

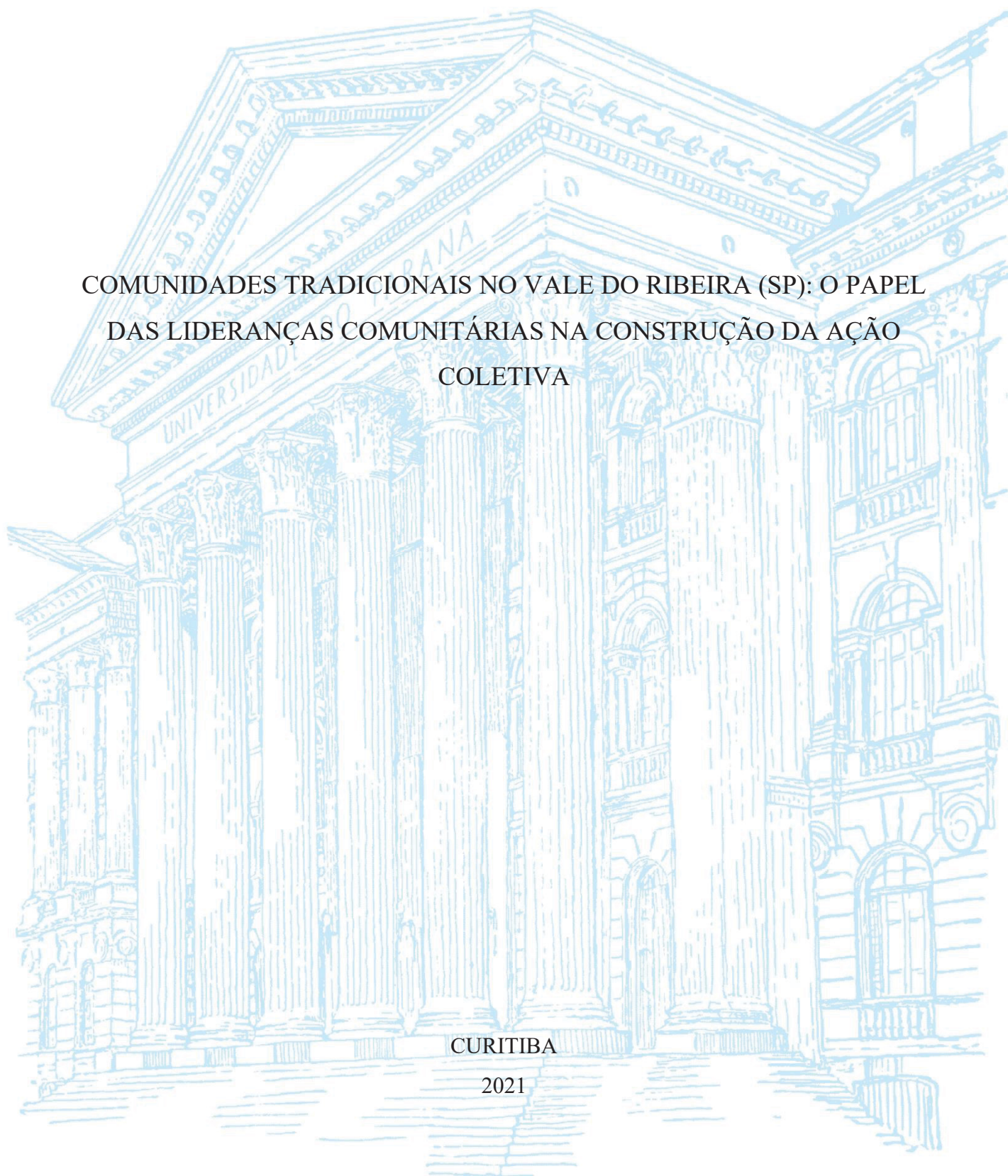
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ISABELA MARIA MARASSI RUBIRA

COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP): O PAPEL
DAS LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DA AÇÃO
COLETIVA

CURITIBA

2021



ISABELA MARIA MARASSI RUBIRA

COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP): O PAPEL
DAS LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DA AÇÃO
COLETIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Tarcisa Silva Bega.

