesso à terra por parte dos trabalhadores rurais de um modo geral. Esse processo, que teve início na escravidão e cujo marco foi a Lei de Terras, de 1850, prevaleceria no Brasil no período do regime militar. Diz o autor: “a chamada modernização da agricultura não vai atuar no sentido da transformação dos latifundiários em empresários capitalistas, mas, ao contrário, transformou os capitalistas industriais e urbanos — sobretudo do Centro-Sul do país — em proprietários de terra, em latifundiários. A política de incentivos fiscais da Sudene e da Sudam foram os instrumentos de política econômica que viabilizaram esta fusão. Dessa forma, os capitalistas urbanos tornaram-se os maiores proprietários de terra no Brasil, possuindo áreas com dimensões nunca registradas na história da humanidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 186).

processo de desestruturação da agricultura camponesa. Neste capítulo, será pautado esse processo que acabou por fortalecer a organização da comunidade enquanto coletividade, uma vez que fez crescer o contraste com relação ao fazendeiro e o Estado. Do mesmo modo, aproximou a comunidade de outros grupos simpáticos à causa, fortalecendo, assim, o sentimento étnico e a conscientização da necessária organização em torno dessa demanda.

Ambiente e sociabilidade

Localizada no norte do Estado do Tocantins, mais precisamente a oito quilômetros do município de Santa Fé do Araguaia (TO), a comunidade de Cocalim é cercada por grandes fazendas agropecuárias com vastas áreas de pastagem. Ainda é possível ver os troncos de madeira da antiga floresta, arrancados pelo “progresso”, e sentir o ruído das motosserras quando se transita pela rodovia TO-416, que corta a comunidade. Antes, porém, para chegar até a comunidade usa-se a rodovia TO-222 que liga a BR-153, mais precisamente a cidade de Araguaína, ao rio Araguaia, na altura da fronteira com a região sudeste do estado do Pará.

O termo “Cocalim” remete à existência de uma pequena floresta de palmeira de babaçu em meio à mata densa, a qual os moradores denominam “moita de coco”. O bioma da região é formado pelo encontro da floresta dos cocais, do cerrado e da floresta amazônica, daí ser possível ver ali uma diversidade de plantas que formam um aglomerado de árvores de diferentes espécies, indicativo de um processo de mudança em termos de bioma. O diminutivo “Cocalim” está relacionado ao fato de haver, próximo à comunidade, uma densa floresta de cocais chamada de “cocal grande”.

IMAGEM 12 - Palmeira babaçu

Fonte: arquivos do autor.

A palmeira do babaçu, o igarapé e a mata fechada tornaram-se símbolos importantes para a comunidade e dão ao território uma dimensão cultural, pois, por meio deles, é composto o enredo e a narrativa sobre a história do grupo. Isso tem relação com a importância que alguns referenciais naturais ganharam, pois, ao mesmo tempo em que a comunidade ia se organizando e se refazendo, o espaço assumia uma dimensão cultural, algo que constitui o território e denota uma relação específica com os recursos naturais que se tornam sinônimos de um conjunto de experiências a caracterizarem uma semântica particular (OLIVEIRA, 2015, p. 16).

Em outros termos, o meio ambiente é incorporado às relações sociais e passa a ser classificado de acordo como o grupo organiza o espaço ao seu redor. No caso, ressignificam e redefinem o espaço a partir de uma sociabilidade, ou seja, do modo como o grupo estabelece e constrói a coletividade, algo que demanda a nomeação do meio ambiente. A terra, então, passa a ser patrimônio, daí o fato de existirem termos como “terra de toco”, “terra de dono”, “terra boa”, “terra cansada”, “terra de capoeira” e “terra de descanso”. Segundo nos informa Renata Medeiros Paoliello (2006, p. 15), em ensaio sobre as comunidades rurais do Vale do Ribeira, no interior do estado de São Paulo, estas designações falam mais sobre a identidade do grupo e são definidas por uma capacidade de mobilização específica. No caso, para esta autora, o que ocorreu no Vale do Ribeira

foram escolhas utilizadas como estratégias e orientadas para a reposição do patrimônio territorial, ou seja, foram respostas que transcorreram de acordo com o contexto social com o qual o grupo se viu envolvido.

IMAGEM 13 – Ponto de chegada à comunidade.



Arquivos do autor

Com relação a comunidade de Cocalim, atualmente existem 133 residências, numa população estimada em seiscentas pessoas divididas em cerca de duzentas famílias, vivendo numa área de aproximadamente cento e dez hectares de terra. Semelhante a outros bairros rurais, a vila tem uma rua central asfaltada, dividida em dois sentidos, e um extenso canteiro entre elas. A rua é parte da rodovia TO-416 que corta a comunidade e vai até os assentamentos e as fazendas que existem ali próximo. Essa rua central é recortada por outras quatro ou cinco pequenas vielas que ligam a uma rua paralela não asfaltada. Há um campo de futebol onde quase todas as tardes acontecem jogos de homens e de mulheres e frequentemente são realizados torneios envolvendo times das localidades vizinhas. Há um posto de saúde que, segundo os moradores, só recebe médico de vez em quando, mas, na maior parte do tempo, fica fechado. No final da rua central existe um pequeno cemitério e, logo em seguida, já começa a área da fazenda Novo Horizonte.

Há uma igreja católica localizada bem no centro da vila, com um grande terreiro à frente, onde são realizados os festejos de São Domingos de Gusmão em todo final de julho e início de agosto. Também existem duas igrejas protestantes: uma assembleia e uma igreja pentecostal. Além disso, a comunidade recebe sempre visitas de membros da Igreja Adventista. É visível a adesão dos moradores a esses tipos de segmento religioso nos últimos tempos. Existe, ainda, um terreiro de umbanda, localizado no quintal da casa da família de seu José Pereira da Silva, seu Zé Preto, como é chamado na comunidade. O terreiro fica mais afastado, poucos moradores o frequentam e quase nem mencionam sua existência, a não ser quando são questionados a esse respeito.

AMAGEM 14 - Igreja Católica



Arquivos do autor

IMAGEM 15 - Igreja de Cristo



Arquivos do autor

IMAGEM 16 - Igreja Assembleia de Deus



Arquivos do autor

Os moradores fazem uso de motos, bicicletas, ônibus e carros para se locomoverem até Santa Fé do Araguaia e até Araguaína, onde compram os produtos da cesta básica, remédios e outros produtos. Existe ônibus escolar para transportar os alunos do Ensino Médio até o citado município. Ultimamente a comunidade se organizou e agora há um ônibus que leva todos os dias alunos que fazem faculdade na cidade de Araguaína. O ônibus sai à tardinha e retorna no final da noite.

Com relação ao transporte intermunicipal, há uma linha de ônibus que, de segunda a sábado, vai dos assentamentos até a cidade de Araguaína, passando pela comunidade no período da manhã e retornando no período da tarde. Recentemente, uma linha de transporte alternativa (van) foi criada e faz o trajeto entre Cocalim e Araguaína duas vezes ao dia, uma na parte da manhã, saindo às cinco e meia da madrugada e retornando às onze hora da manhã. Logo em seguida retorna a Araguaína e volta a Cocalim aproximadamente às dezessete horas da tarde.

IMAGEM 17 - Transporte alternativo (van)



Arquivos do autor

AMGEM 18 - Rodoviária do município de Santa Fé do Araguaia



arquivos do autor

O uso de computadores, celulares e TVs é comum para os moradores; a internet já existe em algumas residências. Tanto o sinal de celular quanto o de internet não é estável; sintonizar e fazer ligação só é possível de alguns pontos específicos. Assim, mesmo em alguns momentos a comunidade fica praticamente incomunicável devido à pouca oferta de operadoras de telefonia e de acessibilidade a internet. Há, também, em grande parte das residências, antenas parabólicas devido ao fraco sinal de TV que chega à localidade.

Esse conjunto de elementos já provocaram uma mudança nos hábitos dos mais jovens, algo que é sempre citado pelos moradores mais antigos. É tanto que algumas práticas tradicionais que antes eram comuns entre adultos e jovens de meia-idade já não fazem mais parte do dia a dia do grupo. Por exemplo, a tradição do ritual da fogueira de São João, na qual era estabelecido o compadrio entre duas pessoas, por meio de um juramento diante da fogueira e a partir daquele momento ambos passavam a se chamar de “compadre” ou “comadre”.

A fogueira funcionava, antes, como uma oportunidade de aproximação entre as pessoas, principalmente, entre rapazes e moças, em uma época na qual a formação de

casais ainda precisava da aprovação dos pais. Há relatos de casais que iniciaram o namoro na fogueira de São João depois que assumiram o compromisso de compadrio. Por exemplo, Dona Socorro e seu Genival, pessoas com quem mantive uma relação de proximidade, visto que era o casal que me hospedava na comunidade, nas oportunidades em que lá estive para trabalho de campo. Hoje, a fogueira se restringe a brincadeiras de criança em algumas noites do mês de junho, mas ainda se preserva a tradição de acender a fogueira todos os anos.

Em Cocalim é comum sentar à porta de casa ou nos quintais e terreiros, onde as sombras de grandes árvores aplacam o sol ardente da região. Ali se desenrola a maior parte do dia e torna-se lugar de sociabilização, espaço em que é cultivado o sentimento coletivo, um hábito que se estende para as conversas em mesa de bar, algo muito comum entre os moradores. Existem cerca de dez bares na comunidade, alguns deles sempre abertos, outros que só abrem nas ocasiões em que ocorrem festas. Neles se comercializa cerveja e pinga, esta última a mais apreciada no cotidiano. Na verdade, o álcool tornou-se um problema a ser enfrentado entre os moradores de Cocalim, algo que está ligado ao processo de desagregação dos costumes, com a falta de trabalho e com o vazio em relação a alguns hábitos muito comuns e típicos de uma cultura campesina tradicional.

Tal realidade pode ser **IMAGEM 19** – Um dos bares da comunidade

vista até mesmo com relação à pouca adesão da comunidade às festa religiosas que anteriormente eram bastantes festejadas. Os moradores mais velhos relatam que, anteriormente, quando terminava uma celebração religiosa que ocorria em uma determinada data, sempre se dançava o pagode — tradição esta que já não existe mais,



Arquivos do autor

pois o único cantador, seu José Pereira da Silva, já não tem mais condições de cantar e ninguém se interessou em aprender.

A área onde hoje está localizada a comunidade foi adquirida oficialmente pelo grupo em 1984, depois de um período de disputas com os grileiros que desejavam tomar suas terras, alegando serem os legítimos proprietários. Tal situação gerou um intenso conflito e, ao mesmo tempo, fez surgir uma mobilização por parte dos moradores em torno da luta pela terra, temática que será abordada mais adiante.

A escolha do lugar, segundo relatam os moradores mais antigos, se deve ao fato de o local ser uma área de mata fechada e uma terra considerada boa para plantar, porque reúne os requisitos necessários para viver com a família. Deste modo, termos como “terra boa” dizem muito sobre essa relação entre os moradores e o ambiente, pois é característico de uma relação recíproca, que faz da diversidade de plantas, ervas, animais silvestres, árvores frutíferas, rios e igarapés uma condição de existência do grupo, além de revelar a existência de um saber que demonstra uma consideração pelo que a natureza é capaz de proporcionar.

A comunidade vive em uma área chamada de “patrimônio”, cercada por uma floresta de capoeira (mata baixa) que não serve para o plantio, pois, segundo os moradores, a capoeira é o momento em que a terra precisa “descansar”, um período que o solo carece para se recuperar depois da roça colhida e do duro castigo sofrido pela queimada. A área já não absorve a demanda populacional e a prática de uma agricultura de subsistência é restrita a alguns que possuem terras em assentamentos, bem como ao cultivo de mandioca, milho e feijão em lotes vazios na área onde vive a comunidade. Além do mais, a agricultura de subsistência, nos moldes em que era praticada anteriormente (extrativismo), se baseava no deslocamento em busca de novas roças. Porém, com as mudanças advindas das transformações do mundo urbano, houve uma mudança em termos de organização do trabalho, pois grande parte das pessoas foram obrigadas a buscarem novas fontes de renda em outros locais e, até mesmo, em outras regiões.

No início da formação do grupo era comum o trabalho ser feito de forma comunitária; no entanto, hoje, prevalecem mais formas individualizadas no trato com a terra, até porque não há mais áreas de plantio para toda a comunidade. As terras de assentamentos estão localizadas a uma distância de aproximadamente 15 a 20 quilômetros. Atualmente nas vizinhas da comunidade há sete assentamentos; o mais próximo é da mata azul, onde alguns moradores ainda possuem terra. Lá, existem

algumas experiências de pessoas que trabalham na terra de parentes e conhecidos. O assentamento surgiu no final década de 1990 e boa parte dos moradores foram contemplados com um lote de terra à época; porém, com as mudanças trazidas pela urbanização, o sistema de roça perdeu sua força na comunidade. A maioria daqueles que trabalhavam na roça eram os primeiros moradores que hoje são idosos e não exercem mais esse tipo de atividade.

A maioria vendeu suas terras ou, em alguns casos, os lotes ficaram para os filhos. Outros ainda possuem um “pedacinho de terra”, mas quase não cultivam legumes como arroz, milho, feijão, mandioca e abóbora, entre outros produtos. Os poucos que ainda possuem terra praticam a pecuária (pequena criação de gado), e o cultivo de produtos agrícolas é, sobretudo, para consumo próprio. Segundo os moradores mais antigos, no passado a roça era feita em comum e, depois, dividida, com as moradas próximas umas das outras. Era uma maneira de o grupo enfrentar as adversidades daquele ambiente difícil, bem como uma forma de proteção, seja contra animais selvagens (como a onça), seja como forma de manter o grupo coeso na derrubada e na queimada da mata, pois tal processo exigia muitos braços.

A preparação da terra para o cultivo era feita em três etapas: broque (o corte do mato mais fino, feito por meio da foice), derrubada (corte do mato mais grosso, feito com machado, pois na época não se encontrava serra de madeira [motosserra] entre a população local), e queimada (realizada entre os meses de outubro a novembro, dependendo da intensidade do verão). O arroz e o milho eram os principais produtos que os moradores cultivavam. Havia, também, o plantio da melancia, da abóbora, entre outras culturas mais rasteiras que não agrediam nem o arroz, nem o milho. Colhido o arroz, por meio do corte (feito com o cutelo) ou da panha (processo no qual se corta somente o cacho do arroz), em seguida plantava-se no mesmo terreno o feijão, a mandioca. O milho era deixado seco na planta até chegar o momento da colheita, geralmente antes do período chuvoso.

No que diz respeito ao cultivo da mandioca, cujo período do plantio até a colheita é de aproximadamente seis meses, se fazia a farinha, ou de puba (farinha d'água), ou seca (a tapioca, o biju), bem como o grolado (feito da massa da puba) e os bolos, cujas receitas são variadas. A mandioca sempre foi um importante alimento na dieta do grupo, um dos principais produtos cultivados pelos moradores. Até hoje é muito comum encontrar uma plantação de mandioca nos quintais e lotes vazios junto com uma plantação de feijão de corda. Até os mais jovens contam que, até poucos anos atrás, era comum encontrar uma

casa de forno onde, em época de “farinhada”⁹⁹, se fazia o grolado. A cultura da mandioca ainda se faz presente nos momentos em que são celebradas as festas de santos, principalmente nos festejos de São Domingos de Gusmão e na Semana Santa. O festejo acontece todo o final do mês de julho e vai até os primeiros dias de agosto, em que os bolos de tapioca, de puba, além do mangulão e do bolo da massa da mandioca ralada, são os mais requisitados.

Além disso, era comum o cultivo do feijão, genericamente chamado de “feijão de rama”, “corda” ou “trepá pau”, pois na região, ainda hoje, não se cultiva o chamado “feijão carioca” (devido ao fato de ele não se adaptar ao solo da região), mais conhecido entre os moradores como “feijão de arranca”. Outro produto muito apreciado pela população é a fava, apesar de que tal produto exige um solo mais apropriado, o que justifica sua escassez entre os moradores e o alto custo do produto no mercado da região.

No caso da palmeira do babaçu, cabe chamar a atenção para a importância dessa planta na cultura e na sociabilidade local até recentemente. Dela se aproveitava a palha, para cobrir a casa e para fazer cestos (cofo, cófa e esteiras), que serviam para guardar produtos agrícolas colhidos na roça ou extraídos da floresta. Do babaçu também era extraído o óleo de cozinha (azeite de coco) e o leite da amêndoa do babaçu, que eram (e ainda são) utilizados como condimento em pratos específicos, principalmente aqueles oriundos de carnes de caça e até de algumas iguarias de peixe. Some-se a isso que o babaçu foi, durante muitos anos, a única fonte de renda das famílias, pois possibilitou o desenvolvimento de todo um comércio de exploração da amêndoa¹⁰⁰, o qual ajudava a alimentar a economia de subsistência — afinal, a amêndoa do babaçu era uma das poucas formas de a população angariar recursos financeiros, uma vez que o dinheiro era algo escasso devido ao isolamento da população e às condições econômicas da região —, não

⁹⁹ A farinhada consiste em todo um procedimento que vai desde a colheita da mandioca até o seu processamento final, para torná-la pronta para ir ao forno, que consiste em sua última etapa. Geralmente, a farinhada envolvia toda a família e se tornava, para as crianças, um evento importante de confraternização e de aprendizado sobre a realidade local, bem como sobre costumes e hábitos comuns ao “mundo da roça”.

¹⁰⁰ Na cidade de Tocantinópolis, situada no extremo-norte do estado do Tocantins, em 1968 foi criada uma empresa chamada A TOBASA BIOINDUSTRIAL DE BABAÇU S/A, cuja especialidade seria a exploração do coco de babaçu, destacando-se pela inovação no desenvolvimento da cadeia de suprimento e no aproveitamento integral do coco de babaçu, que envolve desde a quebra, a cata e a coleta do fruto até o processamento tecnológico de seus produtos. Hoje, constitui-se no único complexo industrial do gênero existente no país, produzindo óleo, torta proteica, biomassas energéticas, farinhas amiláceas, álcool amiláceo e carvão ativado. Além disso, é a empresa líder — no Brasil — em produção e fornecimento de carvão ativado de coco. Vale citar que, nos anos 1980, a empresa recebeu recursos por estar inserida em uma das áreas beneficiadas pelo Programa de Desenvolvimento Integrado da Bacia do Araguaia-Tocantins e pelo Plano de Desenvolvimento das Áreas-Programas de Araguaia e Tocantinópolis (PRODIAT).

só da região do norte tocantinense, mas de parte dos estados do Maranhão e do Piauí, onde prevalece o bioma da floresta dos cocais¹⁰¹.

IMAGEM 20 - Casa em construção, coberta com a palha de babaçu.



Arquivos do autor

Outro produto muito comum na culinária daqueles que são considerados os pioneiros de Cocalim é o óleo extraído da banha de porco, se bem que até hoje não é raro encontrar nos quintais uma criação de porcos. Antes, os porcos eram criados soltos, mas, atualmente, são construídos chiqueiros. Este animal, no passado, era quase todo aproveitado, pois até as vísceras eram usadas para fazer sabão e, até mesmo, serviam como alimento — ainda existam na comunidade pessoas que se alimentam das vísceras desse animal, como pude ver no decorrer do trabalho de campo. A carne de porco era conservada em lata por longos períodos, em uma época na qual não existia eletricidade e geladeira. Outro importante animal criado para a alimentação dos moradores, e que até hoje é muito comum, é a galinha caipira. Praticamente todos os moradores criam galinha no terreiro da casa e não existe uma cerca que separa a criação de fulano ou de sicrano; as

¹⁰¹ As maiores reservas da chamada “floresta do cocais” ou “floresta dos babaçus” estão localizadas nos estados do Maranhão, do Piauí e de Tocantins.

galinhas andam soltas pelos terreiros sem, no entanto, ser motivo de confusão, quando algum morador decide capturar uma para o “almoço”.

IMAGEM 21 - Criatório de porcos (chiqueiro).



Fonte: arquivos do autor

IMAGEM 22 - Criação de galinha .



Fonte: arquivos do autor

A carne da galinha, mais que um simples prato, se caracterizou como sinônimo de confraternização da comunidade nos momentos de festa e de celebração, época de batizados, de finais de semana, de aniversários, de datas em que são celebradas as festas religiosas e, até mesmo, para quem está fazendo tratamento médico, ainda sendo comum ver as mulheres que passam por trabalho de parto ter o frango caipira como dieta alimentar principal. Tal prato é, também, ofertado quando a comunidade recebe alguma visita ilustre. O frango caipira ganhou essa dimensão (medicinal ou vitamínica) em toda a região, não só em Cocalim, devido ao fato de que, no passado, era comum comer carne de caça e peixes. Alguns animais e peixes eram considerados reimosos e poderiam prejudicar a saúde, principalmente no caso das mulheres que estavam “de resguardo” — expressão muito usada na região para designar os três meses após o parto. Ainda com relação à criação de galinha, atualmente há relatos de roubos de galinha, o que era quase que inimaginável há alguns anos.

Como dissemos, a carne de animais silvestres também constituía a base alimentar dos primeiros moradores. Animais como a cotia, a paca, o peba, o tatu, a anta, a capivara, o caititu ou o porco selvagem, além de alguns tipos de aves não domesticadas, como o jacu, a lambu (em outras regiões conhecido como inhambu), por exemplo, entre outros, fazia parte do cardápio de toda a comunidade. A carne de boi era considerada raridade, pois só os “mais ricos” possuíam criação, geralmente longe da região, uma vez que a mata densa não permitia a expansão da pecuária pela própria dificuldade de acesso à região. A carne bovina era encontrada em Araguaína, cidade que fica a cerca de oitenta quilômetros de Cocalim, onde se comprava o óleo de querosene, usado para acender as candeias (lâmparas), o açúcar, o sal, o fumo e os utensílios usados na lavoura, como a foice, o machado, o cutelo, a espingarda (utilizada para a caça), entre outros.

No início, a casa era construída no meio da roça. Com a formação da comunidade, foi criada uma “morada”, um “centro”, espécie de reduto em que as casas eram próximas umas das outras para proteger o grupo contra a ameaça de animais selvagens (por exemplo, as cobras). Segundo os moradores, na época, a chamada surucucu tinga¹⁰² era muito comum e, frequentemente, ocorriam acidentes. Atualmente ainda existe, e é relativamente comum esta espécie de cobra aparecer na comunidade.

¹⁰² A surucucu tinga é uma das variações da surucucu, muito comum na região. Existe ainda a surucucu pico de jaca, ou rabo de osso, a surucucu malha de cascavel, a surucucu de fogo, a surucucu do brejo e a surucucu quatro venta. Segundo os moradores, na época em que chegaram à região, havia cobras que atingiam dois metros de comprimento, de modo que andar entre as casas era uma tarefa que exigia toda atenção.

No caso, as casas construídas próximas umas das outras davam mais proteção ao grupo, mas cada família tinha a sua, erguida com a madeira tirada da própria floresta. Com o tempo, construíam outra casa no quintal, ou terreiros que serviam para armazenar os utensílios de trabalho e os produtos colhidos na lavoura (o chamado paiol de arroz ou de milho), além de funcionar como espaço onde ficava o pilão; às vezes ainda era construída outra casa onde ficava o forno de fazer farinha, bem como outros produtos e instrumentos utilizados no trabalho da roça.

Num passado não muito remoto, esse ambiente natural e social era muito comum e fazia parte da realidade dos moradores, pois o território era comungado por todos, uma vez que o processo de transformação da terra em lugar de morada era concebido por um saber que os mais velhos fazem questão de lembrar. Hoje, tais costumes só existem em alguns momentos de celebração; primeiro, porque a terra não existe mais como antes; segundo, porque o processo de urbanização da região, bem como a incorporação de valores contemporâneos por parte da geração mais nova, provocou uma mudança significativa nos hábitos dos mais jovens.

Hoje, a comunidade encontra-se cercada por sete fazendas: fazenda Mutema e Novo Horizonte, Ipê, Morada Nova, Serrinha e Haras Fazenda Luna. Duas dessas fazendas tiveram suas áreas excluídas do processo de desapropriação da área a ser demarcada para a instituição do território quilombola da comunidade, já aprovado desde 2015. São elas: Ipê e Morada Nova. Em ambas prevalece a pecuária como principal atividade econômica, mas, nos últimos anos, vem crescendo o cultivo de soja e de árvores específicas para corte (chamadas “madeira de lei” ou “madeira nobre”), além da plantação da seringueira. Nas outras fazendas prevalece a pecuária como atividade principal. Para o ex-presidente da Associação Quilombola de Cocalim (ACQC) José Carlos da Silva, ou simplesmente Zé Carlos, como é mais conhecido na comunidade, isso significou uma grande perda, pois as terras das ditas fazendas eram locais onde os moradores caçavam, pescavam, e onde existe uma área chamada Cocal Grande, relacionado ao nome atribuído à comunidade.

Zé Carlos foi presidente da ACQC por dois mandatos, cada um de quatro anos. Para ele, houve uma reunião no dia primeiro de dezembro de 2014 e, na ocasião, a comunidade aprovou a área onde será realizada a desapropriação. Segundo José Carlos, havia um número pequeno de participantes. Ele mesmo se recusou a participar, por entender que a comunidade aderiu à proposta dos representantes do INCRA e não teve pulso forte para se contrapor a ela. Tal decisão não corresponderia, no entendimento do

ex-presidente da associação, às demandas de Cocalim, que, ao todo, conta com duzentas famílias, para uma área com pouco mais de trezentos e cinquenta alqueires de terra, como veremos mais adiante.

IMAGEM 23 – Pasto com criação de gado.



Arquivos do autor

O fato de as duas fazendas não estarem incluídas no laudo antropológico devido à interferência dos técnicos do INCRA, segundo afirma Zé Carlos, contribuiu para que ocorresse uma distorção da própria história do grupo, pois não houve uma conscientização dos agentes institucionais responsáveis pela elaboração do laudo antropológico sobre a importância das terras que hoje fazem parte das fazendas, uma vez que foi ali que o conflito e a luta pelo território começaram. O argumento dos responsáveis pela demarcação do território foi o de que uma área muito extensa inviabilizaria a sua aprovação para desapropriação devido à falta de recursos financeiros disponibilizados pelo Governo Federal.

Tal fato é pouco relatado pela comunidade, que vê no papel dos responsáveis pela demarcação do território uma oportunidade de obter melhorias para a comunidade. O fato de o senhor José Carlos ser o único — segundo ele mesmo faz questão de ressaltar — a

não concordar com a área aprovada se deve ao fato de ele acompanhar as discussões sobre a demarcação de terras quilombolas e de estar em constante contato com outros processos, diferente de grande parte dos moradores, que estão preocupados com os problemas mais imediatos do grupo. Além do mais, o que chama a atenção com relação a essa questão é o fato da influência de uma nova postura governamental diante do necessário incentivo à implementação de grandes projetos agropecuários na região. Por exemplo, a implementação do Projeto MATOPIBA¹⁰³ em parceria do INCRA com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA).

Pode-se afirmar que essas demandas institucionais, atreladas ao incremento de um novo modelo de apropriação da terra e associado à urbanização da vida no campo, gerou na comunidade aqui em questão um desinteresse pelo trabalho na roça. Tal fato está vinculado ao envelhecimento da população e da incorporação de novos costumes sociais e culturais com relação aos mais jovens, o que impedia, de certo modo, a continuidade do sistema de roças¹⁰⁴. Isso levou a uma demanda maior por produtos alimentícios oriundos de fora da comunidade, bem como provocou mudanças nos hábitos alimentares, principalmente dos mais jovens. Apesar disso, atualmente, alguns cultivam o feijão, o milho e a mandioca, bem como algumas leguminosas nos quintais das residências e em pequenas plantações que existem no assentamento, onde um número reduzido de moradores ainda possui terra¹⁰⁵.

Nessas circunstâncias prevalece, majoritariamente, o consumo de produtos mais industrializados na mesa da comunidade como um todo. Existem alguns pontos de venda na comunidade, onde são comercializados produtos básicos como o arroz, o óleo, o sal, o café e o açúcar, mas grande parte da feira é comprada na cidade de Santa Fé do Araguaia

¹⁰³ “A expressão “MATOPIBA” resulta de um acrônimo criado com as iniciais dos estados do Maranhão, do Tocantins, do Piauí e da Bahia. Essa expressão designa uma realidade geográfica que recobre parcialmente os quatro estados mencionados, caracterizada pela expansão de uma fronteira agrícola baseada em tecnologias modernas de alta produtividade. O projeto prevê o desenvolvimento e a operacionalização de um sistema de planejamento territorial estratégico para a região do MATOPIBA (SITE – MATOPIBA). Ele reúne informações numéricas, cartográficas e iconográficas, bem como a caracterização territorial do quadro natural, agrário, agrícola, rural e socioeconômico de 31 microrregiões e 337 municípios dos quatro estados que compõem a região. Ele resulta de um significativo Acordo de Cooperação Técnica assinado entre o INCRA e a Embrapa, por meio do GITE, em 2014. O Acordo tem como objetivo principal dar apoio técnico e científico da Embrapa ao INCRA em questões de governança e inteligência territorial estratégica. O Plano de Trabalho prevê o repasse de recursos financeiros para a Embrapa e a execução de cinco tópicos temáticos de cooperação. In: <https://www.embrapa.br/gite/projetos/matopiba/>.

¹⁰⁴ Vale lembrar que o conceito de “roça” é construído em oposição à vida moderna, pois diz respeito a um lugar idealizado onde a vida é redutora de uma tradição, como um passado romantizado. Ou seja, a roça é o lugar do sertão. Essa imagem é significativa quando se observam os relatos da comunidade sobre o passado e sobre o trabalho na roça, pois tal categoria é acionada para se contrapor ao trabalho da peonagem e da presença marcante do “gato”, uma espécie de agenciador de trabalhadores rurais que existiu na região até a década de 1990. Seu papel era o de “contratar” mão de obra na região e levá-la para a fazenda, onde os trabalhadores ficariam um mês, ou até mais, isolados e submetidos às ordens do fazendeiro. Muitas vezes já deixavam a comunidade endividados, pois faziam a “feira” e deixavam a casa abastecida e o dinheiro já era descontado do trabalho que seria desenvolvido na fazenda, sem antes ser estabelecido qual seria o valor pago por dia de trabalho.