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Aparecida Noeli Furquim Geffer – CRB 9/1309

Rubira, Isabela Maria Marassi

Comunidades tradicionais no Vale do Ribeira (SP): o papel das lideranças
comunitárias na construção da ação coletiva. / Isabela Maria Marassi Rubira.
– Curitiba, 2021.

Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Maria Tarcisa Silva Bega

1. Comunidades. 2. Movimentos sociais. 3. Pós-colonialismo. 4. Vale do
Ribeira (SP). 5. Política pública. I. Bega, Maria Tarcisa Silva. II. Título

CDD – 303.484

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA EM SOCIOLOGIA

No dia sete de dezembro de dois mil e vinte e um às 14:00 horas, na sala online, Remotamente, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese da doutoranda **ISABELA MARIA MARASSI RUBIRA**, intitulada: **COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP): O PAPEL DAS LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DA AÇÃO COLETIVA**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA TARCISA SILVA BEGA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARIA TARCISA SILVA BEGA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), LILIANA DE MENDONÇA PORTO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA), RODOLFO BEZERRA DE MENEZES LOBATO DA COSTA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ALFIO BRANDENBURG (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JOSÉ EDUARDO DE OLIVEIRA EVANGELISTA LANUTI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO DO SUL). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutora está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARIA TARCISA SILVA BEGA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 07 de Dezembro de 2021.

Assinatura Eletrônica

07/12/2021 18:32:34.0

MARIA TARCISA SILVA BEGA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

15/12/2021 14:52:36.0

LILIANA DE MENDONÇA PORTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 07:42:12.0

RODOLFO BEZERRA DE MENEZES LOBATO DA COSTA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 10:00:21.0

ALFIO BRANDENBURG
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 10:03:17.0

JOSÉ EDUARDO DE OLIVEIRA EVANGELISTA LANUTI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO DO
SUL)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ISABELA MARIA MARASSI RUBIRA** intitulada: **COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP): O PAPEL DAS LIDERANÇAS COMUNITÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DA AÇÃO COLETIVA**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA TARCISA SILVA BEGA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Dezembro de 2021.

Assinatura Eletrônica

07/12/2021 18:32:34.0

MARIA TARCISA SILVA BEGA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

15/12/2021 14:52:36.0

LILIANA DE MENDONÇA PORTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 07:42:12.0

RODOLFO BEZERRA DE MENEZES LOBATO DA COSTA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 10:00:21.0

ALFIO BRANDENBURG
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

08/12/2021 10:03:17.0

JOSÉ EDUARDO DE OLIVEIRA EVANGELISTA LANUTI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO DO
SUL)

*Para minha mãe, Ivone, que nunca desistiu do
enfrentamento, por sua doçura e empatia.*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos à minha orientadora, Maria Tarcisa Silva Bega, por sua capacidade de fazer perdurar intransponível seu empenho, gentileza e paciência. Agradeço ao professor Rodolfo Bezerra de Menezes Lobato da Costa, pelo material bibliográfico cuidadosamente enviado e de extrema relevância. Agradeço a Humberto Aiello e Loraine Aiello, Carolina Ruvira, Cleiniele Gomes e Jurema Neves, pelo apoio imprescindível e de ordem prática durante a realização da tese. Agradeço à minha família e meus amigos pelas companhias alegres, Mi, Lulu, Dan, Tatá, Caio... Foram muitas as boas companhias nesses últimos cinco anos e haverá o dia em que ficarei arrependida por não citar nominalmente todas as 384 pessoas aqui. Agradeço aos irmãos Alexandre Arrais e Michel Rasmussem, que, por terem ajudado minha vida cotidiana, fizeram sobrar mais tempo para meus estudos. Agradeço ao Sr. Antônio Glaucione de Alencar Arrais pelo apoio incondicional de tantos anos. Agradeço às mulheres de minha vida — Izaura, Nira, Kota, Bete, Nenê e minha mãe, Ivone — por serem meu porto seguro. Não menos importante, agradeço ao meu gato de quatro patas, o Tutu, pela companhia fiel e silenciosa durante minhas sucessivas tentativas, por vezes frustradas, de compreensão e escrita. Dedico um agradecimento formal à Coordenação de Aperfeiçoamento e Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento através da bolsa de estudos, proporcionando a realização deste trabalho. Por fim, meus maiores agradecimentos são para os entrevistados desta pesquisa. Meu muito obrigada.