¹⁰⁵ Segundo relatos, existem de três a quatro moradores que ainda possuem terra de assentamento.

e até mesmo em Araguaína. Porém, ainda é comum encontrar árvores frutíferas nos quintais e terreiros da comunidade, como a manga, a goiaba, o abacate, a laranja, a mexerica, o caju e a jaca, entre outras plantas nativas da região, como o buriti e o taturubá.

A mata densa praticamente não existe. Árvores, de um modo geral, só existem as de origem residual no interior das grandes pastagens e na beira dos igarapés, onde o gado mata a sede, sem falar nas grandes palmeiras de buriti que sempre existem nas áreas mais úmidas. As únicas reservas de mata só existem nas fazendas vizinhas e são os locais onde alguns ainda vão caçar e pescar, pois aproveitam que os amigos e familiares trabalham nessas fazendas e acabam criando um espaço para preservar certos hábitos e costumes alimentícios.

IMAGEM 24 - Cultivo de seringueira/arquivos do autor



Nessas fazendas são encontradas oportunidades de trabalho, algo que se dá de modo sazonal, como, por exemplo, com a limpa para a plantação da soja (a época do trabalho de campo tinha acabado de encerrar a etapa de cata das raízes na fazenda Novo Horizonte e ainda continuava a expansão da área reservada para o cultivo de soja), pois o plantio da soja exige o total desmatamento e a eliminação completa de qualquer vestígio de outra espécie de planta que não seja a soja. O trabalho encontrado se dá de acordo com

os ciclos de cultivo dos produtos agrícolas. A maioria dos homens de meia-idade e os jovens recém-egressos da escola exercem atividades nas fazendas, como vaqueiro, motorista de trator, na plantação de árvores de corte e outras atividades mais específicas, como a limpeza de pastagens feita de forma manual ou pela utilização de agrotóxicos.

Áreas de cultivo de soja e seringueira são vistas pela comunidade como uma possível oportunidade de emprego no futuro. A falta de ocupação remunerada é um problema que a comunidade enfrenta, o que gerou uma demanda por trabalho em outras localidades, principalmente por parte dos jovens. A cidade de Araguaína é o principal destino, seja para arrumar uma ocupação (emprego), seja para iniciar os estudos universitários. Atualmente, existem cerca de 14 alunos que ingressaram na faculdade por meio de programas de ações afirmativas. No caso, o reconhecimento de *status* de quilombo foi fundamental nesse processo e, cada vez mais, cresce o número de alunos que saem da comunidade para estudar. Cada um recebe uma bolsa no valor de novecentos reais (R\$ 900,00), recurso que complementa a renda das famílias, além de custear as despesas com a faculdade (moradia, transporte etc.). É válido afirmar que o *status* de quilombo serviu para que o grupo passasse a ser respeitado pelas comunidades vizinhas, pois é sempre associada como um lugar de incentivos governamentais e inserção de projetos de desenvolvimento, em uma região estruturalmente carente.

Segundo dados do *Laudo antropológico*, aprovado em 2015, a maioria da comunidade recebe auxílio Bolsa Família, do Governo Federal, e, de cada cem famílias, 64 têm renda familiar de até 1 salário mínimo, enquanto que 36 têm renda de 1 a 4 salários mínimos. Com relação ao número de pessoas vivendo em uma mesma residência, o cálculo foi feito a partir de uma amostragem de 110 famílias, sendo que, em pouco mais de 49 lares, residem de 1 a 3 pessoas, e, em aproximadamente 60 lares, residem de 4 a 11 pessoas (INCRA, 2015, p. 24-25). Vale ressaltar que, em alguns desses lares, vivem muitas mães com filhos, geralmente mulheres jovens que engravidaram cedo e que continuam morando com os pais.

No que diz respeito à área onde vive a comunidade, há sempre o questionamento com relação ao fato de os moradores terem vendido suas terras no passado recente, uma área que adquiriram com muito sofrimento quando ocorreu o conflito com os grileiros. Sobre isso é preciso considerar a prática da agricultura de subsistência como uma forma de apropriação dos recursos naturais em que a mobilidade é uma constante, o que exige novas áreas de plantio. Além dos mais, só a conquista da terra não garantiria o sustento das famílias, pois a região ainda é muito carente devido à ausência de apoio técnico para

lidar com a terra e, também, devido à ausência de recursos financeiros. Isto é, não houve um incentivo (como foi dado ao médio e ao grande proprietário) no incremento de novas tecnologias de cultivo para fomentar a produção, o que resultou na venda dos lotes conquistados.

O crescente aumento das fazendas em torno da comunidade, bem como o esgotamento do solo, gerou um processo de desorganização da cultura local, baseada em outras práticas de cultivo, como a que deixa a terra em um tempo de descanso para tornar possível sua reutilização. Esses fatores foram decisivos para gerar um desequilíbrio em torno da agricultura de subsistência e agravaram a desagregação de um modo de vida, de uma cultura campesina — como lembra José Carlos da Silva ao ser questionado sobre o fato de grande parte dos moradores se desfazerem da terra adquirida depois do conflito com os grileiros. Diz ele:

O cara tá numa casinha lá! às vezes ele pensa de tirar o resto da vida dele lá. O cara chega com aquela ilusão... Quer botar um dinheiro na tua mão. Por exemplo, cem mil reais. Tu nunca viu aquele dinheiro na tua vida, tu nem sonhou em pegar aquele dinheiro. Aí tu pega, tu acha que vai fazer isso, fazer aquilo... Aí quando pensar que não, o dinheiro acabou! Tu fica na merma ou até pior porque lá tu já tava acostumado, já sabia o que fazer pra sobreviver e tudo. Atropela a cultura e bem atropelado. Atropela que pra tu te recuperar é difícil. Eu vou te dar um exemplo bem clássico. Antes, aqui, além da gente, não tem cerca na comunidade. Antes era assim, se você fazia uma roça. O pessoal fala “roçado”! A roça onde você planta de tudo, né! Planta o arroz, planta o milho, planta o feijão. Você fazia uma roça, quem tinha obrigação de cercar era o dono da roça. O dono da roça cercava pra os animais, que os animais ficava tudo solto. Se um porco, um boi, uma vaca invadir uma roça, o culpado não era o dono do animal, era o dono da roça que num fez a cerca direito, entendeu? Então a gente, quando se colocava uma roça, que tirava aquela roça dali, aquele local daquela roça ali virava uma mata de novo. Aquela pessoa que tinha colocado aquela roça ia procurar um outro lugar até aquele virar mata de novo. Se fosse caso de voltar pra ali, voltava, se num fosse tinha muito mato, né! Aquilo ali virava mata merma, que parecia mata virgem. Hoje, além de quem tem os animais ter que prender. Se entrar na roça, o dono da roça mete o tiro pra cima, mata o animal, porque o culpado é quem deixou o animal sair. E quanto termina aquela roça, larga capim. Aquilo lá nunca vira mata, mas nunca! Larga capim. Porque já foi implantado na nossa mente que o bom era criar o boi, o bom era criar vaca. Aí o que acontece, quando você larga capim, o fazendeiro que ver aquele capim chega e te oferece uma graninha por aquele roçadim que nem documento tem, mas tu quer pegar o dinheiro. Tu vai lá e pega e ele vai lá e cerca tudo. Aquilo ali já fica sendo dele¹⁰⁶.

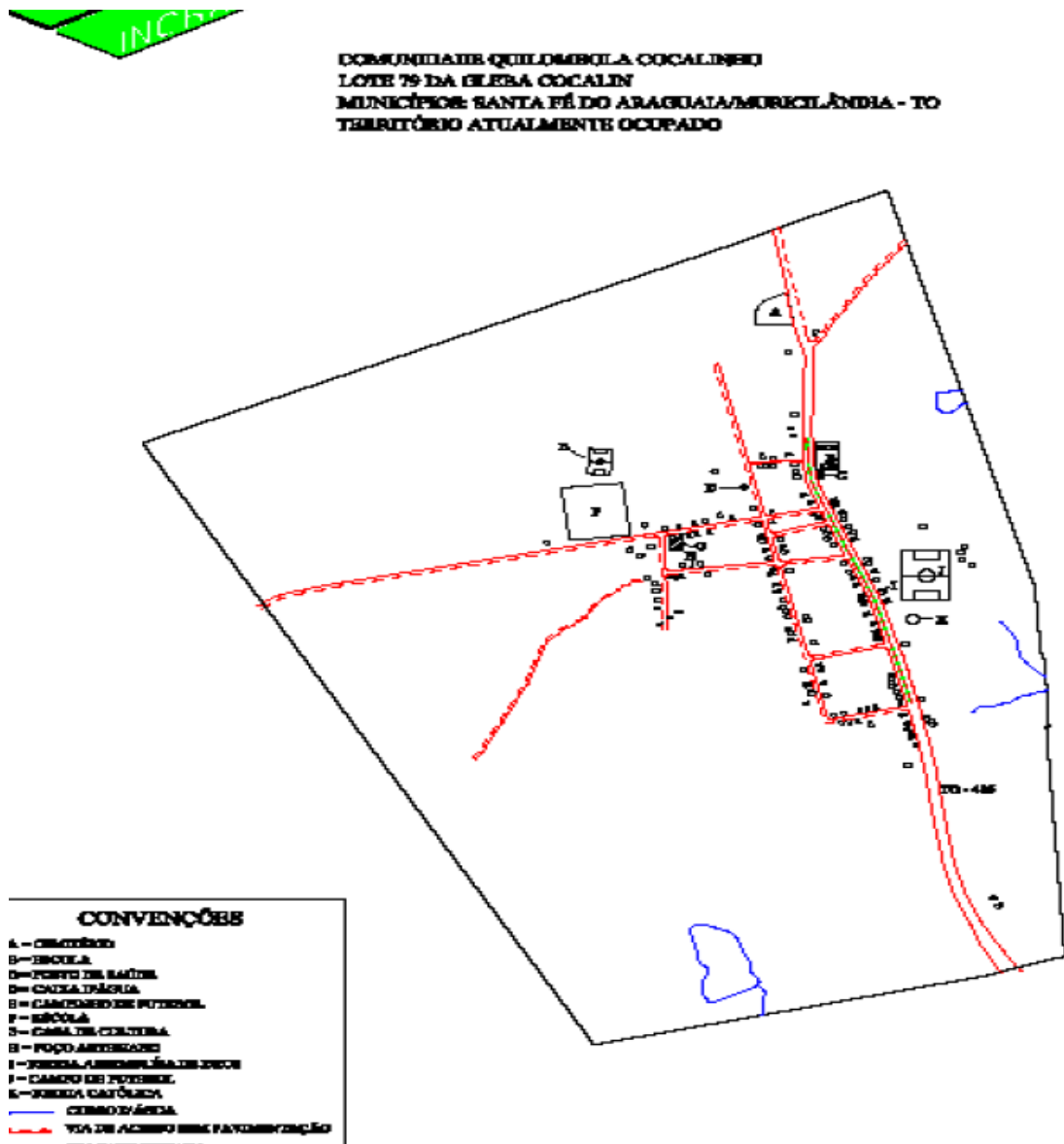
Há, aqui, o entendimento de que as relações de trabalho e de produção começaram a mudar com a chegada da grande fazenda, pois com ela vieram a cerca e o modelo de produção individual. Não é a roça mais que prevalecia entre o grupo (modelo no qual a terra não precisa de dono), mas, sobretudo, o pasto agropecuário, representativo de

¹⁰⁶ Entrevista realizada em 25 jun. 2016.

relações de produção não coletiva. Para Zé Carlos, a fragilidade e o consequente fim do sistema de roça não deve ser remetido ao trabalhador que vende “sua terrinha”, isto é, àquele que sempre viveu no sistema de roça, mas, sobretudo, ao modelo individual de produção que atropelou a cultura local.

A área adquirida pela comunidade em 1979, depois do confronto com os grileiros, correspondia a 2.548.195 hectares de terra, distribuídos em três lotes. Atualmente, a área desapropriada e a titulação do território quilombola engloba esse espaço, que foi motivo de conflito entre os grileiros e a comunidade, além do território ocupado pelo grupo quando

IMAGEM 25 - Mapa da atual ocupação dentro do lote de número 79.



(INCRA, 2015)

da chegada dos primeiros moradores, cujos referenciais são a memória social do grupo. Especificamente, com relação à área delimitada pelo INCRA para desapropriação, existe uma diferença, pois a área total, aprovada pela comunidade e registrada em ata, corresponde somente a 1.592,5084 — mil e quinhentos e noventa e dois hectares, cinquenta ares e oitenta e quatro centiares —, inferior ao conquistado em 1979. Isto é, a área conquistada pelo grupo no final dos anos 1970 era maior que a área atual destinada para o território da comunidade. Há, portanto, uma contradição, pois, segundo consta no relatório antropológico, a área destinada ao território deve levar em conta o espaço onde o grupo construiu uma memória e um vínculo com a terra e diz respeito ao

espaço físico e social que originou o grupo quilombola [e] é onde se encontra a vila rural e sua cosmologia. Desse modo, se utilizou de linha gerais secas delimitando os lotes de números 01 à 62 e os lotes de números 72 à 79 da Gleba Cocalim para compor o território, e onde algumas dessas linhas são formadas atualmente por cercas. (INCRA, 2015, p. 188)

Quase concomitante ao processo destinado ao reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola, a fazenda Novo Horizonte transformou parte das áreas reservadas às pastagens em cultivo de soja, destruindo completamente as poucas “moitas” de mata que ainda existiam ao redor da comunidade. Durante o trabalho de campo, pude testemunhar tal processo. O que se vê hoje é uma densa e vasta plantação de soja e de seringueira, cultivadas em terras vizinhas ao povoado, isolando a comunidade, pois o território a ser demarcado não vai incluir a dita fazenda e seus respectivos cultivos, sendo que parte dela consta como área onde a comunidade plantava suas roças.

Essa decisão do INCRA está atrelada ao que Alfredo Wagner Berno de Almeida (2015) chamou de “política de protecionismo”. Para este autor, nos últimos anos houve uma mudança com relação à implementação de políticas voltadas para as comunidades rurais, como os quilombolas, pois novos procedimentos de intervenção com relação à demarcação de territórios foram criados. Segundo Almeida (2015), o Estado foi da “proteção ao protecionismo”, por meio do controle das terras disponíveis e dos recursos naturais de um modo geral. Ou seja, em vez de inserir mecanismos de controle com relação à exploração dos recursos naturais e ambientais, o Estado acabou por criar instrumentos que favorecem a implementação de grandes projetos agrícolas comerciais, voltados para o meio rural, como, por exemplo, o MATOBIPA relatado anteriormente. Essa nova postura tem como proposta estabelecer novas fronteiras com o intuito de desestabilizar direitos conquistados pelas comunidades tradicionais, situando esses

grupos em torno de grandes empreendimentos que comprometem a reprodução de uma coletividade, cuja base é uma ruralidade enquanto expressão de um modo de vida autônomo.

A possibilidade de inviabilização econômica em curto prazo e o fato de grandes empreendimentos encontrarem-se no limite, como lindeiros, autorizam indagações sobre um futuro próximo deveras trágico, com inversão destas pequenas áreas em viveiros de mão de obra. (ALMEIDA, 2015, p. 42)

IMAGEM 26 – Monumento na cidade de Santa Fé do Araguaia.



Arquivos do autor

A desagregação de um modelo de organização do trabalho como o do sistema de roça, muito comum até pouco tempo na região de Cocalim, gera uma situação de desagregação cada vez intensa de um modo de vida em que a família, a terra, o território

e o trabalho são categorias que organizam a coletividade. No caso, as condições sociais, como a dificuldade em encontrar trabalho, situação que gera deslocamento e migração, aliada à insuficiência da terra para as próximas gerações, são questões que agregam demandas em torno da identidade de remanescente quilombola e deixam em aberto o futuro das novas gerações.

O desinteresse pelo trabalho na roça, sua baixa produtividade associada à baixa qualificação da população e a pouca demanda de oferta de trabalho na região vai aprofundando cada vez mais a pobreza e a desagregação de hábitos, costumes e valores vinculados a um modo de vida que tem no parentesco a base de renovação de um senso de grupo e de coletividade. Nessa conjuntura, a identificação com o quilombo passa a ser uma oportunidade para resolver problemas cruciais para a comunidade, pois, ao mesmo tempo em que possibilita a conquista do território, também pode ser entendido como oportunidade de revalorização da cultura local. Isto é, seja com relação ao fortalecimento de um sentimento coletivo de base rural, seja enquanto categoria atrelada à identidade negra, a comunidade assiste, aos poucos, crescer seu protagonismo social, uma vez que os agentes cada vez mais se sentem incluídos como sujeitos de direitos políticos.

Pude confirmar tal realidade quanto testemunhei a presença frequente de autoridades políticas na comunidade. Sem falar no fato de que os eventos organizados pelo grupo são destacados pelos moradores vizinhos, bem como qualquer fato que acontece na comunidade repercute na imprensa local. Um exemplo foi a mobilização do grupo em torno do tratamento médico para um dos seus moradores que se encontrava internado em estado grave no hospital regional de Araguaína, fato que levou à exibição de uma matéria na imprensa local, em horário nobre.

O arrancho, a mata e a cerca: uma identidade articulada

No que diz respeito à comunidade de Cocalim, vale ressaltar que a disputa pela terra, envolvendo a população local e os grileiros, só ocorreu no final da década de 1970, quando estes últimos foram atraídos para a região devidos aos vultosos incentivos fiscais do Governo Federal¹⁰⁷. Tal grupo entendia que a região era o local ideal para a

¹⁰⁷ Não só os grandes incentivos fiscais, mas, sobretudo, a estrutura política e militar propiciou o fortalecimento do grande empreendimento na região, via de regra liderado por empresas do Sul e do Sudeste do país. Os inúmeros decretos e instruções normativas criados entre os anos 1960-70 permitiram a consolidação de uma política de limpeza de toda a área, principalmente no tocante àquelas que estavam sob influência do PGC. A justificativa era o interesse

implementação da grande fazenda pecuarista, o que se consolidaria nos anos subsequentes, favorecendo a expansão da cultura pecuarista em toda a região do norte tocantinense. A expansão do modelo agropecuarista transformou toda região em um importante polo nacional da fazenda de criação de gado para exportação¹⁰⁸.

Na comunidade de Cocalim, o entendimento sobre a história do grupo obrigatoriamente passar por uma memória relacionada ao trabalho livre e autônomo, representada na forma com que o grupo organizou (e ainda organiza) a ocupação do espaço. No caso, a apropriação da terra aparece vinculada a uma trajetória itinerante, cujas características são perceptíveis no valor dado ao trabalho. A apropriação, portanto, diz respeito ao desejo de não ser subordinado, sendo, ao mesmo tempo, associada a algumas práticas culturalmente relevantes no âmbito das relações estabelecidas entre a comunidade e a população vizinha. Nessa dinâmica se confirma uma sociabilidade marcada por relações sociais marginalizadas em que o valor da terra adquire relação com o sentimento de pertencimento ao grupo. Nessa dinâmica, o componente central a ser ressaltado não é propriamente a terra, mas, sobretudo, o pertencimento enquanto vínculo com o grupo, mecanismo que legitima a coletividade e a exploração, por parte do grupo, dos recursos naturais disponíveis.

Além disso, a terra, quando se torna parte fundamental da história do grupo, ganha uma dimensão simbólica e se incorpora às relações sociais, isto é, transforma-se em território concebido como memória, cujo significado é revelador de uma trajetória e de um sentimento étnico, moldando e reorganizando a gestão do espaço, pois “o trabalho de recuperação da história converte-se em uma exploração da memória territorial” (ARRUTI, 2006, p. 251). Neste caso, a terra deixa de ser mera expressão de uma natureza, algo separado da comunidade, para ser concebida como patrimônio, parte importante da vida dos agentes, sinônimo de uma identidade que precisa ser reconhecida e reconquistada, o que exigirá de todos um engajamento na luta. Com relação a isso, os moradores sempre fazem referência a um sentimento de pertencimento, realçando a importância da terra, do lugar enquanto expressão que denota domínio, integração e coletividade.

No caso, não existe uma identidade essencializada, mas, sobretudo, a valorização da história do grupo, ou seja, da trajetória daqueles que lutaram e resistiram para

social e a solução dos graves conflitos agrários entre posseiros e grileiros. Sobre isso, ver: MARTINS, 1981; IANNI, 1979a; 1979b; ALMEIDA, 1986).

¹⁰⁸ Segundo levantamento da Agência de Defesa Agropecuária do estado do Tocantins (Adapec), o rebanho bovino no município de Araguaína é de 223.364 cabeças de boi, o segundo maior rebanho do estado.

preservar o território. Segundo José Maurício Arruti (2006, p. 285), tal discurso está atrelado ao contexto social em que a terra e o problema agrário são reconhecidos como dilemas a serem enfrentados cotidianamente, não uma identidade instituída como elemento central que constrói e fomenta a resistência. Portanto, a identificação é compreendida como ponto inicial fundador de uma “consciência quilombola”, cuja adesão define o pertencimento, sinônimo de propriedade. Nessas circunstâncias, assumir-se enquanto remanescente quilombola significa, para o grupo, compreender que é necessário fazer parte de uma luta cuja trajetória traduz o modo como o grupo organizou-se e se mobilizou em torno de um objetivo: a conquista da terra e a manutenção de um sentimento coletivo. Tal demanda ressignifica aquela identidade reificada, uma vez que vê no termo “remanescente” o reconhecimento dessa trajetória, mais do que mera herança de um quilombo que existiu no passado.

Essa relação entre luta, mobilização, terra e família pode ser mais bem compreendida na trajetória de Antônia Nelma Ferreira, conhecida como dona Nelma. Ela veio da região de São Domingos, no estado do Maranhão, e já tinha alguns parentes em Cocalim, mas só passou a morar de fato na comunidade a partir de 1996, apesar de já viver por um tempo ali. Seu marido, Nelta, é da mesma região onde vivia a esposa. Ele já tinha morado em Cocalim antes de vir em definitivo com a esposa. Na verdade, ele vivia entre a comunidade e a sua família no Maranhão. Quando veio para Cocalim pela primeira vez ele tinha dezesseis anos, como revela dona Nelma. Veio para trabalhar, pois a região, até a década de 1990, estava sendo ocupada pelas grandes fazendas agropecuárias e o desmatamento era intenso nesse período, trabalho feito pelos chamados “peões”, que abriam a mata para a formação das pastagens. A peonagem atraiu muita gente para a região; no caso de Cocalim, alguns outros moradores também vieram nessa época.

Segundo dona Nelma, o casamento ocorreu em 1987 durante uma das viagens que seu esposo fez ao Maranhão. Depois, ainda viveu naquele estado enquanto seu marido vinha para a região de Cocalim à procura de trabalho. Em 1996, o casal decidiu vir morar na comunidade, mas, um ano depois decidiu retornar ao Maranhão, lá viveram por mais dois anos, quando decidiram, definitivamente, morar no Tocantins. A história de vida de dona Nelma e seu esposo evidencia bem o quanto o parentesco é acionado nos momentos de crise e auxilia o grupo a buscar estratégias para preservar a autonomia, bem como a coesão daqueles que compartilham um sentimento de coletividade. No caso, vale citar o trabalho de Renato Paoliello (2006) sobre a população rural do vale do Ribeira, em São

Paulo. A partir de sua análise daquele grupo em particular, Paoliello afirma haver, no meio rural brasileiro, uma organização familiar “pluriativa”, que se configura como um movimento em busca de outras fontes de renda fora da comunidade, mas que tem na organização familiar seu grande destaque (PAOLIELLO, 2006, p. 7).

A família, nessas circunstâncias, torna-se o grande elo que sustenta o grupo. A trajetória de dona Nelma ilustra bem esse movimento como processo de renovação da identidade. Apesar de as mobilizações serem algo frequente em sua família desde o tempo em que seu pai tinha que se deslocar uma longa distância para cultivar roça em terras de projetos de colonização no estado do Maranhão, como ela mesma chama a atenção, a união da família sempre foi preservada. Como novo núcleo familiar, ela e seu marido fizeram o mesmo, pois a vinda para Cocalim se deu mais pelo apego a alguns membros da família do seu marido, que viviam na região desde a década de 1970. O casamento de dona Nelma foi resultado dessa rede de compartilhamento, cujo valor da família é sempre acionado em face dos processos de mudança e institui o território como objeto indivisível, pois ela é base de uma coesão social. Sobre isso, relata Dona Nelma:

Quando eu me entendi já foi junto com o pessoal dele. Nós era criança e sempre nós vivemos junto com a família dele, que é dona Carmosina, que era a mãe dele. Eu era criança e nós morava na Inhuma no Maranhão, e o pais do Nelta, na Viola. Da Inhuma pra Viola era três léguas. Quando nós ia pra Viola, que lá era o lugar de meu pai trabalhar. Nós era, era tão pequeno que eu ia dentro de um jacá e minha irmã dentro de outro jacá. O lugar de nós descansar era na casa de dona Carmosina. Quando nós ia lá pá roça — da Viola pá roça onde nós trabaiava, mas meu pai é uma légua —, quando a gente ia, pegava água na Viola. Aí nós vinha na casa de dona Carmosina lavar a roupa e o descanso era lá também. Então, parte da minha vida eu vivi junto mais eles. Aí meu pai disse: “nóis vai ter que ir embora mesmo pá Viola. Mas, num tinha casa pá morar. Aí nós fiquemo na casa de dona Carmosina e uma outra parte, que nossa famia era dez irmãos, ficô um bocado na casa de dona Carmosina e um bocado na casa de dona Raimunda, sobrinha de dona Carmosina. Aí nós cresceu, e vai eu caso com o Nelta, minha irmã casa com um filho da comade Raimunda. Seu Alfredo morava na Viola também e era casado com dona Sinega, irmã de dona Carmosina. Aí seu Alfredo veio-se embora pra cá. Quem veio primeiro foi seu finado Roque, que é o marido de dona Maria de Roque. Tudo morava na Viola, tudo pertim. Seu Zé Preto também! Vieram tudo embora pra cá. Aí como eles viviam toda vida pertinho, Nelta disse que não separava deles. Contudo, que eles vieram embora, Neuta veio junto¹⁰⁹.

Observa-se que a família é caracterizada conforme os processos de enfrentamento e as condições viáveis encontradas para lidar com situações específicas, indo além de laços consanguíneos. É, sobretudo, um espaço de parentesco, característico de um território protegido pela reciprocidade, representativo de um sentimento de segurança e

¹⁰⁹ Entrevista realizada em 21 jun. 2016.

materializado nas práticas e nos hábitos que articulam princípios comuns, pontos de ruptura e articulação que sustentam e dão novo fôlego à cultura (WOORTMANN, 1990, p. 35).

Para dona Nelma, existe um fator que agrega o grupo, concebido como expressão de um espaço social reproduzido na ação de cada membro de sua família. Tal espaço possibilita a reconstrução social por meio de uma narrativa histórica elaborada a partir de uma autodefinição dos agentes em questão. Em sua fala, prevalecem estratégias políticas que fazem da comunidade uma unidade de mobilização questionadora daquilo que é definido pelos modelos identitários institucionais. Além disso, as estratégias políticas pelas quais são produzidas novas formas de organizações tiveram como base os critérios de coesão e de pertencimento, alicerçado em vários aspectos que não se restringem somente ao território e ao parentesco, mas que se alargam conforme o contexto em que se encontra o grupo (ALMEIDA, 1999, p. 52).

Pode-se afirmar que a identidade, nesse contexto, é mais uma afirmação política que foi fortalecida pelo processo de luta pela terra, pois propiciou maior conscientização e uma mobilização em torno da conquista do reconhecimento institucional. A partir do momento em que o conflito se iniciou, o grupo começou a se organizar de modo a agenciar uma trajetória, transformando-a em estratégia no tocante às reivindicações em busca do reconhecimento do grupo enquanto legítimos moradores do lugar e, portanto, merecedores da “posse” do território. Os moradores, ao falarem daquele contexto, fazem questão de suscitar uma narrativa de modo a realçar as histórias de alguns personagens importantes que viveram num tempo de fartura, liberdade e autonomia, tempo em que a terra era boa e a mata, virgem. Relatam sobre um território que não exigia o uso de cercas, uma época de conquista, liberdade e autonomia, bem como sobre celebrações religiosas como fenômeno marcante na vida de todos.

O passado é sempre lembrado pelos moradores como uma época de fartura, quando a terra dava de tudo e havia muito legume (arroz, feijão, milho e mandioca). Aqui, o termo “fartura” não diz respeito só à boa colheita, à quantidade de caça e à própria bonança dos recursos que a natureza oferecia, mas, sobretudo, ao modo como organizavam o trabalho e a terra, o que lhes garantia um lugar para plantar sem subjugarem-se à “terra de dono”. Isto é, a fartura tem a ver com a liberdade, o sossego por não ter incômodos com o grileiro e por se achar em sintonia com a realidade, pois, na época, a comunidade ainda não havia sido afetada pelas mudanças dos processos de urbanização e mercantilização da terra.

O termo também se refere ao modo como foi estabelecido o deslocamento do grupo, cuja base é a agricultura de subsistência, em que a prática da “coivara”, ou queimada, ainda persiste no imaginário da população. Alguns ainda acreditam que terra boa é “terra de pé de toco”, terra de queimada, lugar onde a plantação crescia sadia, garantindo boa produção, pois o terreno era de “mata crua e mata virgem”. Fazem referência justamente ao fato de não acharem lugar para plantar, pois a terra enfraqueceu e, agora, exige cada vez mais “veneno” (produtos tóxicos), pois a terra está cansada, e, como não há condições de investir em técnicas mais desenvolvidas para prepará-la, só cabe esperar. Essa noção do que é “terra boa” e os métodos usados para explorá-la mostram a força de uma tradição que ainda prevalece, apesar de não existir mais espaço para o deslocamento em busca de novas terras. Para os moradores, a terra responde e transforma-se; no caso, é preciso respeitá-la, o que significa saber a época do plantio, obedecer à sazonalidade e trabalhar reconhecendo os limites dos recursos naturais.

A fartura, portanto, remete a uma memória do tempo em que a relação entre trabalho e território podia ser garantida pela simples disponibilidade do espaço agrícola, independentemente do título de posse ou não da terra. A fartura é sinônimo de bem-estar, coletividade, reciprocidade em que o pertencimento como domínio e o controle dos recursos naturais é fruto do trabalho do grupo e garante o alimento de todos. O termo remete à ideia de que os recursos, para serem usufruídos, necessitam dessa sintonia com a natureza e com o grupo, algo que requer um saber, mecanismo que garante o entendimento e o pertencimento.

Na verdade, a posse, para os moradores, tem como base o entendimento de que a natureza não podia ser “de dono”. Esse entendimento mostra um saber que implica num comprometimento estabelecido quando se tem consciência do vínculo entre o indivíduo e a terra, uma relação de harmonia com a natureza, como bem lembra o ex-presidente da Associação Quilombola de Cocalim, o senhor José Carlos da Silva, ao fazer referência ao modo como seu avô, um dos pioneiros da comunidade, compreendia o apossamento.

Eu vejo de um lado cerca de uma fazenda, do outro, cerca de outra fazenda. Aí eu falava pra ele, assim: “vô, quando vocês chegaram aqui tinha cerca?” Ele disse: “não tinha cerca, não. Nenhuma não! Meu fi, nós chegô aqui foi fazendo aquelas picada”. Aí eu digo: “moço, você tá vendo bem aqui o povo, já cercaram quase a sua casa e você num tem nada cercado aí?” “Não, meu fi, nós num tinha esse entendimento de cercar nada não, nossas coisas era criado solto aí”. Então... Ele num tinha esse entendimento de cercar tudo. Por que... Assim, a terra pra ele num podia ter dono.¹¹⁰

¹¹⁰ Entrevista realizada em 25 jun. 2016.

Como se pode ver, o reconhecimento sobre o que é “propriedade”, para o avô de seu Zé Carlos, ocorre no momento em que é estabelecido um processo de (con)vivência entre o ambiente e o grupo. Não era só chegar e cercar a terra, definindo, então, o que era ou não do grupo, mas, sobretudo, criar um vínculo pelo trabalho, algo que legitima a posse como processo de identificação autoatribuída. O relato acima não só é um desabafo de quem discorda do discurso baseado no conceito reificado que tende mais a classificar, definindo a parte de um conjunto de normas e regras institucionais, como descrito no Artigo 68º (ADCT), mas é, sobretudo, uma autoafirmação da maneira específica de como o grupo se organizava. Mostra um sentimento de pertencimento pelo qual a legitimidade da posse se dá pelo processo de ocupação, por uma vida de luta, de sofrimento, exposta na trajetória que as pessoas tiveram que enfrentar até chegarem à região.

A postura do avô do senhor Zé Carlos coloca em primeiro plano os processos pelos quais a comunidade teve que passar ao longo de sua história. Foram fatos, acontecimentos, atitudes e posicionamentos do grupo, que, no entendimento do avô do ex-presidente da associação, justificam a posse da terra. O que está em questão não é a existência ou não da cerca, mas, sobretudo, a legitimidade da condição de “donos das terras”, de quem primeiro chegou ali e quem primeiro fez as picadas nas matas, abrindo caminho e vivenciando os desafios de um lugar desconhecido.

Há uma relação entre identidade, trabalho e trajetória, ou seja, podemos dizer que a narrativa articula uma linguagem que denuncia (ao mesmo tempo em que invoca) uma semântica reveladora de uma identificação coletiva elaborada sempre que o grupo se vê ameaçado. A denúncia pode ser percebida quando da própria ocupação do estranho, representada pela cerca, categoria ilustrativa de outro modo de entendimento sobre o apossamento. Já a identificação ocorre quando se autodeterminam diferentes, o que acaba por fortalecer o sentimento de grupo. Assim, o relato reivindica a posse quando mostra a trajetória enquanto dimensão histórico-simbólica do grupo, manifestada pela contrastividade de um contexto em que prevaleceu a tensão interétnica (OLIVEIRA, 2009). No caso, a identidade reside num conjunto de experiências materializadas na luta pela terra, tradução de uma realidade marcada pela mobilização.

Nessas condições, sobressai-se uma identidade que só tem sentido se for integrante do processo de apropriação, ou seja, se fizer parte de um ajustamento entre o grupo e a natureza (a mata e os bichos que nela habitam). Dessa monta, a identidade, portanto, representa a própria organização da comunidade e sua capacidade de

mobilização enquanto prática sustentada pelas relações sociais, estabelecidas coletivamente. No caso, a luta pela terra, o deslocamento e a família podem ser caracterizados como fatores étnicos (ALMEIDA, 2011), pois desencadeiam um sentimento de pertencimento ao grupo, algo que se dá por meio da experiência do agente enquanto membro acolhido pela comunidade. Enquanto sentimento construído por meio do compartilhamento das experiências diárias, o pertencimento passa a congregar o direito de integrar-se ao grupo, legitimando não a posse, mas, sobretudo, o vínculo como parte que compõe o território por meio de um processo de compartilhamento, mútua aceitação e/ou (re)conhecimento.

Pode-se afirmar que existe uma identificação permeada por relações construídas no calor dos acontecimentos, mas que se iniciam tendo por base um laço de confiança, de reconhecimento mútuo que transparece na relação de compadrio. Tal relação evidencia o modo como a comunidade reage às dificuldades, acionando categorias que reforçam o sentimento de união e de coletividade. Esse sentimento é expresso no relato de dona Maria do Roque ao fazer referência a um morador da região que, mesmo sem conhecer, recebeu a família dela para arranchar em sua casa. Dona Maria, como já mostramos anteriormente, foi uma das primeiras moradores a chegar em Cocalim e enfrentou dificuldades, principalmente devido ao isolamento em que a região se encontrava. Achar alguém que pudesse dar um abrigo, um pernoite e até um arrancho era muito significativo. Vejamos abaixo como ela relata o momento em que chegou à casa de um senhor que, mais tarde, se tornaria seu compadre:

Ai nós chegemo na casa dele. Ele tinha feito uma casona grande, toda cercada de pau, deitado no chão onde ele drumia. Era um barracãozim dele drumir mais a famia. Ai nós chegemo, ele tarra pá roça e nós arranchemo. O derraideiro dinheiro que nós trazia do Maranhão o Roque comprou um quilo de carne e um prato de feijão. Aí cundi deu mei dia chegou a muié dele que andavam panhando feijão. A mãe dele e a muié dele! Tiãm a uma menininha pequena, bem molinha. Tiãm acabado o resguardo. Quando ele, por hora dessa assim (boca da noite). Ele chegou e falou com o Roque. Disse: moço, malhe pergunte, vocês vai viajando assim pra onde? Rapaz eu vim do Maranhão e cheguei aqui pra lhe pedir arrancho aqui. Aí ele mandou arranchar. Eu quero entrar aí pá essa mata que diz que tem um morro. Aí cumpade Domingo disse: não, rapa! Num é chegar e entrar assim não! Aí dentro não tem estrada, é só picadinha e pra quem num sabe, num vai lá não! Tem bicho, todo bicho! Até o bichão do mato tem aí. E mosquito, um senhor de pium. Os cotovelos era tudo ralado, a perna tudo ferida. Aquilo tinha sangue ruim [...], não, seu Roque vou lhe dar um conselho: você fica por aqui, você bota uma rocinha aqui do ôto lado do ponto. Você bota uma roça aí quando for no ano que entra aí você vai indo devagar. Você vai lá vê como está. Lá já tem um morador do Murici, mas carregaram os trens tudim daqui prá culá nas costas¹¹¹.

¹¹¹ Entrevista realizada em 18 jun. 2016.

Aqui, a relação se estabelece pela identificação no que diz respeito a uma determinada visão de mundo em que o parentesco é visto como categoria social, suporte estratégico no qual o grupo encontra segurança para enfrentar os desafios da mata. O espaço social é construído sob um lastro de confiança e de entrega, que é fortalecido por uma sintonia no âmbito cultural, uma vez que as famílias compartilham as dificuldades encontradas quando se unem para enfrentar o mundo desconhecido da mata. Nesse mundo, não é só chegar e entrar, pois é preciso ser iniciado, é necessário saber lidar com ele. No caso de dona Maria do Roque, não foi só a segurança com relação aos bichos da mata que ela e seu esposo tiveram quando chegaram à casa de um morador para arrancar, mas, sobretudo, uma identificação que pode ser confirmada no compartilhamento.

Em outras palavras, existe um entendimento de que o ambiente é pleno de significado, o que exige conhecê-lo. Não é só mero objeto a ser dominado; é, antes, realidade complexa que reage no momento em que é modificada (ocupada). Esse ambiente, portanto, para tornar-se pleno de significado, precisa ser vivenciado, experienciado, o que conclama a incorporação de um conjunto de saberes que diz respeito ao lugar e que precisa ser considerado por aquele que chega e deseja nele (e dele) viver. É esse conjunto de símbolos que o grupo procura acionar o tempo todo quando reivindica o reconhecimento de uma identidade quilombola, por meio de uma representação em que, aparentemente, a identidade étnica institucional parece se sobrepor. Porém, o que é colocado em questão é uma identidade articulada pelos agentes, algo vazio de adscrições, uma “coexistência almejada e orientada pelo ideal de convivência” (COSTA, 2015, p. 4).

As origens do conflito agrário

No início da década de 1970, a ocupação da região amazônica ganhou destaque no cenário nacional, principalmente devido aos incentivos criados pelo Governo Federal para quem quisesse se instalar na região. A área mais ao extremo-norte goiano, hoje norte do estado do Tocantins, recebeu grande parte dos investimentos voltados para políticas de ocupação oficial, também denominada de “colonização oficial”. Desse cenário, vale destacar a criação do Estatuto da Terra, ainda no primeiro ano do governo militar, por meio da Lei nº 4.504, de 30 de novembro, e do Decreto nº 59.428, de outubro de 1966, que trata especificamente da política de colonização. Naquele momento havia uma

preocupação em tornar a colonização uma atividade oficial ou um empreendimento particular, centrado no aproveitamento econômico da terra (IANNI, 1979b).

No caso particular da região onde fica a comunidade de Cocalim, o processo de ocupação oficial se deu com mais ênfase nos anos finais da década de 1970 e no início dos anos 1980, quando o governo militar iniciou um amplo projeto denominado de Programa Grande Carajás (PGC), criado por meio do Decreto-lei nº 1.813, de 24 de novembro de 1980, para incentivar o desenvolvimento de toda a região próxima à Serra dos Carajás, onde foi descoberta, em 1967, uma grande reserva de minério. Considerado o maior empreendimento do governo naquele contexto, o PGC visava criar toda uma infraestrutura capaz de desenvolver a região de sua abrangência (ALMEIDA JUNIOR, 1986, p. 13). No que diz respeito à terra, a questão central era intervir nos conflitos fundiários existentes na região de influência do projeto e consolidar a formalização jurídica, de modo a garantir os direitos individuais sobre a terra que, nesta região, ainda era dominada por uma agricultura de subsistência.

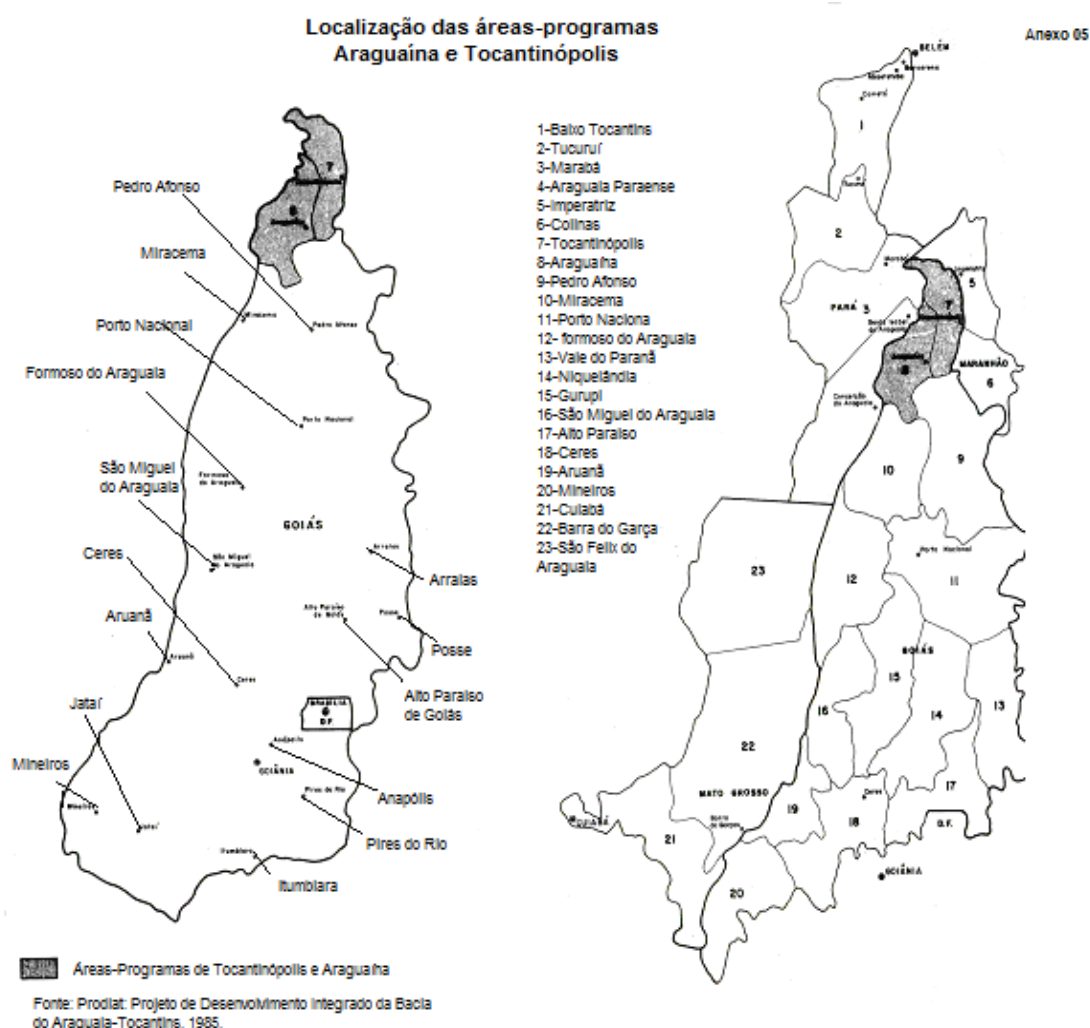
O projeto tinha como objetivo geral acelerar o desenvolvimento de toda uma vasta área denominada de “Amazônia oriental”, que agregava parte dos estados do Pará, do Maranhão e o antigo norte de Goiás. Com relação à parte goiana, especificamente, naquele contexto existiam intensos conflitos fundiários, principalmente entre posseiros e grileiros desde as décadas de 1960 (MARTINS, 1983; IANNI, 1979a; 1979b). Daí a ênfase numa tentativa de conter o movimento de ocupação espontânea na região por parte do governo militar, cuja atuação, integrada com órgãos como a SUDAM, o INCRA, o BASA e o FUNAI, foi a de facilitar a ocupação particular, de modo a limitar e controlar a distribuição de terras, reduzindo a área destinada aos posseiros na região.

Anteriormente a esse processo ocorreu a migração espontânea para as regiões do extremo-norte goiano e do sudeste do Pará, principalmente depois da abertura das rodovias Belém-Brasília (concluída no início da década de 1970) e Transamazônica (na mesma década). Tais projetos foram alavancados com recursos do Plano de Integração Nacional (PIN). A Transamazônica estava localizada de forma estratégica no que diz respeito ao controle da ocupação de toda a Amazônia Legal, pois permitia o acesso dos migrantes oriundos do Nordeste. Tanto a Transamazônica quanto a Belém-Brasília serviriam de propaganda para o discurso desenvolvimentista, assinalando uma nova fase em toda a região. Assim, paralelamente às políticas de ocupação das terras da Amazônia, crescia o processo migratório e o movimento de trabalhadores e camponeses oriundos de

outras regiões, o que provocou, na parte oriental da Amazônia Legal, uma reforma agrária espontânea (IANNI, 1979b, p. 15).

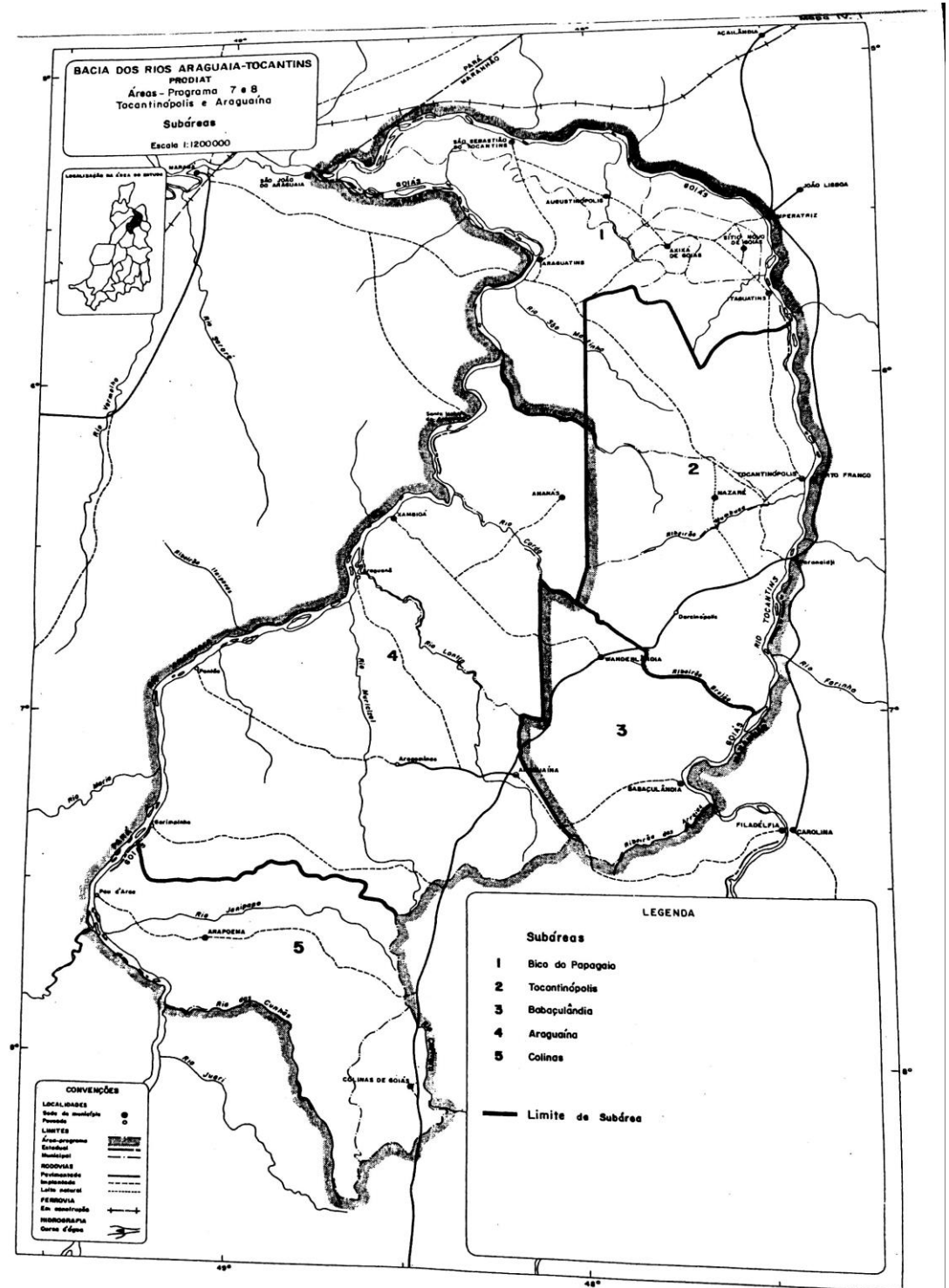
Tudo isso foi efetuado por outros órgãos vistos como suporte dessa política macroestrutural e caracterizados como subprojetos. Foi o caso do Programa de Desenvolvimento Integrado da Bacia do Araguaia-Tocantins e o Plano de Desenvolvimento das Áreas-Programas de Araguaína e Tocantinópolis (PRODIAT), criado justamente para implementar uma rede de infraestrutura na região de abrangência dos municípios de Araguaína e Tocantinópolis, no então estado de Goiás. Ainda nos anos 1980 seria criado outro órgão, cujo raio de abrangência seria ainda maior e mais direcionado para a questão fundiária; tal órgão foi denominado de Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT).

IMAGEM 27 – Áreas programas Araguaína e Tocantinópolis



(PRODIAT, 1995, p. 9)

IMAGEM 28 - Bacias dos rios Araguaia-Tocantins.



(PRODIAT, 1995, p. 63)

Como chama a atenção Almeida (1986, p. 268), na região de atuação do GETAT as terras eram designadas pelos posseiros como “terras libertas”, ou “terras sem dono”, o que confrontava com o projeto de ocupação oficial. Nesse caso, o GETAT veio para garantir a eficácia do empreendimento estatal, especificamente na região da bacia dos rios Araguaia e Tocantins. Nessas circunstâncias, o órgão foi criado com a função de assumir

as atribuições do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e concentrou suas ações na regularização fundiária e na distribuição de terras a famílias de agricultores (PRODIAT, 1980, p. 63).

O GETAT respondia diretamente ao Conselho de Segurança Nacional e tinha sob sua jurisdição uma área equivalente a 47 milhões de hectares, entre o sudeste do Pará, o norte de Goiás e o oeste do Maranhão. Uma região que compreendia cerca de 48 municípios¹¹², entre eles a cidade de Araguaína, que, à época, agregava a área de Cocalim. Se o GETAT tinha como objetivo criar mecanismos que facilitassem o controle sobre as terras da região, o PRODIAT foi destinado a fomentar toda uma infraestrutura econômica e social, facilitando esse controle do ponto de vista administrativo.

No caso, as escolhas e os critérios utilizados para definição das áreas em que o programa atuaria, bem como suas delimitações, foram feitos a partir de estudos anteriores, baseados nos aspectos fisiográficos, na ocupação agropecuária e nos polos urbanos. Tudo isso favoreceu a concentração dos investimentos federais na região, o que facilitaria a política de investimento econômico e social, cuja preocupação central era a de possibilitar um processo de ocupação ordenado, o equilíbrio, do ponto de vista político e social, no norte do hoje estado do Tocantins, pois

Considerando-se que [a área-programa Araguaína, situa-se] em uma das regiões da Amazônia [norte de Goiás, sul do Pará e oeste do Maranhão] em que tem sido mais intenso e desordenado o progresso de ocupação territorial, o principal objetivo do Plano de Desenvolvimento é o de ordenar esse processo e de consolidar a ocupação, de modo a estruturar um sistema socioeconômico estável a longo prazo com condições de desenvolvimento autônomo e capaz de atender às necessidades da população em termos de emprego, distribuição da renda e serviços básicos. A ocupação dessas áreas tem sido efetuada por agentes que em geral representam interesses conflitantes, principalmente, de um lado, os migrantes que procuram se estabelecer como pequenos posseiros e agricultores e, de outro, os fazendeiros e empresas que se instalam em grandes propriedades. Por isso, o objetivo de ordenamento e consolidação do processo de ocupação implica em orientar e organizar a localização e as atividades desses agentes e em conciliar seus interesses. (PRODIAT, 1985, p. 67)

A cidade de Araguaína foi beneficiada pelo programa e chegou a receber investimentos, principalmente no setor agropecuário. Tais investimentos levaram à concentração da terra em toda a área de jurisdição do município de Araguaína, como

¹¹² Em 1982, a área de abrangência do GETAT seria ampliada, e sua tarefa ia desde a questão fundiária, econômica, de segurança, de saúde e de educação, até a responsabilidade sobre as eleições sindicais (ALMEIDA, 1986, p. 269). Com relação à questão da segurança, vale chamar a atenção para o fato de que a região foi palco da Guerrilha do Araguaia, entre 1972 e 1974, o que transformaria qualquer ameaça de conflito entre posseiros e grileiros uma possível manifestação da guerrilha, algo que caracterizou, da bandeira política, um discurso atrelado ao movimento guerrilheiro (MARTINS, 1983).

mostram os dados disponibilizados pelo PRODIAT. Por exemplo, com relação ao número de estabelecimentos agropecuários, houve uma diminuição entre os anos de 1970 e 1980, caindo de 1.908 para 1.591. Já no que diz respeito à área ocupada, ocorreu um aumento significativo, pois saltou de 339.933 para 882.630 hectares (PRODIAT, 1980 *apud* OLIVEIRA, 2010, p. 75).

Os números não eram diferentes quando se observa a utilização de terras destinadas à lavoura. O que se percebe foi que toda a estrutura criada a partir dos anos 1960 foi direcionada para favorecer a ocupação oficial, em particular a pecuária intensiva, visando ao controle da ocupação espontânea. Assim, dos pontos de vista político, econômico e militar, havia uma preocupação com os sindicatos rurais e com a influência do movimento comunista no campo, principalmente na região de confluência entre os estados do Pará e do Tocantins, palco da Guerrilha do Araguaia¹¹³. De certa forma, tanto o PRODIAT quanto o GETAT eram projetos destinados a aplicar uma estratégia de ordenamento fundiário, tendo como base uma visão militar com relação à área de sua abrangência. No caso, os conflitos de terra foram usados como pretexto para conter o avanço do debate em torno da questão agrária em pauta naquele momento no país. Assim, qualquer atitude dos lavradores, posseiros e camponeses em geral diante da ameaça dos grileiros acabava sendo associado ao movimento socialista, comunista e revolucionário. A consequência disso foi a de instituir instrumentos capazes de evitar o crescimento do discurso da “bandeira política da terra” (MARTINS, 1991, p. 11).

O próprio terreno onde hoje vive a comunidade foi fruto de uma intervenção da GETAT junto ao grupo que se autointitulava dono das terras, o Banco do Comércio e Indústria de São Paulo (Banco Comind), onde vivia a comunidade. No caso, o citado órgão fez um acordo com o Banco Comind de modo que este deveria doar as terras à GETAT, que, por sua vez, assumiu o compromisso de distribuí-las aos moradores. A área cedida pelo banco já desconsiderava a área desmatada, motivo pelo qual os moradores de Cocalim se mobilizaram. Isto é, foi feito um acordo e, em troca, o banco e o GETAT ficariam responsáveis pela construção de uma escola, um posto de saúde e uma represa,

¹¹³ Segundo o jornalista Ricardo Kostcho, que escreveu em 1981 o livro *O massacre dos posseiros*, entre outras obras, como *Serra Pelada: uma ferida aberta na selva*, publicada em 1984, a região aqui em questão sofreu com a violência durante o período final da ditadura militar. Especificamente sobre o Massacre dos Posseiros, o autor afirma que a repressão militar foi algo muito presente em toda a área norte do atual estado do Tocantins. Para Ricardo Kostcho (1981), a política de repressão aos movimentos de camponeses na região acabou por gerar uma situação de medo na população local, que era proibida de fazer reuniões. O autor cita um episódio que ocorreu em 1979, na região da atual cidade de Araguatins, localizada no Bico do Papagaio. Ali foi realizada a prisão de quatro moradores da área no quartel da polícia militar; além disso, o Governo Federal ainda permitiu que a Vila de Sampaio fosse atacada pelo exército, pois “o mesmo helicóptero que levará [os posseiros] para Araguatins havia disparado três rajadas de metralhadora no Rio Tocantins, e jogara duas bombas na praia, depois mais três, abrindo buracos onde cabia um homem” (KOSTCHO, 1981, p. 54).

obras que só saíram do papel tempos depois, quando a população resolveu se mobilizar, como será visto em seguida.

O grileiro e o fortalecimento da coletividade

A partir do momento em que se deu o processo de ocupação oficial (representada tanto pelo Estado quanto pela grande fazenda agropecuária), entendido como ameaça pela comunidade, os moradores de Cocalim passaram a se organizar de forma mais consciente enquanto grupo. Este cenário é lembrado pelo senhor José Pereira da Silva, um dos pioneiros da comunidade e um dos que participaram ativamente da luta contra os grileiros. Seu Zé Preto, como é mais conhecido pelos moradores, além de exímio tocador de violão e cantor de canções antigas relacionadas ao lindô e ao pagode, também é devoto da umbanda e, junto com sua esposa, dona Chica, faz questão de celebrar todas as datas em que se comemora o dia de Santa Bárbara.

IMAGEM 29 - Seu Zé Preto e sua esposa dona Chica.



Arquivos do autor

Visto pela comunidade como um líder, seu Zé é sempre lembrado como aquele que liderou o grupo na organização frente à ameaça dos grileiros. Segundo seu Zé, na época em que chegou à região, a terra era abundante e havia poucos moradores; eles não deixavam qualquer um entrar na terra sem que houvesse um vínculo familiar com os membros da comunidade. Tais moradores, ressalta seu Zé, eram “bandeira verde”, ou seja, romeiros que acreditavam na profecia do Padre Cícero de que a região era lugar de liberdade, por isso viviam escondidos no mato com medo das perseguições e das guerras. A bandeira verde representa a mata fechada, lugar apropriado para esconder-se e manter-se isolado. Então, no momento em que o grupo percebeu a invasão, buscaram ajuda fora da comunidade, além de mobilizar a todos em torno da luta diante das cercas que estavam sendo instaladas pelo invasor.

Quando seu Zé Preto alcançou Cocalim, em 1970, havia poucos barracos e, em todos, viviam os romeiros que foram os primeiros a chegar à região. Para falar desses pioneiros que vieram em romaria, ainda nos anos 1960, seu Zé faz referência ao processo de construção do lugar, representado pelos poucos barracões, localizados em lugares estratégicos, como a beira dos córregos. Ao ressaltar a morada e não as pessoas, a intenção é mostrar o trabalho enquanto categoria que indica uma ocupação do espaço e que legitima o apossamento por parte daqueles que ali viviam. O “lugar”, conforme seu Zé faz questão de enfatizar, não é um termo que designa um espaço propriamente dito, mas é uma semântica construída na relação estabelecida entre o indivíduo e o meio ambiente, a qual se confirma pela participação e/ou pelo compartilhamento das agruras e do sofrimento que foi enfrentar a abertura das “veredas” (caminhos) no meio da mata fechada.