RESUMO

Este trabalho explora o modo como se organizam os movimentos sociais de povos tradicionais que lutam pelo reconhecimento e garantia de seu modo de vida. A garantia de suas terras, as restrições ambientais, a falta de acesso às políticas sociais são basicamente as questões em torno das quais se mobilizam as populações étnicas. Na base dessas questões, o que há são modelos de alianças entre diferentes povos, indígenas, quilombolas e caiçaras, que, a despeito de sua composição social heterogênea, procuram juntos obter articulação política, também com instituições externas ao movimento, para garantir o processo de produção e reprodução da vida real, por meio da formação de movimentos sociais. Abordamos o modo como se integram demandas de diferentes povos tradicionais na formação da ação coletiva, no sentido de perceber como se organizam movimentos sociais de populações étnicas, bem como sua capacidade de formular antagonismos que possam formar relações interculturais de respeito e solidariedade. Considera-se o caráter da articulação política entre diferentes povos para pensarmos, primeiro, a novidade que a ação coletiva dos povos tradicionais traz para que se possa refletir sobre processo de subalternidade do sujeito; segundo, a forma como os movimentos sociais, em perspectiva de diversidade cultural, contribui para novas formas de inclusão no Brasil, em um sentido mais amplo. Para que se possa compreender os efeitos dessa contenda, valer-nos-emos de dois movimentos sociais, sendo Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB); e Movimento dos Jovens da Jureia (AJJ); que formam alianças étnico-políticas no Vale do Ribeira, região litorânea da Mata Atlântica no estado de São Paulo.

Palavras-chave: povos tradicionais, movimentos sociais, articulação política, subalternização, pós-colonialismo.

ABSTRACT

This academic project explores how the social movements of traditional peoples who strive for the recognition and ensure of their way of life are organized. The ensuring of their land, environmental restrictions, lack of access to social politics are basically the issues around which ethnic populations mobilize. On the base of these issues, there are models of alliances between different peoples, indigenous peoples, quilombolas and caiçaras, that, despite their social composition heterogeneous, seek together to obtain political articulation, also with external institutions the movement, to ensure the process of production and reproduction of real life, through the formation of social movements. We will address how these collective actions are organized and their ability to formulate antagonisms that can form intercultural relations of respect and solidarity. Considers the character of political articulation between different peoples is considered in order to we think, first, the novelty that the collective action of traditional peoples can bring so that it can reflect on the subject's subalternity process; second, the way that social movements from a cultural diversity perspective can contribute to new forms of inclusion in Brazil, in a broader sense. In order to understand the effects of this dispute, we will use of two social movements, we will use two social movements, being Movement of the Threatened by Dams (MOAB); and Jureia Youth Movement (AJJ); that form ethnic-political alliances in the Vale do Ribeira, a coastal region of the Atlantic Forest in the State of São Paulo.

Keywords: traditional peoples, social movements, political articulation, subalternation, postcolonialism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Mapa com indicação da localização do Vale do Ribeira	44
Figura 2 — Mapa da Estação Ecológica da Juréia, coração da Mata Atlântica no Vale do Ribeira	45
Figura 3 — Fotografia retratando parcialmente a formação do rio na região do Médio Ribeira	46
Figura 4 — Mapa indicando as partes mais escuras como sendo o complexo estuário-lagunar no Vale do Ribeira	47