A decisão de vir para Cocalim está relacionada ao fato de sua esposa, Dona Chica, ter uma irmã que já vivia na comunidade. A irmã é dona Maria do Roque, que anteriormente citamos quando tratamos do deslocamento e do processo de migração (capítulo 2). Dona Maria já morava na região, além de outros parentes próximos de seu Zé Preto. A situação demonstra o quanto o parentesco é importante como mecanismo que institui uma concessão possessória e estabelece quem pode ou não pertencer ao grupo, tanto é que era preciso pedir àqueles que viviam na comunidade permissão para entrar no território. Isto é, fazer parte do grupo exigia, primeiro, a concessão daqueles que chegaram e abriram a mata, pois estes tinham legitimidade e autoridade para aceitar ou não outras pessoas. Além do mais, representa um laço de confiança, uma vez que o grupo de romeiros tinha como modo de organização o isolamento, mecanismo de defesa contra

aqueles que eles consideravam estranhos. Em outras palavras, a família é entendida como categoria cultural nuclear que agrega terra e trabalho e que, segundo Paoliello (2006, p. 8), pode ser utilizada como mecanismo que instaura e define um direito de posse à medida que transforma o deslocamento em instrumento de renovação do território.

Mas voltemos à trajetória do seu Zé Preto. Antes de vir para Cocalim ele vivia com a família em São Domingos, que fica na parte nordeste do estado do Maranhão. Todavia, o seu lugar de origem é Parnarama, também na região nordeste daquele estado, já na divisa com o Piauí. Fato curioso é que na região de Parnarama também existe uma comunidade quilombola com o nome de Cocalinho, certificada pela Fundação Cultural Palmares, em 2014. Nos arredores de Parnarama ainda existem duas outras comunidades de remanescentes quilombolas, a de Brejo de São Felix e a de Guerreiro, a primeira certificada em 2006, e a segunda, em 2014.

IMAGEM 30 – Seu Zé preto, esposa, filho, neta e bisnetas.



Arquivos do autor

Ao falar sobre da invasão dos grileiros, seu Zé acaba por acionar uma coletividade cujo sentimento de pertencimento é fundamentado no processo de apropriação e/ou apossamento, e cuja trama configura uma história de luta. Sua fala expressa as

dificuldades de uma vida marcada pela trajetória em que o destino foi o interior da mata. Percebe-se uma tentativa de justificar a posse constituída na capacidade do grupo de enfrentar tanto o momento em que chegaram à região quanto o período em que o conflito com o fazendeiro invasor se acirrou.

No caso, a resistência (a luta pela terra) é agenciada como categoria que explica o sentimento de pertencimento e simboliza uma mobilização, sinônimo e materialização de uma trama histórica, marcada por constantes deslocamentos. A descrição dos fatos é sempre arrolada de modo a ressaltar o lugar relacionado a um *ethos*, não propriamente a um espaço físico. No caso do relato de seu Zé Preto sobre a chegada à região, por exemplo, os signos e os termos são concebidos de modo a ressaltar que a propriedade não se encontra na posse, mas, sobretudo, na relação entre os moradores. Isto é, trata-se de algo que se constitui no sentimento de aceitação e (re)conhecimento de um “modo de vida”. Com relação à chegada em Cocalim, vejamos o que ele disse:

Eu vim pra cá em 1970. Não sei a quanto foi do mês de julho que a gente saiu de lá, não! Sei que a gente chegou aqui no dia seis de setembro de 1970, que nós entremo aqui nesse lugar. Então... Que aqui existia uns cinco para seis barracãozim. Lá daquele ôto lado tiãm um córrego (aponta para um lugar específico) de um do ôto lado de lá tiãm ôto. Tiãm ôto beanqui e ôto ali. Então que... Aí eu cheguei pra ir. Achei mei ruí. Mais depois fiquei conversando com a turma que num deixava entrar gente aqui de jeito niium. Aqui... Faz, cuma dizer! Caba tiãm vontade ser dono, mais num da tavam existindo aqui não, né! Era só mata virgem. Só tiãm mata virgem! Aí nós chegemo. Eu fique achando ruí e fui e falei com eles: “não, rapa, eu queria achar um mei de botar munta gente aqui pelo menum crescer esse lugar”. Não, mar num podia dar de jeito niium não porque... De primeiro aqui era só bandeira verde. Tinha uns rumeiros aqui no pé do morro que dizia que o povo tinha que caçar lugar pra se esconder, mode a guerra que aqui já era muito cumpitioso. Que aqui já era bandeira verde aqui. Mais eu fiquei cunversando cum eles, até qui arrumei cum eles e eles deixaram. Não, faz o seguinte: “vamo bota gente aqui!” Aí eu fiquei cunversando. O povo pedindo pra vim pra cá e eu arrumando, arrumando, até que fizemo esse povoado né! Aí então qui... Quando nós fizemo esse povoado aqui tinha aqui a fazendo Novo Horizonte. Era duns americanos que esbuquerava pá danar pá tomar. Mais, divido nós ser um grupo, eles num tomaro não. Aí passou, passou e... Quando a gente cabou de equilibrar, eles pelejaram, pelejaram pra tirar, mais não tiraram. Vinham aqui cum falsidade. Cum papel pra gente assinar. Eu nunca assinei e nunca deixei ninguém assinar, não! Devido. Cismado da grilage, né! Aí foi o enti que os americanos foram embora e venderam isso aí. O banco cominde foi quem comprou isso aí [...] Aí botaram pá derreter. Eu botei pra questionar mais eles aí. Pegamos uma questão danada, mais por felicidade e graças a Deus que ajudou. Que nós vencemo isso aí [...] Pela questão foi polícia me aporrinhou aqui. Getat, virou o diabo aí! Aí eu corri com medo de polícia. Até qui nós vencemos a questão¹¹⁴.

Observa-se que o entendimento sobre o que é a terra está atrelado ao universo simbólico que transcende a ideia de um valor unicamente material, uma vez que o próprio

¹¹⁴ Entrevista realizada em 26 jul. 2014.

sentimento de posse vincula-se ao pertencimento e se caracteriza pela presença dos companheiros e dos familiares. Mais do que posse, a questão que se coloca, para seu Zé Preto, é a de uma identidade como fator contingente, cujo sentido diz respeito a uma dada situação, síntese de uma ocupação especial (ALMEIDA, 2011, p. 58). Em outros termos, a ênfase recai sobre o modo como o grupo organiza sua relação com a terra, mais próxima de uma “unidade familiar” do que propriamente de uma “unidade produtiva”. Isto é, quando seu Zé Preto centra seu relato no momento em que ele chegou em Cocalim, faz questão de mostrar a importância do parentesco como categoria que serve para legitimar a condição de “dono da terra”, reconhecendo a importância do compartilhamento na organização do território, entendido como lugar social manifestado no momento do conflito com o fazendeiro.

A maneira com que o grupo compreende o que seja a terra molda e dá sentido à identificação e, ao mesmo tempo, consolida a ideia de territorialidade como expressão de um sentimento coletivo articulado, além de mostrar a existência de uma visão sistêmica (PAOLIELO, 2006). No caso, o território era (e ainda é) representado por um *ethos* enquanto expressão de uma história compartilhada que dá garantia ao grupo de que ele é o legítimo dono da terra. Isto é, o sentimento de integração e de identificação torna-se mecanismo que garante a legitimidade da posse no momento em que o indivíduo vê-se aceito como parte do grupo. Esse sentimento vai delimitar os espaços de atuação do grupo, além de demarcar os limites para aqueles que não faziam parte da comunidade, ou seja, funciona como uma fronteira étnica. O episódio envolvendo o fazendeiro invasor das terras onde vivia o grupo foi o momento em que a comunidade reforçou uma consciência histórica em que a mobilidade aparece como *habitus*.

Pode-se afirmar que o horizonte semântico oriundo do processo de enfrentamento em torno da questão da terra fez com que o grupo agenciasse sua trajetória, buscando demonstrar que tal fato legitimava a condição de “donos da terra”. Em outros termos, o espaço rural é instaurado na relação entre o indivíduo e o meio ambiente, bem como o indivíduo e o grupo. Verifica-se uma síntese que diz respeito à condição de pertencer ou não a um coletivo, cuja aceitação tem a ver com um (re)conhecimento do universo simbólico cultural que deve ser assimilado.

Com relação ao conflito propriamente dito, é válido afirmar que ele ocorreu, sobretudo, quando começaram os despejos nas diversas moradas que se espalhavam pela região conhecida como vale do Araguaia, área localizada entre a BR-153 e o rio Araguaia. Famílias inteiras foram expulsas das terras em que viviam há anos, e suas casas

foram derrubadas e queimadas. Há relatos de pessoas que foram deixadas debaixo de árvores por dias até decidirem migrar para outras regiões. Tais famílias viviam nesses lugares plantando sua roça, sem nenhuma preocupação com relação ao título de posse e, no momento em que o processo de ocupação oficial chegou à região, viram-se diante dos despejos. Fato importante sobre isso foi relatado pelo ex-deputado federal Edmundo Galdino¹¹⁵, que trabalhava dando apoio aos posseiros à época. O deputado ressalta que o processo de expulsão dessa população começou com a abertura das chamadas “estradas operacionais”, abertas para facilitar o trabalho do exército no combate à guerrilha do Araguaia.

As “estradas operacionais” abertas pelo exército acabaram permitindo a entrada dos grileiros e ainda aceleraram o processo de ocupação da região. As áreas de terra ao redor da comunidade de Cocalim foram as últimas a serem alcançadas por esse processo de “ocupação oficial”. Um dos episódios marcantes que os moradores sempre fazem questão de resgatar como parte dessa trajetória de luta pela terra e agora parte de uma narrativa simbólico-cultural, representativa da identidade quilombola, diz respeito ao dia em que a comunidade impediu os tratores da fazenda de derrubar a mata. Esse episódio traduz o processo de mobilização do grupo em defesa de seu território numa época em que qualquer manifestação em torno da terra naquela área era associada ao movimento político revolucionário. Além do mais, a mobilização revela o quanto o grupo atuou em busca de estratégias para permanecer na terra em que viviam. Neste caso, o medo de perderem o lugar de trabalho e de não serem reconhecidos como os legítimos donos da área, por parte dos próprios representantes do Estado, fez crescer uma consciência coletiva em torno de um maior engajamento a favor da luta pela terra.

Sobre esse processo, cabe mencionar parte da entrevista feita com o senhor Sebastião Pereira da Silva, filho de seu Zé Preto. Seu relato foi feito dias depois da eleição para presidente da Associação da Comunidade Quilombola de Cocalim, eleição em que ele havia saído candidato. Naquele momento, o tema dominava as conversas e, evidentemente, qualquer um que chegasse ali e estivesse interessado em saber sobre a história do grupo iria se deparar com desabafos sobre o ocorrido, cujo teor dos relatos oscilava, a depender de a qual grupo se filiava a pessoa com quem se conversasse. Seu

¹¹⁵ Edmundo Galdino da Silva foi vereador no município de Araguaína, entre 1982 e 1986, e teria atuado como importante defensor dos posseiros na região do vale do Araguaia e na região do Bico do Papagaio. Em 1985, sofreu uma tentativa de assassinato a mando de fazendeiros da região. Em seguida, foi eleito deputado estadual ainda quando a região fazia parte do estado de Goiás. Em 1988, foi eleito para deputado federal e, em seguida, reeleito novamente. Filiado ao PSDB (Partido Social Democrata Brasileiro), teria ocupado a função de diretor administrativo do INCRA nos dois mandatos do presidente Fernando Henrique Cardoso. Ainda teria tentado uma nova eleição, mas sem sucesso. Hoje mora na cidade de Araguaína.

Sebastião é tocador de saxofone, conhecido nessa área como Tiãozinho do Acordeom, além de cantor e exímio jogador de baralho, assim como a maioria dos que frequentam o “bar do seu Zé Preto”, seu pai. Viúvo, ele mora sozinho e parece destacar-se em termos de visão política e com relação aos fatos que envolvem o quilombo e a história do grupo.

IMAGEM 31 – Tiãozinho do Acordeom/arquivos do autor



Com uma memória invejável, faz questão de narrar os detalhes dos acontecimentos com relação ao conflito entre o fazendeiro e a comunidade. Segundo seu Sebastião foi um momento de tensão, marcado pela violência e pelo medo da ameaça dos pistoleiros, bem como pela covardia de políticos que se aproveitaram da fragilidade do grupo. Com relação ao episódio e ao contexto em que se deu o conflito, ele relata:

O pessoal começava a brocar roça¹¹⁶ e já com medo porque pá todo lado já havia despejo, os fazendeiro matando, posseiros, batendo. Era o que você via na época, naquela década, de 79 a 84. O norte de Goiás aqui era um subúrbio. Governador, deputado... Isso aí! Você só ouvia falar pelo rádio. Aqui, ninguém vinha aqui na região. O único lugar que esse povo ia de vez em quando era Araguaína, que já era uma cidadezinha mais elevada na época. E aí, meu amigo! A fazenda arrouchou os parafusos, pá tomar o terreno. Em 83 nós tava aqui e eles começaram derrubá um terreno nosso aqui pá trás [faz sinal indicando o local], aqui lá vai dar uns mil e quinhentos metros daqui lá onde eles derrubaram. Tudo mata virgem! Aí nós fumo caçá nossos direitos. Inclusive o pai do governador atual, de hoje, se chamava Brito Miranda — se chamava não, se chama Brito Miranda que o que é

¹¹⁶ Consiste na etapa inicial da derrubada da mata, na qual se utiliza a foice para cortar as árvores menores, ou o mato fino, como dizem os moradores. A segunda etapa é a derrubada propriamente dita, em que as grandes árvores são cortadas.

ruim num morre fácil de jeito nenhum — era advogado do banco Comind e era deputado do estado de Goiás na época e nós votamos no infeliz [...] aí nós saiu daqui e fomos lá falar com ele no escritório dele em Araguaína. Chegamos lá ele tava lá. Ele falou pra nós: “não, seu Zé, é o seguinte, eu vou lhe dizer uma coisa, vocês tem que mais é saí dali, porque a terra num é de vocês não, aquela terra é do banco Comind e eles têm dinheiro demais. Se eles quiser mandá matar vocês, eles manda, que tem dinheiro. Não adianta vocês baterem de testa não! A terra é deles, eles fazem o que querem. Eu, como deputado estadual, não posso fazer nada. A única coisa que eu posso ver se eles me ouvem. É deixar ali uns dois alqueires onde vocês moram, pra vocês ficarem morando ali. Mas, aí o que for indo embora vai largando, pois a terra é do banco Comind, isso aí num tem o que fazer não”. Aí também nós baixô a cabeça. Fomos na prefeitura onde tá o prefeito. Chegô lá, a merma história. Finado João de Sousa que era o prefeito. Tá danado rapa e agora! Cumé que nós vamo fazer? Aí informaram nós de um vereador que se elegeu lá, um tal de Edmundo Galdino. Fomos lá, chegamo lá, ele disse: rapaz, é o seguinte: tem quanto tempo que vocês mora? Tem treze ano. Não por já tem o direito do usocapião e vocês já tem o direito de posse, vocês não pode sair de lá assim, não! Eles tão derrubando o terreno de vocês? Tão! [...] Aí ele reunião nós lá e falou pá todo mundo: olha vocês não deixa derrubá que a terra é de vocês! Amanhã vocês reúne, cada um põe uma espingarda, uma foice, um facão e vai proibir os trator de derrubar as terras de vocês que nós vamo brigar lá em Araguaína. Qualquer coisa é só correr atrás que nós já estamos com essa causa desde o bico do papagaio. No outo dia nós reuniu aqui parece que doze homens e rochemo pra lá! Quando nós foi alcançá aqueles trator, era doze hora do dia. Ai quando nós chegemo lá falamo pra eles não vir mais derruba aquela terra não que... Aí eles foram embora. Largaram o trator funcionando. Má nós num ameaçou eles não! “Olha nós num vamo fazer nada com vocês, que você são ganha pão igual nós”. Aí nós vei embora — quando foi no outro dia. Meu pai era o representante — a polícia federal do GETAT chegou aqui pra prender meu pai porque tiã ido lá mandar pará os tratores. Aí quando eles pensaram que tava só, tava gente por porta da frente e do fundo. Quando eles se viraram e disseram: e aí nós leva o home? Tava cheio de gente assim e todo mundo perto. Nessas alturas já tinha gente com espingarda em cima deles. Eles num iam sair dali não! Eles podiam matar, mas eles morria também. Num ficava vivo não! Mas, graças a Deus não resolveram num levar o véi. Aí eles foram embora. Pois nós vamo olhar os tratores da Novo Horizonte e vocês vão mandar para lá? A polícia falou! E meu pai disse: nam, eu num mandei para serviço lá não! E quem foi? Foi os dono da terra! O dono é a Novo Horizonte. Nam, eu num sei não. Eles não moram aqui. O Novo Horizonte tem do lado daquela cerca pra lá. Essa pra cá num é deles não! Aí nós fomos pá Araguaína. Má nor num pudia escutá um carro zuar que entrava no mato, porque se eles topava cum nós, eles matava nós. Era de costume deles fazer isso [...] nós conseguimos! Mais foi briga, foi muita luta¹¹⁷.

A mobilização por parte do grupo é interpretada como denúncia moral e tem relação com o sofrimento que a comunidade teve que passar para conquistar a área onde, hoje, vive. Tal processo tem a ver com as ações de agentes externos (o grileiro, o Estado), responsáveis diretos pelo sofrimento, uma vez que não reconheciam a legitimidade da posse dos moradores. Desse modo, a mobilização, o engajamento na luta pela terra, devem ser interpretados como a (re)afirmação de um sentimento de compartilhamento, categoria que institui uma identidade à medida que dá um valor significativo para a luta. Não foi mero enfrentamento que o seu Sebastião faz questão de mostrar, mas, sim, uma

¹¹⁷ Entrevista realizada em 18 jun. 2016.

trajetória que é ressaltada como um conhecimento e uma capacidade de saber lidar com a vida tecida na dificuldade cotidiana, algo que pressupõe coesão, pois a luta instaura uma reflexão sobre a condição social e o sentido de um conjunto de fatores causadores de sofrimento ao grupo (COMERFOR, 1999, p. 43).

IMAGEM 32 – Cartaz de evento em Cocalim com Tiãozinho do Acordeom.



Arquivos do autor

Além do mais, em face dos acontecimentos que o grupo teve que enfrentar diante das mudanças em seu modo de vida, a luta também enfatiza o caráter comunitário do enfrentamento com forças antagônicas, como o objetivo de preservação de um conjunto de elementos que eram considerados bens comuns: a terra, a família, a morada. São elementos considerados primordiais para a sobrevivência do grupo, seja no processo de migração para a viagem do Maranhão ao Tocantins, seja no momento do conflito, quando se viram diante da ameaça dos grileiros. Atualmente, a luta é pela união dos moradores em torno da conquista do território.

Segundo seu Sebastião, “o pedaço de terra” que foi conquistado pela comunidade na época do conflito poderia ter sido ainda maior; no entanto, os moradores decidiram trocar a área desmatada pelo grileiro pela promessa da construção de uma escola, um

posto de saúde e uma represa, empreendimentos que seriam construídos dentro da terra que os moradores conquistaram em troca da área desmatada pelo invasor. Tais empreendimentos só foram concluídos depois de quatro anos da divisão das terras, porque a comunidade se mobilizou e cobrou as autoridades responsáveis. No entanto, a área que o fazendeiro (Banco Comind, que se intitulava dono das terras onde viva a comunidade) adquiriu correspondia a cerca de duzentos alqueires de terra, segundo relatos dos moradores. A construção da escola, do posto de saúde e da represa seria de obrigação do fazendeiro; porém, os recursos ficaram a cargo do poder público.

Para a comunidade, o importante não era o tamanho da área, mas, sobretudo, a garantia de um espaço, um território enquanto sinônimo de coletividade, algo que não estava vinculado a uma dimensão específica. O que estava em jogo na relação com os agentes antagônicos era um conjunto de símbolos considerados importantes para a manutenção do grupo, sinônimos de uma identidade, algo que implica o reconhecimento jurídico-político da comunidade. A terra, enquanto propriedade, não entra nesse entendimento, pois o grupo não a via como um objeto que poderia ser “domado”. Como disse, em outra parte, seu Zé Preto: “Aqui... Faz cuma dizer! Caba tiãm vontade ser dono, mais num da tavam existindo aqui não né”. Em outras palavras, para a comunidade, o importante era o território enquanto expressão de uma identidade assimilada na luta por uma maior autonomia no trabalho, pela permanência em uma terra comum como sinônimo de uma sociabilidade.

Esse sentimento se repetiu no momento em que os agentes públicos responsáveis pelo processo de reconhecimento étnico da comunidade se depararam com a resistência do grupo frente à ideia de “transformar” Cocalim em um quilombo, conforme relato do responsável pelo processo de reconhecimento da comunidade, o senhor Luiz Benedito da Silva, coordenador dos Afro-descendentes, órgão ligado diretamente à Subsecretaria de Cidadania e Justiça do estado do Tocantins. Luiz Benedito é um antigo militante do movimento negro e migrou para o estado do Tocantins no início dos anos 1990. Para ele, houve uma resistência inicial da comunidade que estava vinculada ao receio que o grupo tinha de perder as terras onde viviam, pois grande parte dos moradores tiveram uma trajetória marcada pela perda, pelo deslocamento constante e pela busca por um pedaço de terra.

Luiz Benedito da Silva foi um dos participantes do ato de fundação do MNU nas escadarias do Teatro Municipal, em 1978 e sua compreensão sobre as comunidades remanescente quilombolas passa obrigatoriamente pela conquista da terra, algo que ele

considerar essencial no processo de reconhecimento étnico. Nesse sentido, vê na resistência da comunidade de Cocalim a evidência de uma cultura e de uma identidade em que a terra é expressão da tradição. Isto é, em seu entendimento, a terra é sinônimo de uma maneira de ver e compreender o mundo de quem sempre foi obrigado a negar a negritude e tudo aquilo que diz respeito à história da escravidão. Partindo desse princípio, no entendimento de Luiz Benedito, o temor pela desapropriação de um espaço, cuja garantia foi sempre ameaçada seja pela grileiro (fazendeiro), seja pelo próprio Estado enquanto agente facilitador da invasão, fez com que os moradores associassem a presença do agentes públicos, responsáveis pelo processo de identificação, como mais um grupo que desejam tomar sua terras.

No caso, havia um sentimento de desconfiança, caracterizado por uma postura de rejeição e de indiferença, bem como de receio diante de uma história em que prevaleceu sempre a ameaça do deslocamento e da migração como categorias de enfrentamento. Nesse sentido, se no passado recente a comunidade enfrentou o grileiro (fazendeiro) e o próprio Estado (INCRA, GETAT), além de políticos locais, não havia garantia alguma de que os responsáveis pelo processo de reconhecimento étnico representassem algo positivo. Restou-lhes, desse modo, o temor e uma atitude de resistência frente àquele contexto.

CAPÍTULO IV – O (re)conhecimento de uma identidade remanescente quilombola: autoatribuição e fronteira étnica

Em Cocalim existe uma disputa em torno de um conjunto de narrativas consideradas importantes com relação ao processo de incorporação de uma identidade quilombola. São disputas que ocorreram, e ainda ocorrem, em torno dos referenciais simbólicos constitutivos de uma semântica afro-brasileira, pautada por símbolos e agenciada no intuito de estabelecer fronteiras culturais. É uma maneira de o grupo (re)afirmar-se coletivamente e, ao mesmo tempo, interagir com a sociedade abrangente num contexto de etnicização. Nesse caso, percebe-se que existe uma relação entre os referenciais histórico-culturais acionados pela comunidade com os elementos que representam um reconhecimento do grupo frente aos agentes externos. Entende-se que a partir do momento em que a comunidade percebeu a importância da identificação quilombola como fator importante no tocante à conquista do território, passou a criar uma representação para fora. Ou seja, ao mesmo tempo em que busca sempre revisitar um modo de ser genuinamente quilombola, que seja do agrado dos responsáveis pelo reconhecimento étnico — no caso, o Estado —, o grupo passou (re)produzir uma identidade, tanto no aspecto intergrupo como no intragrupo.

O reconhecimento de uma alteridade, portanto, vai além do grau de pertencimento à cultura e/ou ao sentido que tal categoria representa para dado grupo étnico, em grande medida essencializado pela narrativa unívoca, algo que se coloca como condição de reconhecimento étnico (OLIVEIRA, 2009). Tal processo é sustentado mais por um discurso exterior (políticas étnicas) do que pela “fala” dos agentes envolvidos enquanto indivíduos que compartilham um sentimento coletivo, ou seja, é parte do contexto no qual as políticas públicas partem de uma realidade em que prevalece a emergência das chamadas “culturas identitárias” (AGIER, 2001, p. 7). Tal realidade é sublinhada, segundo o mesmo Michel Agier, por uma perspectiva antropológica marcada pela globalização, cuja superação exige um olhar capaz de identificar o lugar de onde surge essa forte presença identitária quando se fala de cultura. No caso, é preciso ir além das estratégias políticas fundamentadas em um multiculturalismo enquanto doutrina política que tende a reduzir a alteridade a uma questão de singularidade formal, sem levar em conta que “raça”, identidade e etnicidade são termos que só podem ser usados sob rasura (HALL, 2003, p. 51-53).

Essa doutrina política a qual faz referencia Stuart Hall é parte de uma agenda multicultural em que prevalece o discurso liberal, caracterizado por um entendimento *reificado* de cultura e uma tentativa de conservação e manutenção da tradição. O multiculturalismo liberal, portanto, compreende que a essência das minorias está justamente em um “lugar” que precisa ser conservado para tornar possível a preservação de uma entidade ancestral (COSTA, 2015, p. 145). Desse modo, não são os indivíduos pensados como agentes capazes de ir além da mera assimilação, pois para o discurso multicultural não se considera o papel do indivíduo no interior da coletividade, ponto de partida que permite o (re)conhecimento da alteridade com autonomia. Entendo que esse sentimento de pertença é importante para o agenciamento dos indivíduos no interior do grupo, pois pode revelar uma experiência empírica enquanto fator determinante que possibilite trazer à tona as atitudes cotidianas, ou seja, um conjunto de práticas sociais concebidas na (e pela) coesão do grupo (BOURDIEU, 1989, p. 62).

Nesse caso, os processos de identificação e integração tornam-se elementos importantes, pois evidenciam um sistema de classificação, utilizados por grupos para dar sentido à realidade. Tal situação deixa em relevo os agentes, posicionando-os à medida que a análise recai sobre as atitudes, ações e posições assumidas por cada um quando se assume ou se nega dado sistema normativo. Isso permite pensar o conceito de “quilombo” como representação racializada¹¹⁸, transformando a ressemantização em elemento de tensão, em força problematizadora das contradições históricas que a categoria “quilombo”, enquanto símbolo reificado, esconde.

Nessas circunstâncias, podemos afirmar que tais comunidades se utilizam de estratégias que visam à preservação de um *ethos* identitário que tem na mobilidade seu elemento central, o que configura uma prática de renovação do território, algo que favorece para que novas estratégias fortaleçam a identidade étnica. No caso, a reivindicação de uma identidade quilombola mostra mais uma alternativa diante do fechamento das possibilidades de renovação territorial e menos uma identificação com o discurso institucional. Ou seja, a identificação com o quilombo representa uma resposta e uma alternativa diante das mudanças causadas pelos processos de urbanização e de modernização de regiões como a de Cocalim, que acabam por impedir a continuidade da mobilidade (PAOLIELLO, 2006, p. 4-5).

¹¹⁸ Em ensaio crítico sobre o pensamento de Stuart Hall e suas contribuições para as questões étnico-raciais no Brasil, Zubarán (2016) ressalta que Hall define “cultura” como um significado compartilhado, permeado por um mesmo universo conceitual e linguístico em que cada grupo social se utiliza de um dado sistema de classificação para dar sentido à realidade. No caso, “a identidade se constitui dentro de uma representação e fora dela” (ZUBARAN, 2016, p. 14-28).

Partindo dessa perspectiva, compreende-se que a reivindicação do direito de ser reconhecido como remanescente quilombola, para os moradores da comunidade aqui em questão, representa mais um rearranjo que põe em relevo tal “*ethos* identitário”, algo que demonstra a tentativa de preservação de uma identidade como possibilidade de garantia e preservação do contínuo deslocamento (PAOLIELLO, 2006, p. 5). Assim, não é só o processo de trabalho representado na abertura da mata, na construção dos barracões (morada) ou até na instalação da roça e na colheita do legume que reside a legitimidade do direito sobre um dado território, mas, sobretudo, num vínculo familiar enquanto expressão de uma identificação com o grupo. Para Paoliello (2006), esse vínculo, porém, não se dá unicamente pela conjugalidade e filiação, pois pode ser reconhecido quando o indivíduo compartilha um sentimento coletivo, resultado do ajustamento social de quem divide as agruras da luta pela sobrevivência em meio às adversidades que o ambiente social propicia.

É a partir dessa perspectiva que o conceito de “identidade quilombola”, incorporado pela comunidade de Cocalim, será analisado neste capítulo. O objetivo é compreender a maneira como o grupo se apropria dessa identidade e, ao mesmo tempo, a (re)produz. Parte-se da prerrogativa de que os agentes, ao tornarem a identidade étnica um objetivo a ser alcançado, acabam ressemantizando os processos de produção de significados, pois não aderem de modo passivo à classificação étnica, característica de uma demanda institucional. Pode-se afirmar que antes expressa uma representação identitária, algo que pressupõe escolha, um processo autoatribuído e/ou autodefinido, indicativo de uma organização social. Nesse caso, o que prevalece é uma condição diaspórica, conforme alerta Leite (2008), cuja identidade é marcada por um processo de representação que expõe a fragilidade do essencialismo étnico-cultural que ainda contamina o conceito de “quilombo”.

“Pegos a laço”: o “quilombo” e o projeto étnico

O ambiente inicial em torno da “criação do quilombo” em Cocalim está relacionado mais com a questão da “cor/raça” do que propriamente com o reconhecimento de uma identidade étnica enquanto sentimento de uma autoafirmação, fruto de um processo de mobilização por parte da comunidade. De certo modo, a

população de Cocalim foi surpreendida quanto ao “projeto quilombola”¹¹⁹, pois o tema não tinha relevância e, tampouco, era (re)conhecido entre o grupo. No caso, alguns moradores usam a expressão “pegos a laço” quando fazem referência à sua participação nas discussões acerca da criação de uma comunidade de remanescentes quilombolas em Cocalim, o que demonstra tanto o distanciamento da comunidade com relação ao tema quanto o processo de resistência a um projeto institucional, cujo objetivo era o de caracterizar e classificar o grupo como quilombola.

O termo *pegos a laço* aparece de forma corriqueira entre os moradores nas conversas diárias e diz respeito a um processo forçado, relacionado ao tempo da escravidão e ao período em que se caçavam caboclos para viver entre os brancos, bem como tem estreita relação com a captura de escravos que resistiam pela fuga e eram recapturados pelos chamados “capitães do mato”. Vários moradores relatam o fato de terem tido algum parente indígena pego no laço, geralmente um bisavô ou uma bisavó. Além do mais, relatam o fato de haver um tempo em que as moças bonitas tinham que viver escondidas, pois os revoltosos (termo usada para fazer referência aos ladrões e salteadores) capturavam as moças donzelas. A violência do sistema escravista aparece quando a semântica “pegos a laço” é associada à resistência do grupo em aceitar o projeto de “criação do quilombo” em Cocalim, uma vez que os moradores mais antigos da comunidade entendiam que isso caracterizaria uma volta ao tronco e ao cativeiro.

O termo “pegos a laço” é usado para retratar o período em que se deram as discussões sobre o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola e para se referir aos principais agentes responsáveis pela implementação do “projeto”. Ouvi pela primeira vez o termo “pegos a laço” da ex- presidente da Associação da Comunidade Quilombola de Cocalim, Maria do Espírito Santo, quando da oportunidade em que fui entrevistá-la. Considerada o principal nome no processo de fundação da associação, ao usar o termo Maria do Espírito Santo queria deixar claro como ela foi incorporada às discussões, uma vez que não tinha conhecimento sobre o que era um quilombo. Segundo ela enfatiza, sua adesão se deu, sobretudo, pela relação que seu pai (Zé Preto) tinha com o então prefeito da cidade de Santa Fé do Araguaia à época, o qual sugeriu que ela fosse escolhida como representante da comunidade.

¹¹⁹ A ideia de um projeto político quilombola está relacionada a um processo de longa duração, uma vez que diz respeito tanto à luta daqueles que resistiram à escravidão quanto ao seu reconhecimento por parte do Estado, à medida que este incorpora o universo cultural, político e social das comunidades negras rurais quando garante, pela lei, o acesso a terra por parte desses grupos (LEITE, 2008).

Além do ex-prefeito, senhor Valtenis Lino da Silva¹²⁰, havia o então deputado estadual Subsecretário da Cidadania e Justiça do estado do Tocantins, Onofre Marques de Melo, ambos de um mesmo partido, o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Além desses, havia, também, dois personagens considerados cruciais, segundo os moradores, ambos chamados de “professores do quilombo”. Um era o senhor Luiz Carlos Benedito, membro da Secretaria de Cidadania e Justiça e coordenador dos afrodescendentes e responsável pelo processo de reconhecimento das comunidades remanescentes quilombolas no estado. Outra importante figura sempre citada pelos moradores é Luciano Pereira da Silva, representante da Secretaria de Cultura do Tocantins. Luciano atou na preservação e valorização do patrimônio cultural de grupos como os índios e quilombolas. Tanto Luciano quanto Luiz Benedito são lembrados pela comunidade como figuras centrais no processo de reconhecimento étnico e na conscientização dos moradores no tocante à questão do quilombo e o quanto isso seria importante para o grupo.

Quando fazem referência aos responsáveis pelo processo de implementação do “projeto étnico quilombola” na comunidade, os moradores deixam claro o distanciamento com relação à questão, pois os termos usados são “o povo do quilombo”, “os professores do quilombo”. Isso denota que o tema era mais uma demanda externa do que propriamente um anseio do grupo, de um modo geral, apesar de que os que tomaram a frente no momento inicial do processo eram vinculados à família do seu Zé Preto, uma importante liderança política da comunidade. Vejamos, por exemplo, o relato de seu Zé Preto sobre os motivos da criação do quilombo e qual o principal personagem, segundo ele, responsável por tal fato:

o quilombo surgiu de três, quatro anos prá cá foi que apareceu esse negócio de quilombo [...] foi surgido do deputado Onofre Marques, foi ele quem trouxe. Eu trabaiei pra ele dois ano, na campanha dele, e ele gostou muito do meu trabalho. E ele falou, disse: “Zé Preto!” Ele me chama Zé Preto. “Destar que... Eu vou caçar um jeito de amiorar a coisa pra vocês aqui”. Aí faz tempo...! Aí quando foi um dia. Eu tiâm arrumado uma terrinha aí pá mata azul. Ele também tava lá e topei cum ele lá! Aí ele disse: “Eita, rapa, mar agora sim deu certo”. Aí eu disse o que era? Ele disse: “rapaz eu dizer que lá no Cocalim de vocês, eu vou fazer de lá um quilombo, vai ser um quilombo, quilombola”. Eu disse: “ah, é...” Ele disse: “é porque vocês tudo encaixa, vocês são tudo de cor. Qualidade é própria pra o quilombo”. Quando foi que não. Até que ele pelejou, pelejou até que foi a fundação quilombola¹²¹.

¹²⁰ Valtenis Lino da Silva foi prefeito do município de Santa Fé do Araguaia por três ocasiões, em 1993-1996, 2005-2008 e 2009-2012.

¹²¹ Entrevista realizada em 26 jul. 2014.

O citado ex-deputado era, naquele momento, Subsecretário de Cidadania e Justiça e seu empenho foi fundamental para que a comunidade de Cocalim saísse à frente no processo de reconhecimento. Sua influência, inclusive, facilitou os trâmites burocráticos, pois sua posição favoreceu para viabilizar a visitas dos responsáveis pelo processo de reconhecimento, como foi o caso do Coordenador dos Afrodescendentes, Luiz Benedito da Silva, para quem o ex-deputado foi fundamental, pois chegou mesmo a liberá-lo para ir à comunidade quando este encontrava-se subordinado ao seu chefe imediato, cujo órgão era diretamente vinculado à Secretaria da Cidadania e Justiça. Essa conjuntura política, favorecida pela aproximação do ex-deputado com a comunidade, acabou por facilitar o andamento do processo de fortalecimento do grupo como quilombola, algo que se deu entre os anos de 2006 e 2010, momento crucial para Cocalim no que diz respeito às políticas de institucionalização étnica.

Naquele momento como bem lembra Luciano Pereira da Silva, ligado à Fundação Cultural do Tocantins, órgão responsável pela preservação do patrimônio cultural nesse estado, havia um conjunto de políticas direcionadas às comunidades quilombolas. No caso, dentro do raio de atuação da Fundação Cultural do Tocantins, existia, segundo Luciano, uma linha diretamente ligada à preservação da cultura quilombola. Nesse sentido, sua ida à comunidade de Cocalim se deve ao interesse em desenvolver ali políticas de fomento à cultura local. Tal processo deu-se a partir do trabalho de coleta de dados socioeconômicos detalhando o modo como o grupo vivia. A presença de um representante vinculado, especificamente, ao fomento e incentivo à preservação do patrimônio cultural na comunidade, acabou chamando a atenção para a existência de algumas manifestações culturais locais, levando o grupo a se interessar em preservar tais tradições, vistas como importantes símbolos culturais e históricos, associados a uma memória quilombola.

Tais manifestações culturais passaram a ser objeto de projetos vinculados ao Ministério da Cultura e visavam angariar recursos que seriam, mais tarde, canalizados para a compra de equipamentos para a associação, bem como ajudaria a consolidar e estruturar a comunidade naquele momento em que o tema quilombola ganhava força na sociedade. No âmbito regional, isso favoreceu para o reconhecimento da comunidade, além de fomentar entre os moradores a ideia de que o “quilombo” era uma coisa boa, o que fez fortalecer o reconhecimento e a aceitação do discurso trazido pelos agentes institucionais responsáveis pelo projeto étnico quilombola.

Até hoje existe, de modo geral, certo sentimento de distanciamento sobre a “identidade quilombola”, principalmente quando os moradores falam do momento em que foram realizadas as discussões iniciais. Esse distanciamento é mais evidente quanto maior é a relação entre o quilombo e a questão racial, ou seja, a comunidade estabelece uma relação entre o quilombo e o termo “negro”. Isso ocorre porque prevalece o entendimento sobre os remanescentes quilombolas a partir de uma visão histórica que tende a localizar a identidade quilombola no passado. Não obstante, a relação entre negro e quilombo não é um consenso entre os moradores. Em boa parte essa relação é estabelecida por um conjunto de valores culturais vistos como negativos por parte da sociedade abrangente, como é o caso da umbanda, pouco valorizada pelo grupo de um modo geral. Isto é, em grande medida a comunidade parece reproduzir a noção estereotipada sobre algumas práticas religiosas comuns entre as populações afro-brasileiras e africanas, como é o caso das religiões, seja o candomblé, a umbanda ou até algumas tradições associadas à cultura indígena. Até os benzedores e rezadores que existem na comunidade são caracterizados, por alguns moradores, como expressão do atraso, reflexos de um tempo em que não existia médico e acesso a saúde.

IMAGEM 33 – Comemoração ao dia de São Sebastião/terreiro de Umbanda.



Arquivos do autor

Entendo que o fato de o grupo circunscrever a associação entre negro e quilombo a um tempo pretérito está relacionado ao fato de um reconhecimento da importância do quilombo, sobretudo, como estratégia a fim de garantir o acesso a terra, bem como a uma rede de benefícios jurídico-políticos e sociais que podem vir a se concretizar na comunidade. No caso, a identidade remanescente quilombola é vista como mecanismo de integração à sociedade abrangente, uma vez que é identificada como positiva e, portanto, deve ser agenciada. Daí muitas vezes alguns moradores criticarem aqueles que estão à frente da ACQC, pois não veem resultado de melhorias para o grupo. Essa postura é bem sintomática quando se observam as críticas feitas pelos moradores, cujo fundamento são reportagens e notícias sobre outras comunidades quilombolas e o quanto estas ganham em termos de melhorias. Ou seja, é estabelecida uma comparação que não leva em conta uma “consciência da negritude” ou o que seja capaz de processar o que seria uma “identidade étnica”¹²², cunhada em termos políticos, conforme exigência de um discurso étnico mais militante.

Isso fica mais evidente quando são questionados sobre o quilombo e o que eles entendem sobre o tema. No caso, as respostas são dadas de modo a situar a questão como parte de um processo vinculado à conquista de benefícios, como a cesta básica e a terra (território). A partir daí, fazem uma comparação com o passado, momento em que a comunidade foi beneficiada com a construção de sessenta casas populares, com a sede da associação e até com a melhoria da infraestrutura, como a chegada do asfalto. Ainda assim, com relação às casas populares, só vinte e quatro foram concluídas; o restante até hoje não foi entregue; ainda se podem ver as estruturas levantadas sem previsão para a finalização.

No caso das casas populares, conquistadas no momento em que a comunidade passava pelo processo inicial de reconhecimento quilombola, cabe realçar a importância dos agentes institucionais, como foi o caso do representante da Fundação Cultural do Tocantins, Luciano Pereira da Silva. Segundo ele, a comunidade o procurou várias vezes para saber o que fazer, pois o então prefeito Valtenis havia prometido construir as casas com recursos conquistados pela comunidade, logo após a criação da associação. No

¹²² Aqui, vale lembrar a reflexão de Lívio Sansone (2003), ao abordar o tema da “etnicidade” e sua relação com o processo de produção cultural. Para o autor, no Brasil o termo “étnico” “passou a substituir termos como exótico, estranho, não branco ou, em linguagem simples, raro e diferente. Essas tendências na maneira como a cultura popular tem-se havido com a diversidade étnica e racial fazem parte de uma mudança maior e momentosa”. Tal caracterização, segundo ressalta Sansone deve-se ao fato de um grupo de intelectuais e acadêmicos acreditarem que a “consciência étnica” pode servir como elemento de crítica ao mito da democracia racial, por exemplo. No entanto, para Lívio Sansone, tais grupos acabam por celebrar mais um momento, cujo dinamismo faz da “consciência étnica” um conceito-chave capaz de solucionar o dilema do racismo no país e, conseqüentemente, resolver a questão da inclusão social do negro à sociedade brasileira (SANSONE, 2003, p. 10).

entanto, acabou protelando o início da construção, deixando a população desabrigada, pois a maioria havia derrubado suas casas na esperança de ver erguida a nova morada no mesmo lugar, o que para boa parte não se realizou.

IMAGEM 34 - Antiga casa de morada e nova residência construída com recursos da Caixa Econômica Federal.



Arquivos do autor

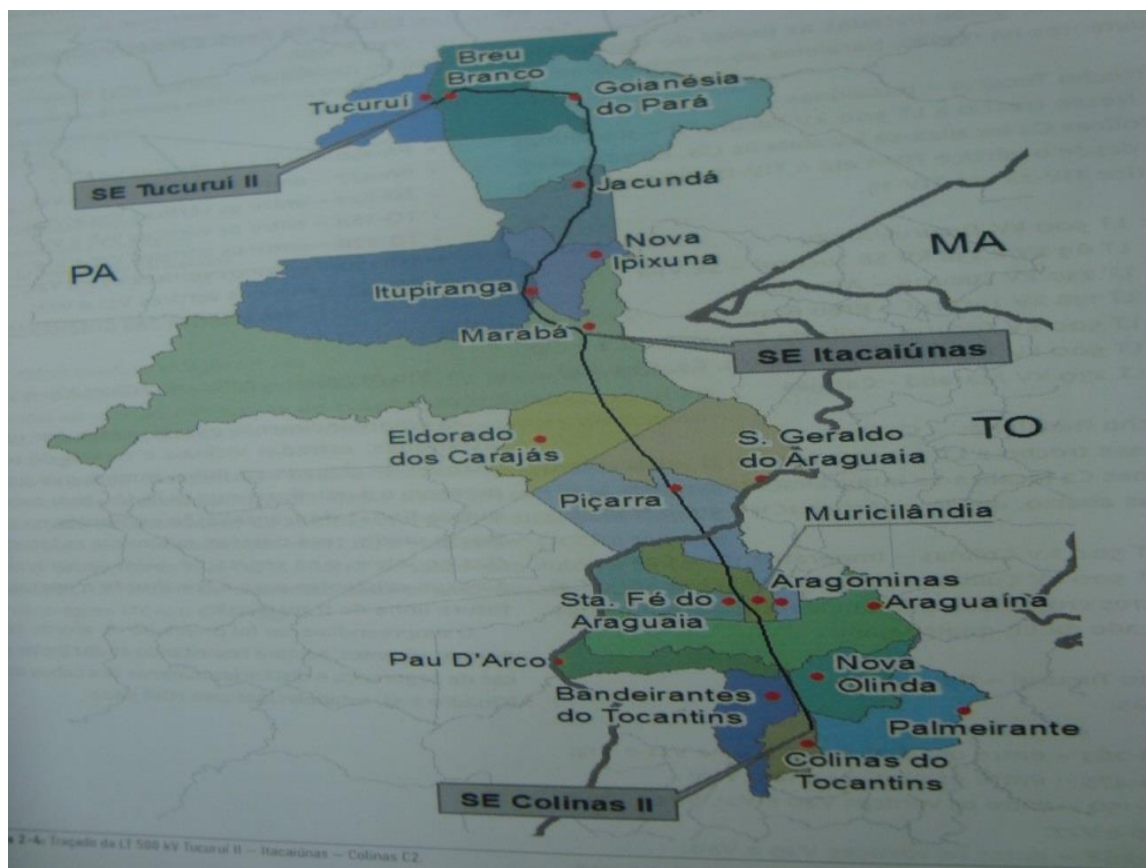
IMAGEM 35 - Estrutura abandonada e ao fundo residência de morador.



Arquivos do autor

Aquele momento inicial é sempre lembrado como uma época em que houve relevantes conquistas, algo associado diretamente ao papel e à iniciativa dos representantes que estavam à frente da associação. No entanto, algumas dessas conquistas nada teve a ver com o papel da associação local. Por exemplo, o prédio onde hoje é a sede da ACQC foi obra da empresa Linhas de Itacaiúnas Transmissora de Energia Ltda., que à época estava instalando uma rede de transmissão de energia elétrica e se comprometeu a ressarcir a comunidade pelos transtornos causados.

IMAGEM 36 - Rede de ampliação das Subestações Tucuruí, Itacaiúnas e Colinas



(ASSIS, 2013 apud INCRA, 2015, p. 30)

Todavia, atualmente aqueles que estão à frente da associação sofrem com os poucos recursos e o pouco apoio dos órgãos públicos, o que, para alguns, é visto como falta de vontade e, muitas vezes, como interesse em buscar para si os benefícios que antes eram de todos. Isso ocorre porque relacionam a situação local com o que é divulgado na mídia de um modo geral, ou seja, ora e outra surgem reportagens de comunidades que conquistaram benefícios e passam por significativas melhorias em termos de emprego, de infraestrutura em geral. Se, na comunidade, isso não acontece, é pela falta de empenho daqueles que estão à frente da associação, segundo declaram alguns membros da mesma.

A população de Cocalim, a princípio, não queria aceitar a proposta de que ali existia uma comunidade de remanescentes quilombolas. De imediato, associavam o quilombo ao cativo e ao tronco, marcos de um período de sofrimento e violência na memória daqueles que tiveram parentes e familiares submetidos ao trabalho compulsório. A conexão entre quilombo e tempo da escravidão é suscitada no momento em que a comunidade se vê diante de uma narrativa étnica, caracterizada pelo vínculo entre quilombo e cultura negra, como já dissemos anteriormente. Enquanto demanda externa, o tema era sempre interpretado pelo grupo como ameaça com relação à autonomia, uma vez que suscitava uma memória sobre o tempo dos “revoltosos”, da princesa Isabel, do trabalho cativo e do tronco, como bem lembra o então membro da Fundação Cultural do Tocantins, professor Luciano Pereira da Silva.

Quando eu cheguei na comunidade havia essa resistência enquanto as instituições públicas estavam indo até a comunidade. Alguns moradores não queriam mesmo conversar com a gente. Eu não recebo...! Eu não quero saber...! Eu não recebo vocês na minha casa. Agora vocês vão tomar nossas terras, tomar nossos lotes¹²³.

IMAGEM 37 – Foto de Dona Doralice



Arquivos do autor

Na época, a comunidade recebeu a visita dos agentes institucionais que, segundo alguns moradores, desejavam identificar alguma história sobre a escravidão, algo que pudesse estabelecer e comprovar a relação da comunidade com os grupos negros que viveram no período do cativo. Logo, foi destacada a presença da senhora Doralice Maria de Jesus, cujo fenótipo foi identificado como relevante no processo de reconhecimento étnico do grupo e se destaca entre os moradores. Dona Dôra, como é chamada na comunidade, é neta de escravos, foi parteira entre 1958 e 2004 e, segundo

¹²³ Entrevista realizada em mar. 2018.

seus cálculos, já pegou mais de mil crianças. Aprendeu o ofício de parteira olhando os mais velhos e, também, pela necessidade, pois, na região, médico era algo raro. De suas irmãs só uma não aprendeu o ofício de parteira, pois morreu jovem e não teve tempo de ser iniciada.

De origem piauiense, Dona Doralice veio do estado Maranhão para o Tocantins em 1953. Antes passou um tempo vivendo na cidade de Cristalândia e Gurupi, região que fica na divisa entre os estados do Maranhão e Pará. Porém, sua família morava anteriormente em Pastos Bons, também no Maranhão. Lá teriam ficado alguns dos irmãos, enquanto ela teria acompanhado seu pai na jornada, cujo destino seria o estado do Tocantins, mais precisamente a cidade de Muricilândia (TO), onde morou por um tempo significativo, cidade localizada a pouco mais de quinze quilômetros de Cocalim. Lá ainda mora uma irmã de Dona Doralice. Irmã, inclusive, considerada a matriarca da comunidade de remanescentes quilombolas Dona Juscelina, certificada desde 2010 pela Fundação Cultural Palmares. Com relação ao lugar de origem, Dona Doralice disse que sua família trabalhava de agregada em “terra de dono”; afirma que tinha um tio chamado tio Claro, que ela caracteriza como sendo uma espécie de guarda-costas do proprietário das terras, chamado de coronel Santana. Essa situação permitia à sua família trabalhar na terra sem precisar pagar renda, apesar de a extração do coco babaçu ser arrendada.

A história de Dona Doralice é similar à dos outros moradores de Cocalim de um modo geral. Antes de se instalar na comunidade ela morou em áreas de mata nos arredores da região e acabou sendo expulsa da terra, pois, segundo ela, na época havia os despejos que se caracterizavam por uma ação de um fazendeiro que se dizia dono de uma determinada área onde viviam pequenos agricultores. A partir disso, iniciavam as ameaças para que tais camponeses saíssem da terra; caso contrário, seriam despejados na vila mais próxima, como foi o caso de muitas pessoas que acabaram migrando para outras regiões à procura de terras libertas. No caso específico de Dona Doralice, ela e seu falecido companheiro saíram antes do tal despejo e passaram a viver em Cocalim.

IMAGEM 38 - Cartaz de boas vindas com foto de Dona Doralice

Arquivos do autor

Sobre aquele contexto em que desenrolaram as discussões acerca do quilombo, dona Doralice é sempre citada como a matriarca da comunidade, mesmo não sendo uma das pioneiras nem uma das mais idosas entre os moradores. Ela nasceu em 1938 e chegou a Cocalim por volta do início da década de 1960. Sua relação com o “quilombo” diz respeito à história de sua família, pois

sua avó por parte de pai, bem como alguns tios que ela chegou a conhecer no Maranhão, foram escravos. Isso lhe caracterizou, entre os agentes institucionais, como sendo uma legítima representante quilombola, algo que foi captado pela comunidade, pois Dona Doralice é sempre lembrada e referenciada pelo grupo como sendo, de fato, a matriarca do quilombo. Sobre o momento em que ficou sabendo do quilombo, vejamos como ela descreve aquele contexto inicial:

Aqui veio falar esse negócio de quilombola ou foi de 98 ou de 96 por aí. Eu sei que foi daí pra cá num sabe¹²⁴! Veio aqui uma turma... Aí começaram esse negócio desses quilombola. Aqui ninguém sabia o que era negócio de quilombola. Aí veio a moça veio aqui em casa. Foi na casa do véi Ciço, o véi Ciço disse que num ia dar o pé dele pra forca, que isso aí era negócio de cativo. Aí eles chegaram aqui em casa. A Márcia mais o... Rubéns. E chegou aqui e disse: dona Dôra a senhora sabe contar as histórias dos quilombolas, da princesa Isabel. Eu disse: sei! E eu fui e contei um caso pra ela... O caso foi que a princesa Isabel quando ela deu liberdade a escravidão tirou esse negócio de escravo, né! Que esse tio meu era mermo do escravo, minha vó era escrava. Minha vó era ferrada. Ferrada no rosto e enriba da pá. Ela tinham sido de dois dono, né, quando foi tirado do cativo, quando libertado ela. Aí depois o menino veio e disse: ah, dona Dôra, você tem que ser representa ali que a senhora tem que falar é lá!¹²⁵

A importância de Dona Doralice diz respeito a uma visão centrada numa perspectiva histórica que relaciona cultura quilombola e fenótipo como símbolos que caracterizam a existência de uma comunidade remanescente quilombola. No caso, vale citar a entrevista que realizei com o ex-prefeito Valtenis Lino da Silva. O ex-prefeito faz

¹²⁴ Na verdade, as discussões iniciaram-se a partir de 2005, conforme eu observei a partir do trabalho de campo.

¹²⁵ Entrevista realizada em 26 jul. 2014.

questão de ressaltar seu protagonismo no processo que culminou no reconhecimento da comunidade. Ressalta a estrutura política no âmbito federal voltado para as comunidades quilombolas existente naquele contexto e sua proximidade com o então Subsecretário da Cidadania e Justiça (Onofre Marques de Melo), o que lhe permitiu solicitar a presença, em Cocalim, de uma comissão para analisar a comunidade e sua relação com o quilombo histórico. Para o ex-prefeito falava-se muito na época dos volumosos recursos que seriam destinados aos remanescentes quilombolas, o que possibilitariam criar uma estrutura diferenciada, despertando seu interesse no intuito de levar tais recursos para Cocalim. Segundo o ex-prefeito, a comunidade tinha todas as características de um quilombo. Na ocasião, o então prefeito organizou um almoço para apresentar a comissão responsável pelo estudo de reconhecimento étnico. O almoço era destinado para trinta (30) famílias, mas, na data, não apareceu ninguém. Diz ele:

Eu já tinha visto pela mídia a questão das comunidades quilombolas. Eu achava aqueles moradores lá do Cocalim, do Maranhão... Evidentemente eu pensava que eles fossem descendentes de escravos que veio a muitos anos. Aí eu tinha essa curiosidade. Aí quando iniciou o trabalho, acho que no primeiro governo Lula e me chamou atenção. Vim aqui em Palmas e tinham criado a Secretaria de Cidadania e Justiça e tinha um departamento que cuidava exatamente da questão dos quilombolas. Aí eu pedi o secretário que mandasse uma comissão especializada lá fazer um estudo, historiador. Eu tinha interesse em ajudar muito porque eu via falar que tudo que seria para os natos aqui, seria para os descendentes, os afrodescendentes seria o dobro. Duas alimentação, escola, a questão de saúde era diferenciado, tudo... Eu pensei: rapaz se eu tenho uma comunidade dessa aqui com condições precárias e eu tenho condição de dá pra esse pessoal, eu vou atrás e fui... Trouxe o secretário com o professor Luiz e mais uns técnico da secretaria e eles foram até Cocalim. Nós marcamos um almoço. Mandei fazer comida pra trinta família. Trinta família, num foi trinta pessoas não!! E fiz o convite para que eles viesse que fosse lá no almoço pra conversar com o secretário e o professor Luiz. E quando foi na hora num apareceu nenhum cidadão lá. Nenhum! Só eu com o secretário e o professor Luiz. E aí eu tinha uma certa amizade com a Dona Dora, uma senhora que está apromidamente... Hoje ela deve ter uns cem anos. Aí eu peguei meu carro fui na casa dela. Foi uma luta pra convencer ela e levar lá. Ela como eu sabia que ela era a mais idosa ou uma das mais idosas. Aí ela foi comigo. Chegou lá, contou a verdadeira história, cantou uma música. Aí o professor Luiz achou muito bom, o secretário achou muito bom! No outro dia eu ouvi a fofoca da comunidade... Rapaz depois de tanto anos nós vamos voltar a ser escravo novamente¹²⁶.

A forma como foi colocada a discussão inicial (demanda externa), fez ressurgir as experiências e memórias do grupo referentes à situação do cativo, principalmente no que diz respeito aos moradores mais velhos. Daí as atitudes negativas diante do “projeto quilombola”, maneira pela qual os agentes locais interpretam e operam os critérios de

¹²⁶ Entrevista realizada no dia 1 mar. 2018.

autoafirmação coletiva. Isso pode ser visto nas reuniões iniciais sobre o tema, segundo o responsável pelo processo de reconhecimento étnico e coordenador dos afrodescendentes, vinculado à Subsecretaria de Cidadania e Justiça, o senhor Luiz Benedito da Silva. Para ele, havia uma associação entre o quilombo e o temor do grupo de ficar sem a área onde viviam, o que ressalta a relação entre desejo por autonomia e terra de trabalho, bem como evidencia a prevalência de uma cultura de resistência frente a uma história/memória construída sob a necessidade de negar tanto a cultura negra quanto o quilombo.

Nesse sentido, as discussões sobre o quilombo na comunidade foram vista como ameaça porque alguns entenderam que a proposta significava um retorno à escravidão. Isso mostra um posicionamento por parte da comunidade no contexto de interação entre grupos antagônicos, indícios de uma autoidentificação, algo que pode ser mais bem compreendido no depoimento da primeira presidente da ACQC, Maria do Espírito Santo. Criada em 2005, a associação era exigência para que a comunidade pudesse ser certificada pela Fundação Cultural Palmares, o que foi conquistado no ano seguinte. Maria do Espírito Santo é sempre lembrada pela comunidade pelos seus feitos e pelo trabalho desenvolvido à frente da associação. Sua figura é atrelada a uma época áurea, tanto no que diz respeito às conquistas (investimentos, projetos e parcerias) quanto com relação à união do grupo, em que o objetivo (o quilombo) ainda mobilizava mais os agentes externos que a própria comunidade. Apesar da resistência da grande maioria do grupo, no início alguns moradores que participaram como agentes auxiliares no processo de conscientização, bem como na estruturação da associação, tinham pouco divergências políticas. Porém, com o tempo surgiram conflitos, principalmente quando a comunidade ganhou visibilidade com a aprovação de projetos em parceria com a Fundação Palmares e outras entidades¹²⁷.

Atualmente, Maria do Espírito Santo não atua mais como protagonista nas questões que envolvem a ACQC. Depois de quatro anos à frente da associação, resolveu se afastar, devido a diferenças políticas internas. Hoje, mora e trabalha como professora no município de Santa Fé do Araguaia (TO), depois de ter vivido por algum tempo no estado do Pará. Segundo ela, a luta foi grande no início porque a comunidade não

¹²⁷ A comunidade foi contemplada com o projeto “A arte do saber: saberes e fazeres da comunidade quilombola”, em edital internacional do Programa Regional de Apoio às Populações Rurais (ACUA), no ano de 2008. Antes disso, em 2007, a comunidade, com a orientação da Fundação Cultural Palmares e da Diretoria de Patrimônio Cultural do estado do Tocantins, teria sido contemplada com o “Prêmio Culturas populares – mestre Duda 100 anos de frevo”, este último referente à apresentação da dança do lindô pela comunidade. O total dos recursos ganhos foi de R\$ 15.515,00 no projeto da ACUA e R\$ 10.000,00 no Prêmio Cultura Populares – Mestre Duda 100 anos de frevo. Além disso, a comunidade ainda foi premiada em um edital lançado em 2011 pela Secretaria de Estado da Cultura e Fundação Cultural do Tocantins, cujo título era “Prêmio seu Cisso 2011 de apoio a Cultura”.

aceitava discutir sobre o “quilombo”, devido ao desconhecimento do tema, o que dificultava o trabalho de “conscientização” sobre o que vinha a ser o “quilombo”. Sua participação como protagonista do projeto se deu a partir de uma reunião com o então prefeito da cidade de Santa Fé do Araguaia, Valtenis Lino da Silva.