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 BASES PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA TESE.....	16
2.1 OS CAMINHOS PARA A TEORIA E METODOLOGIA	16
2.2 DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA.....	27
2.3 OBJETO E HIPÓTESE.....	30
2.4 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA.....	33
3 LOCALIZAÇÃO DA PESQUISA.....	37
3.2 HISTÓRIAS DA OCUPAÇÃO	38
3.1.1 As migrações e a cultura japonesa	41
3.1.2 A Escravidão	42
3.3 A HISTÓRIA MAIS RECENTE	44
3.2 POVOS TRADICIONAIS	48
3.3 ALGUNS PROBLEMAS ATUAIS	53
4 ELEMENTOS PARA A FORMAÇÃO DE UM PADRÃO DE PODER.....	56
4.1 ESTADO CONTEMPORÂNEO CAPITALISTA.....	58
4.2 A MANUTENÇÃO DA DIFERENÇA E DISCRIMINAÇÃO.....	63
4.2.1 Divisão racial do trabalho em um contraponto	63
4.2.2 O corpo como sujeito social desigual.....	69
4.3 VIOLÊNCIA EPISTÊMICA.....	75
5 MOVIMENTOS SOCIAIS E SUAS TENDÊNCIAS.....	83
5.1 POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIAS.....	84
5.2 MOVIMENTO SOCIAL PARA ALÉM DAS CONTRADIÇÕES ESTRUTURAIS.....	89
5.3 AS COMUNIDADES TRADICIONAIS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS.....	95
6 ANÁLISE DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS NAS ALIANÇAS POLÍTICAS	101
6.1 RETOMANDO E ACRESCENTANDO ASPECTOS DA PESQUISA	101
6.2 A DIREÇÃO QUE SE IMPRIME À HISTORICIDADE DO SUJEITO	107
6.3 A FORMAÇÃO DO CARÁTER DEMOCRÁTICO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS ÉTNICOS.....	134
6.4 A CONSTRUÇÃO DE UMA PLATAFORMA AMPLIADA DE DIREITOS HUMANOS.....	150
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	169

1 INTRODUÇÃO

Pensemos ao estilo James Joyce, que em seu romance *Ulysses* (2012) escreveu: “como um movimento pastoral poderia ser, de algum modo, nacional, já que o interesse da nação em sua maioria era o de extirpar as condições que o haviam produzido?” (p. 76). Verdadeiramente falando, o questionamento não é bem de Joyce, mas de seu crítico, John Eglinton, e consta da introdução do livro feita por Declan Kiberd. Para além do esforço de fazer proselitismo a Joyce, o desejo de movimentos sociais é o de ter sua importância reconhecida. A astúcia dessa questão é o reconhecimento do quão difícil isso seja.

No Vale do Ribeira, região paulista localizada entre São Paulo e Curitiba, existem mais de 80 comunidades quilombolas (o Inventário Cultural, de 2007, aponta 88 comunidades) distribuídas em uma região mais ou menos triangular ao Estado de São Paulo. O Brasil conta com quase 5 mil comunidades negras rurais de remanescentes de escravos fugitivos e há informações de que quilombos existem no país desde aproximadamente 1575, quando se deu o primeiro registro de um “mocambo” na Bahia (FERRAR, 2016).

Meu contato com as comunidades começou com os quilombolas. Foi por acaso, em 2016, por causa da faculdade privada onde atuei como professora e coordenadora de curso de graduação em Serviço Social, na cidade de Registro (SP). No curso havia alguns alunos quilombolas e, desde essa época os alunos, professores e eu recebemos visitas dos carismáticos quilombolas das comunidades rurais, que passaram a frequentar eventos do curso de Serviço Social, palestras e datas comemorativas, fossem como palestrantes ou ouvintes, ou rodas de conversas. As visitas tornaram-se rotineiras e por isso formulamos uma proposta pedagógica para aqueles encontros anunciados, conhecida (confessadamente sob gosto duvidoso) como “trocas culturais”.