Na ocasião, Maria do Espírito Santo foi indicada pelo prefeito para ser a primeira representante da comunidade, pois ainda não existia a associação e seu papel era convencer a população local e criar a Associação da Comunidade Quilombola de Cocalim, o que, segundo ela, demandou muito trabalho. As várias reuniões que tentou fazer no começo fracassaram, até que, depois de ser intimada pelo prefeito a participar de um evento em Palmas, ela voltou com mais “bagagem” e mais conhecimento sobre o tema. O evento dizia respeito ao primeiro encontro das comunidades quilombolas do estado do Tocantins e, lá, Maria do Espírito Santo teve a oportunidade de conhecer pessoas de outras comunidades, além de órgãos e entidades, o que lhe garantiu um melhor entendimento sobre a questão. No caso, sua ida ao evento foi fundamental para ajudar na formação da associação; tão logo ela retornou à comunidade, a discussão foi feita com mais propriedade. Vejamos como Maria do Espírito Santo descreve aquele contexto:

Foi uma luta difícil, um trabalho árduo, pois até então, no início, as pessoas não se identificavam como quilombola. Então foi um trabalho bem difícil pra gente realizar o que tem hoje. Na época eu fui pega a laço, como dizem, né! O prefeito veio aqui, fez uma reunião e dessa reunião me indicaram pra ser a líder, né! Até então nem eu mesma tinha pensado nessa possibilidade. Aí surgiu um encontro em Palmas das comunidades quilombolas e o prefeito Valtenis tinha por obrigação mandar alguém da comunidade pra representar o município e eu fui a escolhida. Quem teve a ideia do quilombo foi o prefeito Valtenis na época. Ele, junto com o professor Luiz Carlos Benedito, representante das Comunidades Negras e Quilombolas do Tocantins, junto com o professor Luciano, da Secretaria de Cultura do Estado. Daí foi feito todo um trabalho de pesquisa, né! E foi feita uma reunião. A primeira reunião num deu muita gente. Até, então, as pessoas achavam que ser reconhecido como quilombola ia voltar a questão da escravidão, as pessoas iam pro tronco. E aí todo mundo ficou com medo, todo mundo assustou. E aí, assim, depois dessa reunião em Palmas que eu participei da primeira reunião das comunidades quilombolas. Quando eu cheguei fui fazer a primeira reunião porque era necessário fundar a associação, né! Aí na primeira reunião apareceram eu e mais uma pessoa. A segunda reunião apareceram, me parece que três pessoas. Aí também num dava, né, pra fundar uma associação com três pessoas. Só na terceira reunião depois de andar muito nas casas, de conversar com o pessoal, de explicar o que era quilombo, que as pessoas passaram a entender e a demonstrar interesse. Aí foi que foi fundada a associação¹²⁸.

¹²⁸ Entrevista realizada em 20 jan. 2017.

IMAGEM 39 - Centro cultural da comunidade e sede da Associação.



Arquivos do autor

Depois da criação da associação comunitária e das conquistas adquiridas pelo grupo, foram surgindo alguns problemas oriundos do capital que a comunidade conquistou perante a região e seus vizinhos. Na verdade, esse capital simbólico é mais associado ao interesse das autoridades políticas da região do que propriamente algo relacionado à alteridade, apesar de que o grupo obteve certo espaço de atuação política, principalmente quando se observa a disputa em torno da indicação local para aquele que irá representar o grupo na câmara legislativa municipal. Tal realidade tornou-se cotidiana, principalmente em época de política, de modo que, todas as vezes em que ocorre um evento ou alguma festa na comunidade, uma autoridade política aparece para prestigiar, seguida de seus “apoiadores” locais. Isso tudo fez com que estar à frente da associação fosse visto como uma posição de destaque, o que despertou certo interesse por parte daqueles que, anteriormente, não viam benefício na causa.

Podemos afirmar que o primeiro momento de criação da associação comunitária foi o período de conscientização sobre o que era e o que representava o “quilombo”, bem como dos instrumentos necessários para tornar possível o prosseguimento do projeto na comunidade. Daí a necessidade de criar a associação para tornar possível um instrumento

institucional capaz de dar suporte aos moradores, bem como de permitir que eles “tomassem pé” do tema e pudessem seguir de maneira autônoma com o processo de reconhecimento. O apoio dos agentes institucionais foi muito importante para a implementação de uma “consciência étnica”, bem como para uma possível representatividade do grupo junto à população circunvizinha. Os membros da comunidade que participavam diretamente das discussões eram pessoas escolarizadas, pois, além da primeira presidente, a grande maioria dos moradores que se envolveram diretamente na criação da associação eram professores e professoras da única escola da comunidade, pessoas que já exerciam certa “influência” no grupo.

A princípio, o tema era visto como algo distante dos que viviam naquele lugar, pois o quilombo, enquanto projeto político, símbolo de um referencial da luta contra a escravidão, estava mais vinculado aos agentes institucionais, como, por exemplo, ao prefeito da cidade à época, tido como o grande mentor da “ideia” de levar o “Quilombo” à comunidade. O mesmo prefeito foi quem mobilizou a viagem de Maria do Espírito Santo para um encontro em Palmas, onde todas as comunidades do estado iam se reunir: ela faz questão de deixar claro que foi mais um pedido do prefeito, não necessariamente uma demanda da comunidade — o que é revelador do porquê de um projeto quilombola em Cocalim, principalmente naquele contexto¹²⁹.

No entanto, não há um consenso com relação a quem “levou” o tema até a comunidade; porém, o ponto inicial está sempre atrelado às influências dos políticos locais, como a participação do ex-prefeito Valtenis Lino da Silva e do ex-deputado estadual Onofre Marques de Melo. A atuação desses dois “personagens” estava vinculada ao ganho econômico para o município, bem como aos projetos políticos pessoais das duas lideranças partidárias na região, pois a implementação do quilombo em Cocalim foi pensada no contexto em que o tema era pauta importante das políticas públicas voltadas para a inclusão das comunidades remanescentes quilombolas¹³⁰.

No contexto da implementação do projeto, o ex-deputado visitava seu Zé Preto quando resolveu iniciar a discussão sobre o quilombo. A partir dali, a ideia ganhou corpo com o apoio do executivo local na época (prefeito Valtenis Lino da Silva), que logo

¹²⁹ Com o decreto nº 4.887, de 2003, que regulamenta o Artigo 68 (ADCT), e com a criação da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), iniciou-se um processo de expansão dos instrumentos direcionados às políticas de reconhecimentos das comunidades quilombolas e um consequente aumento dos recursos e dos projetos em torno do tema.

¹³⁰ O Programa Brasil Quilombola foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Com o seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas. In: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>.

procurou auxílio técnico junto aos representantes de órgãos governamentais, como foi o caso da Subsecretaria de Cidadania e Justiça, cujo responsável era o então deputado Onofre. Daí a vinda dos agentes institucionais para dar andamento ao processo de reconhecimento étnico e valorização cultural, etapas importantes no processo de conscientização sobre o quilombo entre os moradores de Cocalim. Os dois agentes (Luiz Benedito da Silva e Luciano Pereira da Silva) tinham a missão de fomentar a discussão e de levar ao conhecimento da comunidade o que seria o “Quilombo”, bem como de descobrir quais providências a serem tomadas para que o grupo pudesse ser certificado pela Fundação Cultural Palmares e, em seguida, tornar possível a segunda etapa, que foi a aprovação do laudo antropológico, conquistado em 2015, este de responsabilidade do INCRA. O fato de alguns fazerem referência aos “professores do quilombo” — quando relatam sobre a presença dos agentes na comunidade — revela o distanciamento do grupo com relação à questão, ao mesmo tempo em que reforça a ideia de um respeito por aqueles que ficaram reconhecidos por sua importância em fomentar as discussões dentro da comunidade.

Do mesmo modo, demonstra o sucesso do projeto quilombola entre os moradores e sua importância com relação ao reconhecimento e à valorização da “cultura negra” como ideologia étnica (OLIVEIRA, 2009, p. 38). Isto é, a relação entre quilombo e “cultura negra”, apesar de não ser diretamente reconhecida pela comunidade, principalmente quando se observa a vida cotidiana, em determinados momentos é negada, principalmente, quando questionados sobre se são ou não quilombolas, segundo enfatizam alguns moradores. Conquanto, a intersecção entre as duas categorias (quilombo e cultura) é buscada enquanto idealização, estrategicamente utilizada como representação para fora. Isso nos leva a uma reflexão feita por Manuela Carneiro da Cunha (2009), para quem o processo de reconhecimento não deve tomar a cultura como princípio étnico, pois ela é dinâmica, flexível e não estática, ou seja, a cultura não é pressuposto de um grupo, é, antes, resultado. Portanto, é preciso ver a cultura e a identidade como percepção de uma continuidade, uma memória, processo em que os agentes ficam em primeiro plano (CUNHA, 2009, p. 107-120).

Tal contexto também foi diagnosticado em outras experiências, como bem mostra o estudo de Figueiredo (2010), em um relevante trabalho sobre a construção da identidade étnica na comunidade de remanescentes quilombolas de Alto da Serra do Mar, no estado do Rio de Janeiro. Para Figueiredo (2010), o reconhecimento de uma identidade remanescente quilombola exige a participação coletiva tanto da comunidade

de Alto da Serra quanto de representantes da sociedade civil interessados na questão. No entanto, segundo Figueiredo, havia um cenário de disputas, em que uma família de camponeses, cuja contribuição é vista como central no processo de incorporação do projeto étnico, estava ligada a um conjunto de valores e interesses com relação à cidadania, demanda mais importante para o grupo. Ou seja, o que se viu, segundo Figueiredo (2010, p. 172-173) é o modo como a comunidade foi capaz de operar os critérios étnicos em que a demanda por direitos sociais ia além da mera reivindicação por terra. Nesse caso, a questão era a valorização moral do grupo e a tentativa de conquistar uma identidade que pudesse permitir a revalorização da autoestima do grupo enquanto coletivo em meio às ameaças contra o seu modo de organização social.

Em Cocalim, podemos afirmar que o papel dos “professores do quilombo”, como agentes étnicos institucionais, foi o de fazer valer uma assessoria técnica no processo de reconhecimento e valorização da “cultura negra”. No caso, o papel desses agentes institucionais foi fundamental para que a comunidade concebesse a identidade quilombola como um elemento de mobilização, seja no que diz respeito à autoidentificação, seja com relação à conquista de direitos e, principalmente, da valorização da autoestima do grupo, com relação aos seus vizinhos. Principalmente devido ao engajamento inicial de lideranças reconhecidas pelos moradores, como foi o caso da família de seu Zé Preto (família Pereira), reconhecido pela comunidade por sua liderança no episódio que ocorreu nos anos 1980, em que os moradores sofreram com a invasão de suas terras pelos fazendeiros (grileiros), e outros personagens importantes como o ex-presidente da ACQC e atual vereador do município de Santa Fé do Araguaia, Zé Carlos, além de outros.

Sobre esse processo de agenciamento, cabe citar a fala do responsável pelo processo de reconhecimento da comunidade, o senhor Luiz Benedito da Silva, pois as dificuldades estruturais e burocráticas, no que diz respeito ao acesso aos recursos, limitavam seu trabalho, o que abria espaço para a atuação de agentes locais que se destacaram nesse processo. Diz ele:

Eu acho que o Cocalim... Teve a Espírito Santo a primeira a... A líder da comunidade, fundou a associação lá! Ela conseguiu grandes feitos. Ela, depois o Zé Carlos, conseguiram grandes feitos. Até no intuito de colocar, sempre colocar um representante da comunidade quilombola no legislativo municipal. Acho que é a grande tirada, você garante essa ocupação. Se você tiver um representante ou dois. Daria pra fazer dois se

tivesse que divide os votos, era muito mais força na comunidade lá, né! Então... Eles entenderam realmente a mensagem¹³¹.

Observa-se que o grupo foi capaz de compreender e assimilar o quanto era importante a identidade étnica quilombola, algo que se deve, primordialmente, à capacidade de alguns representantes, capazes de perceber a relevância do tema. Ou seja, o fato de a comunidade reconhecer, naquele momento, que a identificação com o quilombo poderia transformar-se em um importante mecanismo de negociação que poderia ser usado no âmbito político local, pois o grupo passaria a ocupar espaços, principalmente quando se tratava da eleição para vereador, pois a comunidade entendeu que poderia sempre ter um representante na câmara municipal, uma voz para falar a favor dos moradores.

Essa valorização do “quilombo”, associada à própria história do grupo, se deu à medida que se consolidou uma narrativa positiva por meio da incorporação de uma consciência étnica quilombola entre membros da comunidade, como foi o caso de seu João Batista da Silva, que, ao falar desse processo, faz questão de realçar a importância do quilombo para a comunidade. Diz ele: “é uma coisa que tem valor, é importante dentro do Brasil inteiro. Dentro do Maranhão, dentro do Piauí, dentro do Ceará, dentro do Rio de Janeiro, São Paulo. Todo lugar é importante esse negócio de quilombo. Se amostrando a carteirinha você tem valor”¹³².

Seu Batista, como é chamado por alguns, tem oitenta anos de idade e sua trajetória de vida foi marcada por ida e vindas, mudanças e deslocamentos, cujas causas foram as necessidades de encontrar trabalho e estar próximo dos parentes. Ele afirma que ainda não tem a carteirinha da associação, que sua esposa faz parte e nunca atrasa sua contribuição como membro da ACQC, cujo valor é de cinco reais mensais. Natural do Ceará, mais precisamente da cidade de Boa Viagem, seu Batista veio para o Tocantins em 1972, morou por quatro anos e decidiu retornar ao Ceará, onde havia deixado os parentes depois que perdeu a esposa. Retornou ao Tocantins após nove anos vivendo em terras cearenses, mais especificamente para a cidade de Muricilândia (TO). Ali adquiriu um “pedacinho” de terra e, em 1992, resolveu ir para Cocalim, onde, conforme ele mesmo afirma, apropriou-se de uma área dentro da comunidade.

O relato de seu Batista é sintomático desse processo de conscientização étnica, elaborado por meio de um trabalho técnico no qual a figura do agente como alguém

¹³¹ Entrevista realizada em 2 mar. 2018.

¹³² Entrevista realizada em 22 jun. 2016.

“informado”¹³³ é central no fortalecimento de uma identidade à medida que transmite um certo capital cultural referente ao quilombo. Nesse sentido, a atuação dos professores, bem como a participação do ex-prefeito e do ex-deputado, teve o respaldo daqueles que são autorizados pelo grupo, por exemplo, Maria do Espírito Santo, José Carlos da Silva, a senhora Maria do Roque, Maria das Graças, seu Zé Preto, Dona Doralice, entre outros. Portanto, a fronteira étnica, apesar de ser resultado de um processo autoatribuído, é, também, fruto tanto do anseio de parte da comunidade¹³⁴ em ser (re)conhecida pela sociedade inclusiva como pelo engajamento político dos mediadores que suscitaram a questão do projeto quilombola entre os moradores de Cocalim.

Ainda com relação ao relato de seu Batista, destaco sua fala quando o questioneei sobre o “quilombo”. Ele faz questão de afirmar que conheceu uma cativa, ferrada. “Ferrada nos quartos. Ela não se banhava no mei de ninguém porque tinha vergonha mermo. Eu fui criado no meio, mais os cativos”. Com relação ao fato de morar na comunidade, e para legitimar sua posição como membro do grupo, seu Batista fez questão de acionar o direito de posse não pela compra, mas pelo trabalho, pela capacidade e pelo esforço de ter criado os filhos em meio às dificuldades encontradas no momento em que chegou a Cocalim. Assim, no que diz respeito ao pedaço de terra que comprou quando chegou à comunidade, em 1992, diz ele: “fui propriá que tava só capoeira. Quando eu cheguei com a família era tudo miudim. Tá aí ela que sabe [aponta para alguém], criei neto. Aqui já casei neto. Nessa semana! Nascido e criado aqui”¹³⁵.

O interesse de seu Batista em demonstrar simpatia pelo “quilombo” e interpretá-lo como parte de um jogo de interesses, tanto por parte da comunidade quanto por parte dos chamados agentes institucionais, evidencia, portanto, uma “tensão intercultural”. O termo diz respeito ao deslocamento que a interferência de um grupo externo causa em determinada comunidade tradicional, como foi o caso de Cocalim. Tal situação foi diagnosticada por Roberto Cardoso de Oliveira (2009, p. 41), quando este cita como

¹³³ O termo é usado por Figueiredo (2010) para fazer referência aos agentes que faziam parte da comunidade de Alto da Serra, onde o autor desenvolveu sua pesquisa de Doutorado. Figueiredo ressalta o fato de que tais agentes foram capazes de reformular estratégias de organização política daquilo que Arruti (2006) denominou de “artesanato institucional”, algo legitimado pelo pertencimento desses agentes à comunidade, fruto do trabalho elaborado por representantes dos órgãos públicos. Nesse caso, a comunidade legitima-se por meio de uma abertura que dá a essas pessoas autoridade para atuar em nome do grupo. São “agentes e agências de representação, formados por intelectuais orgânicos cujo papel é promover publicamente uma versão da identidade deteriorada, gerando tanto o reconhecimento público, na relação com o Outro generalizado, a partir do jogo político da representação” (FIGUEIREDO, 2010, p. 172).

¹³⁴ No início, como foi mostrado anteriormente, alguns discordaram da ideia de transformar Cocalim em uma comunidade quilombola e atualmente os moradores fazem questão de afirmar que existem membros do grupo que não concordam e não se intitulam quilombolas; porém, não encontrei ninguém que pudesse dar seu depoimento confirmando tal informação.

¹³⁵ Entrevista realizada em 22 jun. 2016.

exemplo os movimentos indígenas no país, que, a partir dos anos 1970, perceberam a importância de tomar sua identidade étnica como ponto de partida para uma maior reivindicação política.

A etnicidade, portanto, provocou uma mudança induzida, um etnodesenvolvimento que teve a ver com o autorrespeito adquirido por meio de uma relação interétnica (OLIVEIRA, 2009, p. 51-52), e não necessariamente deve estar atrelado a uma identidade fixa. Esse entendimento sobre a virada de mesa da comunidade, no momento em que percebe a importância da “identidade quilombola”, permitiu o fortalecimento de uma consciência por parte dos agentes envolvidos nesse encontro étnico.

Em outras palavras, adquirir uma identidade quilombola, se autorreconhecer como pertencente a ela, significa superar o “racismo de si mesmo” conforme argumenta Natália Larissa, uma jovem moradora que faz parte da atual gestão da associação comunitária de Cocalim e que sonha em um dia poder transformar a realidade dos jovens de sua comunidade. É válido afirmar que o argumento de Natália Larissa pode ser usado como mecanismo semântico que transforma o discurso racista e sua condição social marginal à medida que se coloca como capaz de enfrentá-la, assumindo com parte de si mesmo uma cultura e uma história, elementos importantes de sua trajetória.

Com apenas vinte e dois anos de idade, Natália Larissa faz questão de ressaltar o quanto foi significativo o discurso étnico dos agentes institucionais e o contato com outras comunidades quilombolas. A experiência de poder conhecer sua história, poder ver como outros grupos organizam sua identidade étnica e como, por meio dela, se (re)conhecem como quilombolas foi muito importante para Natália, principalmente com relação ao fato de ela ter aprendido a lidar com o preconceito contra si própria. Diz ela:

Antes eu entendia, no começo, bem no início eu entendia outra coisa era como si... Num tem quando você tem racismo de si próprio!? Antes eu entendia isso! Porque, antes, quando eu não tinha entendimento, eu achava que aqui, o pessoal falava... Quilombola! É pessoas quilombola porque nós éramos negros, porque nós somos negros. Eu entendia isso! Hoje eu vejo que é uma coisa completamente diferente. Pra mim, hoje, ser chamada de quilombola e dizer que sou quilombola é um orgulho. Porque, desde então, quando eu passei a conhecer as histórias, quando passei a ver de onde que veio e de como nasceu essa história toda. Hoje eu me sinto orgulhosa de ser uma quilombola! A minha tataravó, a mãe da minha bisavó Sinega, ela sofreu. Ela passou um tempo escondida na mata, devido naquela época ter aquelas invasão. Devido com o tempo a gente vai conhecendo as histórias, hoje eu tenho outra visão, né! [...] quando falaram que aqui era quilombola, quando descobriram as descendências, isso tudo, nós sofremos muito racismo na escola em Santa Fé. A gente sofreu. Já sofria racismo antes, depois que descobriu isso aí é que a gente sofreu mais racismo ainda. “É as neguinhas do quilombo, as neguinhas do cabelo

ruim. As pretinhas do Cocalim”. Era assim... Então a gente se sentia excluído, entendeu! [...] Até hoje tem pessoas que fala e chama nós, assim... Com bastante racismo. Outras são interessadas em querer os benefícios. Faz de amigo, fala que: “E aí tem como descolar alguma coisinha”! Antes quem debochava de nossa cara, hoje quer participar de nossos projetos¹³⁶.

Veja-se que, no relato de Natália Larissa, o termo “negro” parece não ser associado ao quilombo, ou seja, parece não existir uma relação direta entre negro e cultura quilombola, como desejam as políticas étnicas, cuja associação é o ponto fundante do processo de reconhecimento, principalmente quando se observa a aplicação do termo “remanescente”, interpretado a partir do paradigma colonial. Porém, o relato de Natália revela o quanto a etnicidade (ARRUTI, 2006) pode se tornar ressignificadora quando o elemento central passa a ser as experiências e a capacidade de mobilização e de organização do grupo, não uma cultura dada e diretamente associada ao “Negro” como essência de um sentimento étnico previamente definido.

Aqui, a identidade quilombola não é algo fixo. No caso, os símbolos e os referenciais são capazes de apontar uma relação entre a consciência étnica e uma realidade cultural vernácula (CUNHA, 2009), em que prevalecem, reconhecidamente, valores e costumes de um campesinato negro. Nesse sentido, a identidade quilombola é interpretada como algo que tenciona se transformar, uma vez que é agenciada pelo grupo a partir de sua realidade cotidiana. Isso mostra diretamente que ocorre uma escolha identitária que não pode ser vista como meramente uma aceitação tácita do projeto étnico estatal, pois, longe de ser

uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna [...] o termo “identidade” [é mais] um ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividade, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (HALL, 2015, p. 111-112)

Isso, conseqüentemente, levou a uma ressignificação dos valores, costumes e hábitos vinculados à “cultura negra”, como podemos notar, também, na fala do ex-presidente da associação e um dos importantes personagens no processo de incorporação da identidade quilombola em Cocalim. José Carlos da Silva, ao desabafar sobre o fato de alguns visitantes continuarem interpretando o quilombo como algo do passado, faz

¹³⁶ Entrevista realizada em 25 jun. 2016.

questão de afirmar seu direito como cidadão, condição que vai além de um mero quilombola, ou seja, de alguém que não deseja ficar à margem da sociedade.

O pessoal de fora tem esse entendimento que a gente não pode ter uma tevêzinha melhor. Se você comprou o carro, diz: “mas o cara é quilombola, comprou um carro?” Então, ainda tem esse entendimento, esse mito. Porque, assim... A gente é quilombola, mas a gente também é ser humano. Você precisa de um conforto também. Porque nossos antepassados sofreram nós como obrigados a sofrer? Não! Se a própria instituição tá dizendo que a gente tem direito, a gente tem que correr atrás dele, porque eles num vêm bater na nossa porta. [...] então o quilombola também tem o direito de ter o conforto dele. Não é por isso que ele vai perder a identidade dele, num vai perder a cultura dele¹³⁷.

Conforme se pode notar no relato de Zé Carlos, ser quilombola não é simplesmente reproduzir uma cultura remota e presa ao passado, mas, sobretudo, é algo capaz de garantir acesso à cidadania, isto é, algo que estabelece uma conexão com a conquista e a garantia de direitos (LEITE, 2000), sem que sua identidade e seus valores culturais possam ser descartados. No caso, a identidade étnica se expande para além do aspecto meramente simbólico e possibilita o entendimento político-jurídico, pois suscita a necessidade da dignidade e do respeito como indivíduo que também faz parte da sociedade. Percebe-se que a comunidade toma o paradigma étnico de empréstimo, o que implica em incluir o reconhecimento de suas subjetividades e incorporá-lo na relação com a sociedade abrangente (ARRUTI, 2006). No caso, a etnicidade deixa de ser uma condição caracterizada pela cultura enquanto símbolo reificado que tende a isolar povos e comunidades, pois se torna sinônimo de uma identidade contingenciada, produzida a partir da fricção interétnica e da capacidade do grupo de perceber as possibilidades que ela permite em meio ao processo de autoafirmação social.

Vejamos, mais uma vez, a fala do senhor Zé Carlos, quando este faz questão de realçar a trajetória como expressão de uma mobilização e organização do grupo. Aqui, a mobilização diz respeito a um saber que se contrapõe aos costumes que vêm de fora, uma forma de conhecimento revelador de uma identidade. Diz ele:

Apesar da influência que vem de fora, a verdadeira essência a gente num deixa perder. Aqui já teve gente que chegou e disse: ‘uai! Como é que é comunidade quilombola se é asfaltado até aqui? Como é comunidade quilombola se você tem uma casa dessas, uma casa bonita dessa, com um carro bem aí na garagem?’ Então as pessoas tem o entendimento que o quilombola ele tem sempre que tá lá embaixo, tem sempre que tá no sofrimento. Aqui já foi difícil pra chegar aqui! Aqui era tudo mato. Foi difícil pra chegar

¹³⁷ Entrevista realizada em 26 jun. 2016.

aqui. Se você bater nesse verde aí tem vareada que você num sabe nem onde vai dar. E a gente sabe tudim! Por onde vai entrar e por onde sai!¹³⁸

Nessa circunstância, a categoria “quilombo” é agenciada e passa a ser uma demanda em torno de pautas sociais e políticas. Concebida desse modo, é sempre vista como instrumento que contribuiu positivamente para mudar a realidade social da comunidade, principalmente quando se compara o contexto em que se deram as discussões iniciais sobre o “projeto quilombo”, período em que a comunidade foi contemplada com recursos e instalação de uma infraestrutura escolar, habitacional e de saúde. Atualmente, entre os moradores percebe-se, ainda mais evidente, o enfraquecimento de uma pretensa identidade étnica essencializada, conforme demanda institucional. No caso, o que ocorre hoje é um processo de representação em que a identificação está vinculada à atribuição de sentido em meio a um sistema de significados. Representar, para os agentes, nesse caso, é se reafirmar como sujeito vinculado a determinado sistema simbólico que teria suas raízes no quilombo.

Portanto, na comunidade de Cocalim o reconhecimento daquilo que se denomina “identidade quilombola” estaria, desde o início, mais vinculado ao papel dos representantes de órgãos governamentais em torno de uma política de fronteira étnica junto aos moradores. Isso ocorre pela intervenção de agentes públicos na tentativa de construir uma “consciência quilombola” na comunidade, algo que Arrutti (2006, p. 145) denominou de “artesanato institucional”. Nessa circunstância, o sentimento de autoidentificação se deu por meio de um “cálculo racional”¹³⁹ por parte do grupo, à medida que ressignificam valores anteriormente negados. A ressignificação, no caso, está diretamente ligada ao processo de agenciamento por parte da comunidade, à medida que faz da política étnica um instrumento de fortalecimento da coletividade. Nesse contexto, o vínculo entre a história do grupo e o quilombo, tem contribuído de modo significativo para a autoidentificação, principalmente em momentos de mudança. Ou seja, a instituição de uma identidade remanescente de quilombo passa a ser compreendida como recurso

¹³⁸ Entrevista realizada em 25 jun. 2016.

¹³⁹ Segundo chama a atenção André Videira de Figueiredo (2010), existe certa divisão social do trabalho político em que algumas lideranças participam ativamente na construção das fronteiras sociais e acaba por definir quem são os consumidores qualificados de uma identidade étnica quilombola. Isto é, existem aqueles que são autorizados a falar com conhecimento de causa sobre a “identidade quilombola”, pois de certo modo foram instruídos pelos agentes dos órgãos governamentais a cumprir esse papel. Existe, ainda, como ressalta Figueiredo (2010), uma parcela de indivíduos dentro das comunidades, que desconhecem completamente a “identidade quilombola” e que, portanto, precisam da atuação dos “informados” para, assim, incorporarem as novas categorias que denotam a existência de um sentimento étnico (FIGUEIREDO, 2010, p. 172).

moral, pois possibilita fazer de sua realidade cultural um valor reconhecido e utilizado como um bem político-jurídico.

IMAGEM 40 – Decorando o salão da associação para evento.



Arquivos do autor

IMAGEM 41 – Cachos de coco babaçu e tucum.



Arquivos do autor

Negritude, etnicidade, cultura e tradição: identificação e integração

Alguns moradores de Cocalim, quando relatam suas histórias de vida, implicitamente realçam um conteúdo simbólico ambientado pelo sagrado como meio em que se desenrolam os fatos e onde se constrói a alternativa de futuro. Falam de acontecimentos em que a presença de “Deus” aparece como protetor e garantidor de uma jornada segura a cada recomeço. Essas “histórias” sempre são associadas a algum evento religioso e, nelas, prevalece uma noção de mundo caracterizada pela ambiguidade como narrativa que tenta, o tempo todo, distanciar-se de um discurso lógico, mesmo quando a tradição é suscitada como início e idealização de uma identidade (BHABHA, 1998).

Na verdade, a tradição aparece como referência simbólica presente na força que as celebrações religiosas ganham nas diversas datas em que se comemoram e se enaltecem os santos: dia de Santa Barbara, Santo Domingos de Gusmão, dia de reis, Semana Santa. Esse clima de solenidade e promoção acontece até mesmo no dia da consciência negra, data em que ocorre a reza do terço, além de uma celebração evangélica, esta última devido ao número de protestantes que cada vez mais cresce na comunidade. A reza, a oração, é um hábito comum nos momentos em que a comunidade se reúne. Todos os dias, à tardinha, um grupo de mulheres vai à pequena igreja rezar o terço, uma tradição que encontra poucos adeptos, hábito restrito a moradoras consideradas pioneiras da comunidade. Algumas reclamam da falta de participação dos mais jovens, que preferem ir ao campo de futebol, ao lado da igreja, que dedicar-se à oração. Tal situação é interpretada como um momento de mudança e associado ao fim dos tempos, o que leva as senhoras devotas a se dedicarem cada vez mais à sua devoção.

Se a religiosidade antes tinha mais força, pois representava uma narrativa sobre a vida sofrida, hoje, apesar dos dissabores de uma trajetória marcada pelo sofrimento de idas e vindas, cujo deslocamento consistia em processo de renovação contínua, prevalecem mais encontros com a família e os amigos, algo corriqueiro e cotidiano na comunidade. A força do ritual religioso parece, agora, dar lugar aos momentos de celebração familiar que ocorrem nos dias santos em que a devoção mistura-se à confraternização. Os almoços em família são sempre acompanhados por histórias, lembranças e cumplicidade. Seja na simples visita de um amigo ou parente que resolve passar um fim de semana com seus familiares sempre numerosos, seja nos frequentes churrascos que acontecem sem um motivo pré-determinado, seja nas festas religiosas que se estendem para além de um ritual religioso. No caso, festejar junto ao coletivo parece

um ritual de renovação de um *ethos* enquanto fenômeno que fundamenta a coesão do grupo.

A existência e a preservação desse sentimento coletivo estão vinculadas a esses momentos de confraternização. Neles, a terra e/ou o território representa não só um lugar material, um espaço propriamente dito, mas, sobretudo, um símbolo que os moradores têm incorporado para garantir a continuidade dos laços que dão existência ao grupo. O pertencimento ao mundo significa carregar consigo um conjunto de princípios cuja lógica reside em tornar viável a manutenção das relações sociais como requisito para a permanência no lugar. Nesse aspecto, a noção de “família” se expande e vai além da fronteira consanguínea, pois é sinônimo do próprio lugar, espaço simbólico, ambiente e garantia da segurança e de um sentimento de valorização. Nessas ocasiões é visível a autoidentificação e a integração por parte daqueles que vivem fora da comunidade.

Nesses termos, é comum ouvir histórias e ver pessoas que possuem parentes morando com outros membros da família e até de conhecidos. São filhos criados por avós, tios e tias e até mesmo por pessoas que se integram à família por meio do compadrio. Ou seja, o ideário de família extrapola os limites da casa para constituir-se como elemento de alargamento da fronteira que sustenta o parentesco, o vínculo que determina quem faz (ou não) parte do grupo. Nesse caso, o sentimento de pertencimento se alarga para além de uma classificação étnica institucional propriamente dita e passa a ser reproduzido no dia a dia. Isso se comprova na despreocupação com bens materiais, na simplicidade das casas, nos hábitos diários que não carregam o rigor e a disciplina. Isso pode ser sentido na mesa de bar enquanto ambiente de vivência e troca, momento em que a fofoca é reproduzida e onde os garotos se tornam homens à medida que compartilham uma dose de cachaça.

Por exemplo, o vínculo entre os moradores em muitas situações é concebido pelo compartilhamento e reafirmado pela convivência entre as pessoas. Isso mostra que existe uma rede de parentesco em que prevalece a história comum em meio a momentos de crise. O fato de a comunidade ser formada, majoritariamente, por uma família que veio do estado do Maranhão ilustra bem essa situação. A migração para a região de Cocalim aconteceu em momentos diferentes. O primeiro grupo veio motivado pela romaria devido à descoberta do Morro Santo; já o restante veio nos anos 1970, motivado pelos parentes e em busca de terra para trabalhar. Em outras palavras, o compartilhamento e a coesão são maneiras que o grupo encontra de enfrentar a crise, momentos de troca em que o tempo perde sua dimensão fracionada para tornar-se simplesmente vivido.

A comunhão e compartilhamento foram sempre fatores presentes na vida do grupo. Por exemplo, o caso do senhor José Newton dos Santos, ou simplesmente Neltinha, como é chamado pelos moradores. Seu José foi amamentado por dona Francisca, a qual chama de mãe Chica, alguém que ele considera e deve muito respeito, segundo relatou sua esposa, dona Nelma. Seu José é filho de dona Carmosina, que também foi mãe de leite de um dos filhos de dona Chica. No caso, a consideração faz parte de uma rede de parentesco cuja origem remonta à época quando o grupo ainda morava no estado do Maranhão, pois todos viviam nos arredores da cidade de São Domingos, do referido estado.

Percebe-se que o parentesco funciona como um elemento de coesão que mantém o grupo unido e possibilita estratégias de renovação do sentimento de coletividade. Tal sentimento é, ora e outra, acionado em meio ao processo de instituição da identidade étnica, principalmente quando o grupo percebe que o que está em jogo são ganhos reais em termos de melhorias na vida da comunidade. Desse modo, a partir do momento em que se criou a associação quilombola de Cocalim, em 2005, houve um entendimento do grupo de que era preciso investir na reafirmação de uma identidade quilombola, algo associado mais à história, à trajetória de sofrimento, do que propriamente ao fenótipo e/ou a uma “cultura negra”. A negritude, enquanto fenômeno, é interpretada de forma positiva, porém alguns símbolos e práticas são preteridos em favor de outros que são mais bem aceitos pela sociedade abrangente.

Um exemplo é a prática da umbanda na comunidade, pouco falada pelos moradores. Faço trabalho de campo desde 2014 em Cocalim e só fui descobrir que existia um terreiro de umbanda em 2016, quando já tinha ido a campo duas vezes. Geralmente, quando ocorre um evento no terreiro, as mães não deixam os filhos assistirem, pois dizem que é coisa do diabo. As poucas pessoas que são adeptas da umbanda reconhecem certo preconceito por parte da comunidade e associam isso ao crescente número de evangélicos que existe em Cocalim. Meu interesse em querer saber mais sobre a umbanda na comunidade de certo modo fortaleceu aqueles que são adeptos dessa religião afro-brasileira, pois, para eles, eu sou bem-vindo e minha presença representa, em parte, a aceitação da sociedade abrangente, uma vez que eu — como pesquisador e acadêmico, interessado na questão — passo para o grupo, de modo geral, uma visão de que não há nada que desabone a umbanda na comunidade.

Essa escolha entre fatos e acontecimentos é perceptível quando o grupo passa a agenciar histórias, a partir de uma semântica carregada por um conteúdo em que

prevalece a folclorização da cultura e da identidade negra como objeto de consumo e contemplação (LEITE, 1999, p. 125). Em outras palavras, pode-se dizer que o desejo do grupo é o de ser reconhecido como remanescente quilombola, mas não necessariamente diz respeito ao enredo étnico-cultural que a identidade étnica quilombola remete quando compreendida a partir de uma perspectiva socioantropológica. Podemos dizer que o conceito de “quilombo” tomado pela comunidade entra como artefato relacionado a uma tradição que existiu no passado, algo pensado em contraposição ao presente moderno (GILROY, 2001, p. 154). Ou seja, a identificação com o quilombo por parte da comunidade se restringe a um mundo pretérito e não propriamente ao presente, pois é mais uma assimilação identitária que visa responder aos anseios de fora, no caso, do Estado.

Há, portanto, um investimento numa memória específica, interpretada como instrumento necessário tanto para o grupo quanto para aqueles que visitam a comunidade. Isto é, o investimento no passado, tal como era — ao menos no plano de uma narrativa que tenta se reafirmar por meio de um processo de representação —, seria necessário para tornar visível aos agentes externos (visitantes em geral) a relação entre o grupo e o quilombo. Daí surgiu a necessidade de investir em práticas e costumes considerados importantes e que, até então, eram valorizados pelos os moradores mais antigos. Dessa forma, a memória passou a ser um instrumento importante utilizado para o convencimento do vínculo entre a comunidade e uma “identidade quilombola” enquanto símbolo. Iniciou-se, a partir disso, um processo de “resgate das histórias”, lendas, danças, cantigas. Tudo o que pudesse remeter ao passado e evidenciar uma raiz com o quilombo foi incorporado como narrativa.

Caso curioso sobre isso diz respeito a um momento do trabalho de campo em que alguns moradores fizeram questão de mostrar como era feito o processo de “pisar arroz no pilão”, para que eu pudesse registrar aquele momento por meio de fotos. O fato aconteceu como se aquilo fosse corriqueiro e comum, mas, para boa parte das pessoas que estavam envolvidas, era uma surpresa, pois tal prática há tempos não era mais vista na comunidade. O “evento” acabou atraindo a atenção de muitos que não fizeram parte da geração que conviveu com aquilo no passado. O pilão encontrado parecia um artefato desconhecido. Estava lá no terreiro, esquecido, relegado a um passado distante, o que provocou em alguns saudosismo e espanto.

IMAGEM 42 – Pisando arroz no pilão.



Arquivos do autor

IMAGEM 43 – Recolhendo o arroz no quibano.



Arquivos do autor

IMAGEM 44 – Processo de separação do arroz da palhoça.

Arquivos do autor

Outro fato ocorrido diz respeito à fabricação da farinha de puba (farinha d'água), pois fiquei sabendo que havia um grupo de pessoas que estavam preparando a mandioca para a “farinhada” e que eu não poderia perder a oportunidade de registrar tal acontecimento. O mesmo aconteceu com uma pequena plantação de arroz que foi cultivada em uma área dentro do local onde o grupo vive. Isto é, para a comunidade, minha presença era de extrema importância, pois estava ali como representando o olhar de quem tem o poder de reconhecer e de certificar, classificar e denominar a alteridade. O mesmo acontece quando há um evento como, por exemplo, festa junina na escola. O grupo fez questão de que eu registrasse por meio de fotos ou filmes, como se quisesse mostrar “o quanto de quilombo” existe em suas ações culturais.

IMAGEM 45 – Plantação de arroz.

Arquivos do autor

Apesar desse cenário, aparentemente montado, o que sobressai no cotidiano é uma identidade articulada enquanto “lugar” que surge de forma circunstancial, não planejada, mas que separa, diferencia-se quando se coloca frente a frente ante a identidade do passado. Como diria Homi Bhabha (1998), é uma identidade que se realiza num movimento no qual o passado é renovado ao mesmo tempo em que inova o presente, quando interrompe sua atuação. Isso ocorre, segundo Bhabha, quando a linearidade deixa de ser o movimento absoluto da constituição do tempo para dar lugar a uma interpretação mais contingente, na qual as temporalidades se combinam e interagem num movimento de retorno. É um empreendimento histórico narrado por meio de um agenciamento do tempo, o que implica numa postura de “intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência” (BHABHA, 1998, p. 28-29).

Foi dessa maneira que o lindô ganhou destaque e se tornou uma espécie de símbolo, uma dança típica já praticada pelo grupo desde a época em que morava no Maranhão. Atualmente, é apresentada para aqueles que visitam a comunidade. Antes, era algo mais espontâneo e acontecia, principalmente, em tempo de celebrações religiosas. Atualmente, no entanto, o lindô está mais associado ao processo de reconhecimento de

uma identidade quilombola. Criou-se até o lindô dos mirins, para que fosse possível revitalizar a tradição entre os mais jovens e para mostrar certo capital simbólico na produção de uma identidade étnica em face dos visitantes. Existe toda uma preparação para as apresentações do lindô, seja com relação aos adultos, seja com relação aos mais jovens. São roupas específicas, geralmente de cor branca, e um tecido de algodão. A “tradicional” dança do lindô dos adultos acontece na data de 20 de novembro, em comemoração ao dia da consciência negra; já os mirins são convidados a se apresentarem toda vez que alguma visita ilustre (políticos, pesquisadores ou representantes de órgãos públicos) vai à comunidade.

IMAGEM 46 – Dança lindô (adulto).



<http://quilombococalinho.blogspot.com/>

A dança do lindô tornou-se um importante instrumento nesse processo de revalorização da cultura, enquanto estratégia de instituição da identidade de remanescentes quilombolas. Para os moradores, a dança é mais uma espécie de encenação de um embate, pois dispensa todo e qualquer tipo de instrumento musical. A ênfase está na voz, no grito, canto entoado de modo a reforçar os símbolos que remetem a um cenário de confronto, cujo principal movimento consiste em bater os pés no chão, tentativa de demonstrar uma postura de resistência, de luta pelo território. É o corpo que “fala”, que se coloca por meio de uma associação entre a dança e o movimento articulado, o que reforça o processo de constituição da própria identidade do grupo, atrelando-a a um universo místico e sagrado. O lindô é dançado em círculo, onde todos os

envolvidos dançam junto, em uma espécie de “troca de casais” em que homens e mulheres entrelaçam os braços como se ocorresse uma espécie de diálogo cantado.

IMAGEM 47– Dança lindô (infantil).



Arquivos do autor

Existe, ainda, o desfile da beleza negra, ocasião em que jovens se apresentam com vestimentas específicas, cuja temática remete à África. São turbantes, vestidos longos com estampas floridas. O cabelo geralmente recebe um tratamento específico para aumentar o volume e para dar realce às origens africanas. Ainda fazem aplicação de maquiagem, sombra nos olhos e o reforço em tornar a identidade mais visível e, conseqüentemente, fazer com que a negritude se torne o elemento mais patente para quem assiste ao desfile, primordialmente feito por adolescentes do sexo feminino, cuja idade varia entre 12 e 15 anos. As mocinhas de maior idade quase não participam, a não ser para auxiliar no processo de produção das modelos. Já os meninos não participam, e os poucos que acompanham são os de idade entre 10 a 15. Mesmo com relação à dança do lindô, o grupo de rapazes com idade entre 15 e 18 anos não se envolvem. Tal realidade se estende com relação à participação em cursos e palestras direcionadas à comunidade e com o engajamento político no que diz respeito às questões da associação quilombola.

IMAGEM 48 – Desfile da beleza negra.



Arquivos do autor

Com relação ao espaço físico em que ocorrem as apresentações e os eventos, na oportunidade ele recebe uma decoração específica, pois no ambiente são expostas plantas típicas da região, como o babaçu e a folha da banana braba, a fim de reforçar o caráter exótico do ambiente natural. São colocados, também, objetos antigos utilizados na época em que o trabalho na roça era comum. Nessa dinâmica, o que importa é o símbolo, algo que possa ser remetido à cultura quilombola ou a um contexto tradicional pretérito, capaz de criar um cenário que possa assemelhar-se ao imaginário vivenciado no passado e mostrar uma tradição ainda presente na realidade cotidiana.

No caso, o fenótipo é um desses elementos que, aliados a histórias, memórias da época da escravidão, passam a compor um enredo como conteúdo a ser representado e apresentado pela comunidade. “Ser negro” é parte de uma tradição cujo significado é sempre vinculado a um passado em que as histórias são reinscritas por uma memória situada, de modo a que o “negro” apareça representado dentro de uma normatividade e conforme a demanda de uma identidade étnica institucionalizada. Nessas circunstâncias, o uso das roupas marcadas por uma estética negra e de utensílios que remetem ao tempo

no qual a comunidade trabalhava na roça servem para reforçar o discurso étnico enquanto narrativa que comunique uma diferença.

IMAGEM 49 – Desfile da beleza negra.



Arquivos do autor

Isso está de acordo com aquilo que Thomas Hylland Eriksen (1995) caracterizou como várias dimensões do processo de identificação. Segundo Eriksen, num ensaio em que se propôs analisar o processo de formação de um sentimento de nacionalidade nas Ilhas Maurícius, ilha-estado localizada a sudoeste do Oceano Índico. Ali, conforme Eriksen (1995) enfatiza, ocorreu um processo de identificação que é circunstancial e contingencial, caracterizado de “princípios internos de coesão” ou “princípios de segurança”. São eles: *we-hood* (nossa subjetividade) e *us-hood* (nossa objetividade).

Ainda segundo Eriksen, o termo “*we-hood*” diz respeito a uma coesão interna que é experimentada de forma interdependente para atingir uma tarefa comum, algo que implica numa coesão independente dos indivíduos, pois é algo subjetivamente aceito, comum e contingencial; já o segundo *us-hood* é uma coesão que ocorre pelo contraste devido à existência de um agente externo e tem a ver com um processo de identificação que se coloca como tentativa de legitimar-se diante do “Outro”. Um diz respeito ao grupo

no plano interno, de cunho mais individual, que envolve situações específicas, que não tem existência objetiva, e o outro diz respeito ao senso interno de comunidade (ERIKSEN, 1995, p. 433).

Podemos afirmar, apoiados na análise de Eriksen sobre as Ilhas Maurícius, que o *we-hood* está vinculado ao compartilhamento de algo para obter alguma coisa — no caso da comunidade, o “Ser negro”, ou seja, a identidade étnica quilombola —; já o *us-hood* tem relação com a razão de ser do “Ser negro”, referente a uma situação de contraste. Isto é, este último diz respeito à autoatribuição do grupo, reafirmada no momento em que ele se “descobre” negro.

De modo amplo, podemos dizer que a reflexão de Thomas Eriksen demonstra processos de identificação e integração tanto no aspecto intragrupo quanto no intergrupo, quando se coloca em questão as políticas de institucionalização de identidades étnicas, como é o caso aqui evidenciado. Em outras palavras, uma identidade mais objetiva, o *us-hood* se dá tendo em vista a identidade mais subjetiva (*we-hood*) enquanto construção de um ideal de comunidade como parte da sociedade abrangente, cuja intenção é o reconhecimento do grupo no plano jurídico-político.

No caso, portanto, “Ser negro”, enquanto categoria, tem uma eficácia social quando relacionada à consciência nacional fundada na pluralidade, ou seja, quando relacionada ao sentimento de pertencimento à nação, parte de um todo. Desse modo, “Ser negro” — contexto recente — possibilita um sentimento de singularidade, acompanhado de um orgulho, quando é dirigido para fora. Isto é, a negritude é incorporada de acordo com a demanda e a reivindicação do grupo sobre a categoria “quilombo histórico”, pois, assim, fica mais fácil tomar a identidade remanescente como estratégia. Porém, ao se colocar de modo contrastivo, deixa em evidência símbolos autoafirmativos, pois trazem à tona o modo como o grupo vê o mundo, revelando, assim, uma subjetividade criada pela existência do Outro que legitima a diferença.

Em outras palavras, “quando a diferença que marca a diferença acontece no nível externo e acima da etnicidade é que se confirma a contrastividade e o fortalecimento de um sentimento de coletividade” (ERIKSEN, 1995, p. 432-433). No caso, a identidade étnica torna-se uma estratégia que se fortalece enquanto subjetividade abstrata (*we-hood*) ou identidade investida da necessária coesão enaltecida quando se depara com o âmbito interno multiétnico.

Portanto, o sentimento étnico é parte de uma dinâmica dada por meio de um processo de incorporação de uma identidade e de uma identificação. São processos que

dizem respeito à inclusão/exclusão, cujos agentes se caracterizam por uma semântica negativa ou positiva, dependendo do lugar que ocupam nesses processos, além de revelarem os diferentes níveis a que cada agente está vinculado no conjunto de linguagens e símbolos que transformam as atitudes diante do discurso étnico institucional. Sendo assim, é necessário observar as experiências diárias como tentativas de reinscrever a importância de uma tradição que existiu e existe como símbolo relevante na construção de um sentimento mobilizador.

Assim, a comunidade de Cocalim (re)afirma sua identidade no momento em que aciona um conjunto de valores coletivos de modo a ressignificar a categoria “quilombo”. Tal posição por parte do grupo só reforça a necessidade de observar como se consolidou a identidade de remanescente quilombola, seja pela presença de práticas que sinalizam a existência de um *modus operandi*, seja por uma cosmovisão ou por um *ethos* comportamental (O'DWYER, 2002), elementos considerados portas de entrada para o entendimento dos processos de subjetividade, enquanto expressão de uma trajetória de resistência frente à sociedade inclusiva.

IMAGEM 50 – Peão e seu burro/arquivos do autor.



Esse sentimento mobilizador é manifestado nas festas religiosas, momento em que ocorrem os encontros de familiares. Também nessas ocasiões são realizados os batizados, momento em que os pais escolhem os padrinhos, que, na tradição católica popular, diz respeito aos que poderão cuidar do filho na falta daqueles. O batismo funciona como um instrumento de renovação da coletividade, pois o laço estabelecido instaura ou

reforça o compadrio, geralmente sendo feito entre um amigo ou parente que mora em outra localidade. É nessas ocasiões de celebração religiosa que acontecem as festas mais

atuais, como é o caso da cavalgada, promovida pela própria comunidade. Tal festa tem vínculo direto com a “cultura do gado”¹⁴⁰ na região, pois surgiu das grandes festas agropecuárias que aconteciam, até recentemente, apenas nas cidades médias da região. O evento mobiliza todo um conjunto de elementos ligados à fazenda agropecuária e consiste em uma grande passeata em que as pessoas andam pelas ruas montadas em cavalos e até mesmo em bois domesticados. Para a ocasião é preciso vestir uma roupa a caráter, chapéu, bota, calça e cinto estilo “peão de rodeio”, isso tanto para os homens quanto para as mulheres.

No caso de Cocalim, a festa já vai para a sua quinta edição e se transformou em uma atração regional, pois políticos importantes aproveitam para visitar a comunidade. A festa acontece no último dia dos festejos de São Domingos de Gusmão, comemoração organizada pelos moradores católicos da comunidade. São nove dias de celebração com vendas de bolos e bebidas; tem torneio de futebol com times das vilas e cidades vizinhas; e o tradicional bingo, forma de arrecadar dinheiro para a paróquia por meio de várias porções de frango assado leiloados entre os moradores e convidados. No último dia do festejo acontece a procissão do santo padroeiro pelas ruas da comunidade. No entanto, com a realização da cavalgada, e devido à grande quantidade de pessoas alcoolizadas, a comunidade resolveu adiar a procissão para outra data, fato que ocorreu pela primeira vez no ano de 2017.

¹⁴⁰ Utilizo o termo “cultura” para fazer referência à indústria agropecuária na região, local de extensas fazendas de gado e onde o poder do grande fazendeiro prevalece nas decisões políticas institucionais. Não é à toa que é do estado do Tocantins a Senadora Kátia Abreu, um dos principais nomes do chamado agronegócio e do setor agropecuário no Brasil. Acredito que a palavra “cultura” abarca melhor a relação entre um conjunto de valores e símbolos que dizem respeito à indústria agropecuária e que serve para fomentar um modo de produção, cuja criação de gado é a base. Nele prevalecem as relações de mercado, algo que envolve todo um conjunto de bens simbólicos que abrange desde a música sertaneja ao estilo *country*, que cada vez mais se torna comum em todo o território nacional. Com relação ao estilo de vida da comunidade que antes tinha como base a agricultura de subsistência e que hoje vive das sobras do que a grande fazenda lhe possibilita, principalmente, no que diz respeito ao acesso ao trabalho, a “cultura do gado” tornou-se um elemento importante na vida cotidiana, principalmente quando se observa a relação com o trabalho na terra.

IMAGEM 51 - Cavalgada.



Arquivos do autor

O festejo é um evento tradicional da igreja católica, pelo qual a comunidade celebra seu padroeiro. Antes, dizem os moradores, a festa era mais animada, havia a novena, que se rezava durante as nove noites do festejo, e tinha o momento em que os homens levantavam o mastro, considerado o marco inicial das celebrações, que só era retirado do terreiro da igreja no dia de todos os santos, comemorado em primeiro de novembro. O ato era acompanhado por uma espécie de ritual em que as mulheres, conforme relata a moradora Lúcia Maria Rodrigues, cantavam uma canção segurando uma vela e uma imagem de um santo específico, enquanto os homens, reunidos, levantam o mastro com a bandeira do santo padroeiro. A canção era uma espécie de entoada que dizia: “Que mastro é aquele que vai se alevantando, é senhor todos santos que está se festejando. Viiiva, viiiva oh viiiva, segura a bandeira num deixar cair no chão. Atira atirador com muita alegria, segura a bandeira da Virgem Maria. Viiiva, viiiva oh viiiva, segura a bandeira num deixar cair no chão”¹⁴¹. No momento de levantar o mastro, havia aqueles que soltavam os fogos de artifício, algo ainda muito comum em algumas celebrações, principalmente na abertura do terreiro.

¹⁴¹ Entrevista realizada em 20 jan. 2017.

IMAGEM 52 – Barraca dos jovens (festejos de São Domingos de Gusmão).



Arquivos do autor

Com relação aos festejos de São Domingos de Gusmão, a comunidade não aceitou a proposta da igreja de celebrar as comemorações em um espaço fechado. O pároco anterior desejava mudar a tradição, atualmente muito comum no resto do país, que é transformar os festejos em “quermesses”, algo mais fechado ao público da igreja. Segundo os moradores, isso aconteceu durante os últimos dois anos, considerados os piores anos dos festejos, pois quase não houve adesão da comunidade, que não aceitava o modo como estavam sendo realizadas as celebrações. Com a mudança de pároco houve um acordo, e as celebrações voltaram a ser como antes, no mesmo local e com a comunidade à frente, organizando-as. O mesmo ocorre com a igreja, pois o pároco vem de outra cidade vizinha. Sempre há um membro da comunidade responsável por manter limpa e organizada a pequena capela.

IMAGEM 53 – Foto de Dona Lúcia no terreiro.

Arquivos do autor

Atualmente, a senhora Lúcia Maria Rodrigues é responsável pela parte financeira da igreja. Praticante da umbanda, Dona Lúcia identifica entre alguns moradores uma resistência pelo fato de ela ser uma das lideranças do terreiro e, ao mesmo tempo, uma das responsáveis pela igreja. Para ela é difícil manter as duas atividades, a umbanda e a participação à frente das tarefas da Igreja, seja pelo fato dos comentários dos moradores, seja por causa de sua idade que já não lhe possibilita dedicar-se com afinco à prática da umbanda, uma vez que tal atividade exige um esforço físico que ela já não possui. Com relação à prática da umbanda e suas atividades na Igreja, segundo Dona Lúcia, ao relatar ao pároco que era da umbanda, ele disse que isso poderia ser feito, mas de maneira discreta, de modo a não chamar muito a atenção da comunidade.

As ações da população de Cocalim em meio ao processo de agenciamento da identidade étnica institucional evidencia um lugar e deixa explícito de onde se fala, para quem se fala e de quem se fala. Do mesmo modo, é preciso explicitar que o agente com quem se deseja dialogar habita um lugar e que sua realidade faz parte de um contexto particular, situado, e que sempre está em relação com algo. Essa perspectiva permite localizar a identidade como um processo que é construído por agentes sociais, sujeitos que confirmam um determinado empreendimento identitário (AGIER, 2001, p. 9-10).

Nessas circunstâncias, entendo que a postura da comunidade de Cocalim frente ao projeto de instituição do quilombo, bem como o fato de alguns moradores não

reconhecerem a relação entre a identidade quilombola e o termo “negro”, diz respeito a uma identidade racializada. No caso, o grupo, acostumado a um modo de vida marcado pelo deslocamento e pela mobilização em torno da luta pela terra, viu-se constantemente obrigado a utilizar a invisibilidade como recurso para permanecer existindo. Isto é, a identidade em sua manifestação étnica possui uma materialidade permeada por uma carga de ambiguidade como fenômeno social e político. Nesse caso, a cultura, a tradição camponesa de um grupo como o de Cocalim pode ser descrita, do ponto de vista simbólico, como representação ou como significado desse universo contraditório. Sendo assim, as manifestações em torno da negação da cultura e da tradição afro-brasileira entre os moradores de Cocalim evidencia justamente uma identidade étnica funcionando como ideologia (OLIVEIRA, 2009, p. 37). Isso não significa que o grupo negue uma “identidade negra” e “quilombola”; ao contrário, valoriza-as como prática, linguagem e narrativa, perceptível nas experiências cotidianas, bem como por uma postura relutante frente à institucionalização de seu modo de vida enquanto demanda externa, além do interesse em ser (re)conhecido politicamente.

Considerações finais

Como foi ressaltado aqui, não dá para compreender o processo de reconhecimento de uma identidade étnica quilombola apenas com a identificação de resquícios de uma cultura em que prevalece uma tradição específica. Antes disso, é preciso compreender a realidade social, a sociabilidade do grupo e o modo como estabelecem a relação entre uma memória e uma identidade, vivenciada por meio de um conjunto de bens simbólicos autorreconhecidos. No caso, prevalecerá a organização social, a coletividade e os agentes, atores/autores em situação de contingenciamento, ante a cultura como algo fechado e previamente dado.

Tal perspectiva pode ser sentida na comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalim em relação à apreensão quanto à demora no processo de regulamentação do território, visto como possibilidade de ganhos sociais reais, principalmente no que diz respeito à autoestima do grupo enquanto sujeito político. Penso que isso representa a valorização de um conjunto de símbolos marcadores de uma singularidade cultural, à medida que os indivíduos passam a (re)incorporar uma memória social como discurso no âmbito da relação do grupo com a sociedade abrangente. Em outras palavras, a identificação étnica está permitindo ao grupo (re)conhecer sua trajetória e sua história como realidade que pode ser interpretada politicamente, algo que vai além de uma *estética afro*, pois permite ultrapassar o simbólico, expressão meramente cultural e folclórica.

Isso pode ser sentido no cotidiano da comunidade, na (re)introdução de um calendário recheado de festividades enquanto símbolos de uma tradição religiosa local, mesmo diante dos processos de mudança de âmbito estrutural, preconizados como condição de inserção da região à economia nacional. O festejo (quermesse) é um desses momentos em que prevaleceu o poder da comunidade em detrimento da instituição religiosa (no caso, a Igreja Católica). A própria cavalgada, que ocorre no último dia dos festejos em homenagem a São Domingos de Gusmão, é uma festa típica da grande fazenda agropecuária, mas que não se encerra na exposição de animais criados para o mercado. No entanto, funciona como um momento de reencontro, uma oportunidade de celebrar a família, o grupo, e renovar os vínculos que permitem a coesão, apesar da realidade que tende a pulverizar o senso de coletividade à medida que obriga os mais jovens a buscarem novas oportunidades de trabalho distante da comunidade.

A fragilidade de um determinado modo de vida, em que o sistema de roça prevalecia, é resultado desse processo. Todavia, penso que no contexto em que se encontram os moradores de Cocalim é preciso evitar cair em uma análise na qual prevaleça o dualismo tradição/modernidade enquanto opostos que se complementam, à medida que desloca a questão para a valorização da cultura, não das pessoas em situações específicas de mudança. Nesse sentido, a postura dos mais jovens na comunidade frente ao necessário empreendimento no sentido de fortalecer uma cultura quilombola, bem como de um conjunto de valores e símbolos compreendidos como elementos de um campesinato negro, revela mais uma capacidade de mobilização em contextos contingenciais do que propriamente uma identidade fixa.

No caso, a busca por um emprego fora da comunidade, ou até mesmo o desejo de cursar uma universidade e, conseqüentemente, experienciar um universo social “antelado” com a vida urbana e com tudo o que ela representa, não significa para muitos jovens um distanciamento do modo de vida no qual foram criados. Isto é, apesar do pouco engajamento — principalmente da parte dos jovens do sexo masculino na organização da associação e nos eventos, oportunidades em que são apresentadas as danças e uma estética negra quilombola —, há um sentimento de pertencimento que vai além da representação meramente simbólica. Em outras palavras, existe um engajamento na tentativa de preservar a coletividade, o compartilhamento, o compadrio, maneiras de não deixar que o sentimento que mantém o grupo unido (*ethos*) se enfraqueça, mesmo frente às desavenças enfrentadas. Se, no passado, o grupo se mobilizou e sobreviveu ao deslocamento, à migração e à luta pela terra, atualmente a resistência diz respeito ao próprio modelo de trabalho empreendido com a chegada da grande propriedade agropecuária e com a urbanização, e como isso provocou uma fragilidade do grupo.

Isso fica evidente quando se observa o quanto os momentos de troca e compartilhamento são fortalecidos, mesmo em detrimento de um contexto de mudanças, advindo com a urbanização, que não foi capaz de eliminar os espaços de sociabilidade e de compartilhamento de um sentimento de coesão. Um exemplo disso é o futebol na comunidade, que ganha uma dimensão simbólica importante à medida que passa a envolver todo o grupo e reforça os vínculos identitários. Do mesmo modo, os churrascos, as festas religiosas, a cavalgada e o festejo de São Domingos de Gusmão, além dos frequentes bailes nos salões de festas locais. Tais ocasiões funcionam como oportunidades para o grupo congregar de modo a valorizar e fortalecer o sentimento de pertencimento, fundamentado na relação de parentesco.

No que diz respeito aos conflitos em torno do processo de identificação étnica quilombola, vejo que são oriundos tanto de uma postura de resistência por parte do grupo quanto do agenciamento das pautas institucionais por parte de políticos locais. Estes perceberam quanto isso representaria um ganho junto aos moradores da comunidade, uma oportunidade de preservar e conservar seu capital político e, com ele, impossibilitar mudanças significativas no que diz respeito à realidade social local. Ou seja, a valorização do grupo a partir da instituição do “quilombo” e o desentendimento em torno das escolhas tomadas por aqueles que estão e estiveram à frente da associação acabou por realçar as diferenças, principalmente com relação às lideranças locais, pois se passou a questionar a legitimidades de alguns diante da comunidade, antes sustentada, sobretudo, por vínculos de parentesco.

Quanto à incorporação de uma identidade étnica quilombola, percebe-se uma tentativa do grupo de assimilar o discurso institucional e de reforçar uma representação do que entende o que é ser “quilombola”. No caso, não há uma discussão mais elaborada da relação entre “Ser negro” e o quilombo e o que isso significa em uma sociedade marcada por processos de racialização. Essa relação tampouco é questionada do ponto de vista político, pois se reforça uma narrativa étnica mais enquanto representação para fora do que propriamente um sentimento coletivo, algo que parece reproduzir uma demanda externa.

Sinto que, para alguns da comunidade de Cocalim, a vida cotidiana aparenta estar deslocada quando se faz referência a uma “identidade quilombola”. É como se, o tempo todo, o grupo quisesse deixar em evidência, para quem visita a comunidade, uma identidade étnica, interpretada mais conforme os agentes públicos responsáveis pela instituição do quilombo desejam e menos como algo do dia a dia. Isto é, como vivência e como realidade presente nas respostas, nas falas e no modo como o grupo pensa e age diante de situações de conflito, por exemplo. Isso mostra uma contradição que evidencia a fragilidade de políticas de identidade étnica frente à realidade social das comunidades negras tradicionais, por exemplo. Isso ocorre, acredito, porque tais medidas institucionais, pautadas a partir de um modelo de quilombo, têm como fundamento o chamado “paradigma colonial”, principalmente quando se observa a atuação de quem representa os órgãos públicos, pessoas pouco qualificadas para tal empreitada.

Apesar de considerar novos modelos e novos paradigmas jurídicos de dimensão internacional, como é o caso da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo governo brasileiro por

meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, ainda há muito por fazer, principalmente no tocante a uma maior conscientização por parte dos agentes responsáveis pelo processo de reconhecimento étnico quilombola. Apesar de o Estado reconhecer o direito e a legitimidade das comunidades quilombolas, de se autodeterminarem de acordo com sua organização social, desde que estejam em associação com o Estado, no entanto o que se percebe é que o poder público não foi capaz de criar mecanismos institucionais que pudessem pautar o tema de forma incisiva e romper com uma estrutura política marcada por uma mentalidade em que as relações étnico-raciais são pautadas pela diferenciação da “cor/raça”, apesar dos avanços dos últimos anos.

Na atual conjuntura política, é válido afirmar que a questão do “quilombo” ainda vai demandar muito tempo e empenho da sociedade civil para se consolidar no âmbito político institucional. Veja-se, por exemplo, as questões relacionadas aos procedimentos necessários para a efetiva implementação do Artigo 68º (ADCT) de 1988, que só foi parcialmente resolvida com a aprovação do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Porém, logo depois, o então Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), ajuizou em 2004 a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239. A ação, podemos dizer, é reflexo do quanto o Artigo 68 foi importante, do ponto de vista político e social, para as populações que vivem há muito tempo em terras ocupadas por grupos tradicionais, como é o caso das comunidades negras rurais. Isto é, o artigo tocava numa questão cara e estruturalmente importante quando se observa o dilema da cidadania no Brasil: a reforma agrária.

Atualmente, esse embate político ainda é visível, visto que a própria ADI acima mencionada só foi julgada pelo Supremo Tribunal Federal em fevereiro de 2018, momento em que foi declarada a validade do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Além do mais, a política de reconhecimento das comunidades de remanescentes quilombolas ora ou outra se encontra envolvida por medidas, normas, regras e decretos que visam mais a emperrar a efetiva aplicação da lei, o que mostra uma tentativa de desmontar o texto constitucional criando mecanismos jurídico-políticos e burocráticos. Exemplo disso é o desmonte de toda uma estrutura política e administrativa direcionada para combater o racismo e possibilitar assistência à comunidade de remanescentes

quilombolas, colocada em pauta desde que o Presidente Michel Temer tomou posse em agosto de 2016¹⁴².

Vale dizer que tal cenário não é novo quando se observa, mais a fundo, nossa realidade histórica, política e sociológica. Acredito que a questão das comunidades de remanescentes quilombolas expressa o dilema racial brasileiro, pois é acompanhada das questões relacionadas às Ações Afirmativas, mais precisamente à política de cotas para negros nas universidades, sempre a suscitar calorosos debates e trazer à luz opiniões que se mantiveram resguardadas em um ambiente dominado, até então, pelo mito da democracia racial enquanto horizonte histórico-cultural, que sustentou, até meados da década de 1980, a ideia de que, entre nós, prevalecia a mestiçagem enquanto paradigma multirracial.

Podemos dizer, confirmando o que foi exposto anteriormente, que prevaleceu e ainda prevalece uma tentativa de consolidar uma classificação a partir de um conjunto de elementos que serviram para justificar a escravidão. Essa narrativa ganha nova corporeidade e se reconstitui em discurso político liberal a partir da segunda metade do século XIX, o que, atrelada às ideias positivistas e evolucionistas do contexto, fizeram crescer a ideia de que o negro, sua cultura e sua realidade social não eram merecedores de fazer parte da nação moderna que nascia.

Naquela oportunidade, o sistema escravista precisava ser expurgado de nossa realidade social, sem, necessariamente, transformar ex-escravos em cidadãos, uma vez que estes eram herdeiros de uma “raça” inferior que poderiam manchar o projeto nacional oligárquico em uma nação que “nascia” para o mundo liberal modernizante. Para as elites e oligarquias, preocupadas com a questão da terra e a possibilidade do ex-escravo tornar-se proprietário, era necessário reforçar a narrativa estereotipada com relação a “cor/raça”. Nesse aspecto, para o liberto o termo “negro” garantiu tanto um conjunto de elementos que serviram para reforçar a coesão e a identificação quanto para solidificar uma situação de exclusão no que diz respeito ao acesso a terra. Ou seja, marcados pela “cor”, os herdeiros dos ex-escravos formaram o que, mais tarde, seria denominado de “campesinato negro”, parcela da população escrava que foi obrigada a se deslocar frequentemente como condição de sua existência social *marginal*.

¹⁴² Veja-se, por exemplo, a Medida Provisória nº 726, publicada no Diário Oficial da União no dia 12 de maio, e que estabelece a nova organização da Presidência da República e dos Ministérios que compõem o Governo Federal. O documento informa a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, cujas competências foram transferidas para o recém-criado Ministério da Justiça e Cidadania.

No caso, o termo “negro” consolida uma identidade que necessita, a todo custo, ser *incluída*, uma realidade estabelecida como narrativa que tem na “cor/raça” o tom definidor de um sujeito politicamente desconhecido, pois sempre foi imaginado a partir de uma simbologia que ora o representa como objeto, ora o identifica como agente político passivo do processo de construção da nação. Seja por aqueles que têm uma visão político-ideológica que captura o Estado e que se autointitulam os legítimos herdeiros do poder político, seja por aqueles que veem os negros como pessoas que precisam desenvolver uma consciência histórica e de classe, garantindo, assim, sua cidadania e sua liberdade política, conforme os marcos modernos há sempre uma relação de *inclusão/exclusão*, em torno do (re)conhecimento de uma alteridade e de uma diferença que não faz diferença.

Nesse contexto, a etnicidade surge como elemento de identificação racial de acordo com uma política étnica institucionalizada, não como reconhecimento de experiências e subjetividades, fruto de uma autodeclaração manifesta pelos grupos que pertencem às populações tradicionais. Isso tudo pode ser evidenciado num amontoado de mecanismos jurídicos que acabam por travar o processo de (re)conhecimento das chamadas comunidades tradicionais, cujo exemplo é a própria ADI de 2003 e a morosidade do STF em julgar a questão, como ressaltai acima.

Portanto, no que toca o dilema étnico, na comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalim e outras comunidades quilombolas, diz-se respeito ao fato de as políticas públicas de identidades não considerarem os processos sociais que deram origem à lei, principalmente quando se problematiza a participação dos órgãos e dos agentes responsáveis pela aplicação dos procedimentos técnicos, jurídicos e administrativos. Isto é, mais do que reproduzir estigmas e estereótipos, penso ser necessário observar o não entendimento de um universo cultural marcado pela luta em relação a uma condição social invisível, algo que tende a reproduzir uma mera exigência de símbolos diacríticos, baseados numa classificação histórica, sem antes preocupar-se de forma cuidadosa com o caráter social, cultural e político de quem sempre foi excluído da condição de cidadão.

Referências

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **In: Mana v.7, nº 2, 2001 (p.7-33).**

ALENCASTRO, Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Daniella Santos. Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no Sertão do Campo Grande – Século XVIII. **Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, 2017.**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. As comunidades quilombolas entre novos significados de território e o rito de passagem da “proteção” ao “protecionismo”. **In: Direitos Quilombolas e dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. OLIVEIRA, Osvaldo Martins (ORG.). ABA: 2015.**

_____. Terras tradicionalmente ocupadas – processos de territorialização e movimentos sociais. **In: R. B. Estudos Urbanos e Regionais V. 6, N.1/Maio, 2004.**

_____. Humanidades insurgentes e criminalização dos quilombos. **In: Cadernos de debates e nova cartografia social: territórios quilombolas em conflitos. (Org.). Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. UEA Edições, 2010.**

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina: 1800-2000.** São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

ANDRADE, Luiz Fernando Costa de. **O movimento Negro e a cultura política no Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo.** Dissertação mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, 2015.

AMADO, Janaína. Região, Sertão e Nação. **In: Estudos UJ.slóricos, Rio de Janeiro, Vol. 8, n. 15, 1995, p. 145-151.**

ARRUTI, José Maurício. Entre campo e cidade: Quilombos, hibridismo conceituais e vetores de urbanização. **In: Direitos Quilombolas e deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. OLIVEIRA, Osvaldo Martins (ORG.). ABA: 2015.**

_____. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola. 1ª ed. Bauru: Edusp, 2006.**

_____. **A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.** Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n.2, p. 7-38, 1997.

Entre campo e cidade: Quilombos, hibridismo conceituais e vetores de urbanização. **In: Direitos Quilombolas e deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988.** OLIVEIRA, Osvaldo Martins (ORG.). ABA: 2015.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A Recusa da “Raça”: Anti-Racismo e Cidadania no Brasil dos anos 1830. **In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul./dez. 2005.**

_____. AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo.** São Paulo: Annablume, 2004.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e Dominação.** São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2002.

BHABA, Homi. O local da Cultura. Belo Horizonte: editora UFMG, 1998

BORGES, Barsanufio Gomides. A economia agrária goiana no contexto nacional (1930-1960). **In: história econômica & história de empresas III. 2 (2000), 65-83.**

BRAGA, Antonio Mendes da Costa. **Padre Cicero: sociologia de um padre, antropologia de um santo.** Bauru, SP: Editora Edusc, 2008.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade;** tradução Maria Lúcia Ferreira – 1ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

CAMPOS, Francisco Itami. Goiás, Formas de Ocupação: “...uma população sem terra, numa terra despovoada”. **In: Sociedade e Cultura, 1(1): 71-80, jan/jun. 1998.**

CARVALHO, José Jorge de; DORIA, Siglia Zambrotti; OLIVEIRA Jr. Adolfo Neves de. (ORGs). **O quilombo do rio das rãs: História, tradições e lutas.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro das Sombras: a Política imperial.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COELHO, Gustavo Neiva. História de Goiás: ocupação pela agropecuária. **In: Revista de História. 2(2):23-51. Jul/Dez. 1997.**

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta: sociabilidades, falas e rituais na construção de organizações camponesas.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colonia, 5ª ed. São Paulo.** Editora Unesp, 2010.

COSTA, Sérgio. Da desigualdade à diferença: direito, política e a invenção da diversidade cultural na América Latina. **In: Contemporânea v. 5, n. 1 p. 145-165 Jan.–Jun. 2015.**

CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas e outras ensaios.** São Paulo: Editora Cosac Naify, 2009.

DOMINGOS, Petrônio José. **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição.** São Paulo: Editora Senac, 2004.

_____. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **In: Tempo, vol. 12, nº 23, 2007.**

ERICKSEN, Thomas Hylland. We and US: two modes of groups identification. **In: Journal of peace research, vol. 32, nº 4, 1995, pp. 427-436.**

_____. The epistemological status of the concept of ethnicity. **In: Conference paper, Amsterdam (“The Anthropology of Ethnicity”), December 1993. Published in Anthropological Notebooks (Ljubljana, Slovênia), 1996.**

_____. Complexity in social and cultural integration: some analytical dimensions. **In: Ethnic and Racial Studies, vol. 30, nº 6, November, 2007.**

FERNANDES, Florestan. **Significado do Protesto Negro.** São Paulo: Expressão Popular co-edição Editora da Fundação Perseu Abramo, 2017.

_____. **O negro no mundo do branco, 2ª edição revista.** São Paulo: Editora Global, 2007.

_____. **A integração do negro na sociedade de classe. Volume II – ensaio de interpretação sociológica.** São Paulo: Globo, 2008.

FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola – Sociologia jurídica do reconhecimento étnico.** Curitiba: Editora Appris, 2011.

FREITAS, Décio. **Palmares: a guerra dos escravos.** Porto Alegre: Editora Movimento Garibaldi, 1973.

MANOLO, Florentino. **Em costas negras : uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo : Companhia das Letras, 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro – modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiaticos, 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas – Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015 (Coleção Agenda brasileira).

_____. Roceiros, Mocambeiros e as fronteiras da emancipação no Maranhão. **In: Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Orgs: CUNHA, Olívia Maria Gomes da, e GOMES, Flavio dos Santos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. **De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memórias**. São Paulo: Editora Claro enigma, 2011.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia, 2ª edição**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. Depois da democracia racial. **In: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2**.

_____. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento. **In: REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 156-167, dezembro/fevereiro 2005-2006**.

_____. Intelectuais negros e formas de integração nacional. **In: ESTUDOS AVANÇADOS 18 (50), 2004**.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. **In: Afro-Ásia. Nº 16 – 1995**.

HABWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editoria Revista dos Tribunais, 1990.

HASENBAL, Carlos Alfredo. **Discriminação e desigualdade racial no Brasil. Tradução de Patrick Burglin**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de Branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. Políticas de identidade: posições antropológicas frente aos direitos quilombolas e às cotas raciais. Este texto é uma versão, em língua portuguesa, do artigo: **Politiques de l'identité : les anthropologues face aux droits quilombolas et aux quotas raciaux (Brésil(s): sciences humaines et sociales, n° 9, 2016**.

_____. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. **In: Zanini, Maria Catarina Chitolina. (Org.). Por que "raça"?**

Breves reflexões sobre a questão racial no cinema e na antropologia. Santa Maria: EDUFISM, 2007, p. 151-188.

_____. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. **In: Antropologia – Niterói, n° 27, p.99-130, 2009.**

HALL, Stuart. **A indentidade Cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. Ser Negro na Cultua Negra. **In: Da diáspora – identidade e mediações culturais (Org.) SOVIK, Liv.** Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil. 2003, p.338.

HOSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção da Tradição.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia 1964-1968. 1º ed.** Rio de Janeiro: Editoria Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia. 1º ed.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

KARASCH, Mary. Os quilombos do Ouro na capitania de Goiás. **In: Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** (org.) REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto politico quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **In: Estudos femininos, Florianopolis. Setembro-dezembro de 2008.**

_____. Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. **In: Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.**

_____. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.**

LOTIERZO, Tatiana Helena Pinto. Contornos do (in)visível : *A redenção de Cam*, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos. **Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.**

LEITÃO, Tania Maria de Maio. Abastecimento alimentar em Goiás na primeira metade do século XIX. **Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2012.**

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **In: Afrodiáspora nº 6-7, pp. 41-49, 1985.**

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africana**. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o Messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, nº 46 junho/2001.**

MAGGIE, Yvonne. Cor, Hierarquia e Sistema de Classificação: a diferença fora do lugar. **In: Estudo. Históricos, Rio de Janeiro, vol 7, n. 14, 1994, p. 149-160.**

MAIO, Marcos Chor. Cor, intelectuais e nação na sociologia de Guerreiro Ramos. **In: Cad. EBAPE.BR, v. 13, Edição Especial, Artigo 5, Rio de Janeiro, Set. 2015.**

_____. Abrindo a caixa preto: o projeto Unesco e as relações raciais. **In: Antropologias, Histórias e Experiências. PEIXOTO, Fernandes Areas. PONTES, Heloisa; SCHAWRCZ, Lilian Moritz (Organizadoras). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.**

MACHADO, Maria Helena. **O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição, 2ª edição revista**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MARTINS, José de Sousa. **Camponeses e a política no Brasil. Rio de Janeiro**. Editora Vozes, 1983.

_____. **A imigração e a crise do Brasil Agrário**. São Paulo: Editora Pioneira, 1973.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, séc. XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. Novos quilombos Metamorfoses étnicas e a difícil memória da escravidão no Brasil. **In: Topoi, Rio de Janeiro, março 2003, pp. 185-188.**

_____. RIOS, Ana Maria (orgs) O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **In: TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 170-198.**

_____. Para além das senzalas: camponato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-abolição. **In: Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Orgs: CUNHA, Olívia Maria Gomes da, e GOMES, Flavio dos Santos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: **REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 104-111, dezembro/fevereiro 2005.**

_____. Memória do Cativo: Narrativas e etnotextos. In: **História Oral, V. 8, n. 1, p. 43-60, Jan/Jun. 2005.**

MESSIAS, Noeci Carvalho. Religiosidade e Devoção: As festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO. **Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade História da Universidade Federal de Goiás, 2010.**

MEDEIROS, Priscila Martins; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos. Da mestiçagem à condição diaspórica do pertencimento étnico-racial. In: **Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.22, 2015, p.161-181.**

MIKI, Yuko. Fugir para a escravidão: as geografias insurgentes dos quilombos brasileiros, 1880-1881. In: **Políticas da raça – experiências e legados da abolição e da pós-abolição no Brasil.** (ORGs) GOMES, Flavio dos Santos e DOMINGOS, Petrônio. São Paulo: Selo Negro edições, 2014.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os errantes do fim do século – um estudo sobre o surto milenarista do Contestado.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MOURA, Clóvis. **Imprensa Negra – Estudos Críticos de Clóvis Moura. Imprensa Oficial; Sindicato dos Jornalistas do Estado de São Paulo: Edição FAC- Similar, 2002.**

_____. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. In: **ILHA v. 18, n. 1, p. 107-120, junho de 2016.**

_____. **Negritude usos e sentidos, 3ª edição.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Origem e história do quilombo na África. In: **Revista USP, São Paulo, (28): 56 – 63, Dezembro/Febrero 95/96.**

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. In: **Antropologia. (UFF) V.19, p. 91-111, 2005.**

_____. (org.). **Quilombos. Identidade étnica e territorialidade.**

Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **In: Antropopolítica. (UFF) V.19, p.91-111, 2005.**

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Editora Unesp, 2009.

OLIVEIRA LOPES, Maria Aparecida. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. **In: Patrimônio e Memória, UNESP, CEDAP, v.5, n.1, p. 107-126, 2009.**

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. “A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930”. **Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Política do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.**

OLIVEIRA, Gerson Alves de. Os Posseiros e a luta pela terra na região do Bico do Papagaio 1964-1985: Modernização e Tradição. **Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2010.**

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **In: ESTUDOS AVANÇADOS 15 (43), 2001.**

OLIVEIRA, Osvaldo Martins (ORG). Introdução: Direitos Quilombolas e deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. **In: Direitos Quilombolas e deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. ABA: 2015.**

OLIVEIRA, João Pacheco de. Grupo de trabalho da ABA sobre Comunidades Negras Rurais – Documento dirigido à Fundação Cultural Palmares. **In: Boletim Informativo NUCERINúcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1 2 ed, (1997)- Florianópolis: UFSC, 1997.**

ORTNER, Sherry. Uma atualização da teoria da prática. **In: Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006.**

PAOLIELO, Renata Medeiros. Etnicidade, conservação ambiental, e direitos territoriais em áreas de programas de desenvolvimento social e sustentável. **In: Raízes, v.32, n.2, jul-dez / 2012.**

_____. Estratégias Espaciais, Reversões Identitárias e Novas Ruralidades em Terras Remanescentes de Quilombos. **In: 30º Encontro Anual da ANPOCS 24 a 28 de outubro de 2006.**

PEREIRA, Amílcar Araújo. “O mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). **Tese apresentado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense**. Niterói, 2010 p.220.

PRICE, Richard. “Palmares como poderia ter sido,”. In: **João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 52-59.

QUEIROZ, José Francisco da Silva. Amazônia: Inferno Verde ou Paraíso Perdido? Cenário e território na literatura escrita por Alberto Rangel e Euclides da Cunha. In: **NOVA REVISTA AMAZÔNICA**, v. 03, p. 11-32, 2017.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. **Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editoria S.A, 1965.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: A resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo; Companhia das Letras, 1996.

_____. Escravos e coiteiros no quilombo dos Oitizeiro Bahia, 1806. In: **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. (org.) REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. São Paulo; Companhia das Letras, 1996.

_____. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante de Malês (1835)**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**, 4ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

_____. Povo Negro. In: **Revista USP**. São Paulo (28) p.14-39. Dez/fev. 95/96.

RIBEIRO, Renilson Rosa. “Destemido bandeirante à busca da mina de ouro da verdade”: Francisco Adolfo de Varnhagen, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a invenção da idéia de Brasil Colônia no Brasil Império. **Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas**, 2009.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas – SP. Editora Unicamp, 2007.

SALES Jr, Ronaldo Laurentino. **O mito da democracia racial e o reformismo institucional no fluxo de justiça**. Recife. Fundação Joaquim Nabuco, 2009.

RIDENTI, Marcelo. **Em busca do povo brasileiro. Artistas da revolução, do CPC à era da TV.** Record : São Paulo/Rio de Janeiro, 2000.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o lógico e global nas relações raciais, culturais e identidades negras no Brasil.** Tradução Vera Ribeiro. Salvador/Rio de Janeiro. EUFBA; Pallas, 2003.

SANTOS, Simone Rita dos. **Comunidades quilombolas: as lutas por reconhecimento de direitos na esfera pública brasileira.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2104.

SKDMORE, E. Thomas. **Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro, 2ª ed.** Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, Roceiros e Rebeldes.** Tradução Jussara Simões. Bauru – SP: Edusc, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1993.

_____. Racismo no Brasil. São Paulo. Publifolha, 2011.

_____. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. In: **História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.225-242.**

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira. A atualização do conceito de quilombo: Identidade e Território nas definições teóricas. In: **Ambiente & Sociedade - Ano V – nº 10 – 1º Semestre de 2002.**

SCOTT, C. James. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, pp. 217-243.**

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15ª. Ed.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, J. S. Identidades quilombolas na produção da natureza. In: **comunidade meio ambiente e desenvolvimento. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. (Série Documenta Eicos, n. 17).**

SHALINS, Marshal. **Ilhas de Histórias.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SLENES, Robert W. Senhores e subalternos no Oeste paulista. **In: História da vida privada Vol. 2. (ORGs) NOVAIS, Fernando Antonio e ALENCASTRO, Luiz Felipe de. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.**

_____ e FARIA, Sheila de Castro. Família escrava e trabalho. **In: Tempo, Vol. 3 - n° 6, Dezembro de 1998.**

SOARES, Luiz Carlos. **O “povo de Cam” na capital do Brasil: A escravidão Urbana no Rio de Janeiro do Século XIX.** Rio de Janeiro: FAPERJ=7 Letras, 2007.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral.** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia” **in História Geral da África volume I, Metodologia e pré-história da África.** Ed. J. Ki-Zerbo. São Carlos: UNESCO, MEC, UFSCar, 2010, pp. 140-141.

VELHO, Octávio Guilherme. **Frente de Expansão estrutura agrária: um estudo do processo de penetração numa área da transamazônica, 3ª ed.** Manaus - AM: UEA, Edições, 2013.

_____. **Besta-fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

WOOTMANN, Klaas. “Com Parente Não se Neguceia”: O Campesinato Como Ordem Moral. **In: Anuário Antropológico/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.**

_____. Migração, família e campesinato. **In: Revista Brasileira de Estudos da População.** Jan/Jun. 1990.

WOORDWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. **In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). 15ª. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ZUBARAN, Maria Angélica (org. et all). Stuart Hall e as questões étnicos-raciais no Brasil: cultura, representações e identidades. **In: Projeto História, São Paulo, n. 56, pp. 9-38, Maio-Agosto de 2016.**

Documentos públicos:

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. **Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação territorial da comunidade quilombola de Cocalinho Santa Fé do Araguaia e Muricilandia – Tocantins.** Márcio

Roberto Catelan (Superintendência Regional do INCRA – SR 26). Palmas – Tocantins. Fevereiro de 2015.

Fontes da internet:

CASALDÁLIGA, Pedro. Missa dos Quilombos. Disponível em Ensaio Aberto: http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada. Acesso realizado em 05 de novembro de 2017.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso realizado em 15 de dezembro de 2015.

ARRUTI, José Mauricio. "Um multiculturalismo Monista: a questão quilombola". In: Seminários Cebrap do 2º Semestre de 2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SEiX3qy0hug&t=487s>. Acesso realizado em 20/05/2017.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.100-122. ISSN 1413-7704. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso realizado em 20 set. 2017.

http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=44&cod_boletim=12&tipo=Artigos. Acesso em 05 de novembro de 2015.

Jornal da Marcha. São Paulo, outubro de 1995. 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PJOMASP10199500X.pdf>. Consulta realizada em 02 de abril de 2018.

Secretaria Nacional de Promoção da Igualdade Racial. In: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>. Acesso realizada em 20 de abril de 2018.

Fonte: <https://www.bonde.com.br/turismo/destinos/natividade-o-berco-historico-do-tocantins-437414.html>. Consulta realizada em 07 de novembro de 2017.

Fontes orais:

Doralice Maria de Jesus. Entrevista realizada no dia 26 julho de 2014.

Maria Mendes. Entrevista realizada em 25 de julho de 2014.

José Carlos da Silva. Entrevista realizada em 25 junho de 2016.

Maria das Graças da Silva. Entrevista realizada em 26 junho de 2017.

José Pereira da Silva. Entrevista realizada no dia 26 julho de 2014.

Maria do Espirito Santo. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2017.

Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2017.

Luciano Pereira da Silva. Entrevista realizada em 01 de março de 2018.

Luiz Benedito da Silva. Entrevista realizada em 02 de fevereiro de 2018

João Batista de Sousa. Entrevista realizada em 22 de junho de 2016

Natália Larissa. Entrevista realizada no dia 25 junho de 2016.

Maria José da Conceição (Maria do Roque). Entrevista realizada dia 18 junho de 2016.

Antonia Neuma Ferreira dos Santos. Entrevista realizada dia 21 de junho de 2016.

Sebastião Pereira da Silva. Entrevista realizada no dia 18 de junho de 2016.

Valtenis Lino da Silva. Entrevist realizada em 01 de fevereiro de 2018