Ao mesmo tempo que alunos, professores do curso e eu recebíamos visitas dos quilombolas na instituição de ensino, tornamo-nos frequentadores das comunidades. Inicialmente, visitávamos com o objetivo de conhecer seu modo de vida, estabelecendo um nexos com o conteúdo teórico do curso, qual seja: a formação da *questão social*¹. Mas esse

¹ “A Questão Social não é senão as expressões do processo de formação e desenvolvimento de classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado. é a manifestação no cotidiano da vida social, da contradição entre proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção, mais além da caridade e repressão” (CARVALHO; IAMAMOTO, 1983, p. 77).

objetivo, voltado à compreensão da *questão social*, foi se transformando ao longo do tempo, tal qual será possível perceber no decorrer desta introdução.

Durante as visitas que fazíamos às comunidades, envolvendo alunos e professores, passávamos o dia conhecendo o território e o modo de vida dos quilombos. Depois de certo tempo, passamos a visitá-los e ser visitados por eles, por amizade, uma vez que, a essa altura, após tantos encontros alegres, nossas simpatias recíprocas já havia se fortalecido. Os contatos foram principalmente com os quilombos situados mais próximos à cidade de Registro, no entanto, conhecemos alguns representantes de comunidades mais afastadas por causa de uma rede de relações sociais que existe entre os próprios quilombolas e que coincidiu, por exemplo, durante nossos encontros, estes últimos estarem simultaneamente recebendo a visita de representantes de comunidades mais afastadas. Dessa forma é que conhecemos melhor os quilombos mais próximos e, em parte, alguns daqueles mais afastados. Nesse período, costumávamos fazer as visitas sempre em grupo de alunos e professores. Mais tarde, quando comecei a interessar-me pelos movimentos sociais, eu costumava ir sozinha.

No início de 2016, fiéis ao nosso objetivo inicial, formamos um grupo de estudos para analisar as condições de vida e desigualdades sociais que permeavam as comunidades quilombolas. Na oportunidade, nossa motivação era a de que as comunidades viviam geralmente em condições bastante precárias, algumas mais do que outras, sem acesso a serviços básicos de saúde, educação, saneamento e às políticas de subsídios ou fomento econômico. Contudo minhas questões sobre a má distribuição de renda começavam a alçar questionamentos que demandavam reflexões sobre a condição cultural dos povos. Começava a despertar em mim as primeiras curiosidades sobre aquilo que os uniam. Apesar da precária condição social e econômica em que se encontrava a maioria dos quilombos, todas as suas dificuldades de pobreza e miséria, eles mostravam-se propensos aos diálogos quando o assunto era a cultura objetivada em músicas, danças, poesia, crenças, habilidades em lidar com a tecnologia, seus esclarecimentos sobre feminismo, meio ambiente, preconceito, os jovens da comunidade que dançavam hip-hop, as adolescentes que sabiam as músicas do momento. Comecei a assimilar, então, que os miscigenados quilombolas queriam falar sobre cultura, sobre a afirmação dos valores culturais quilombolas. No entanto, ainda era tudo muito confuso sobre os questionamentos que eu arriscava fazer.

Tempos depois, as amizades com os quilombolas estenderam-se às lideranças de outras comunidades, indígenas e caiçaras, quando eu participei de uma primeira reunião no Movimento Ameaçados por Barragem (MOAB), no final de 2016. Apesar de conhecer a ação coletiva das comunidades, nenhuma questão política suscitava minha curiosidade ainda e o que

movia meus impulsos em direção aos movimentos de luta dos povos tradicionais tinha a ver com certa idealização de um mundo mais justo para as minorias.

Nessa época, o MOAB tinha uma sede improvisada numa sala de tijolos, em meio ao rural e nas imediações da comunidade Ivaporunduva, próxima à cidade de Eldorado. Era sem pintura, cheia de bancos velhos de madeira. De dimensões pequenas, não cabiam todos os participantes e pessoas assistiam no lado de fora, olhando a reunião pela janela, apoiando todo seu peso sobre os próprios calcanhares, mas refrescando-se pela brisa insistente de um final de tarde. Alguém oferecia um refresco líquido e viscoso, cor amarelo ouro, servido num caldeirão de alumínio, sendo uma concha para cada copo de plástico. Eles falavam algo sobre as comunidades ocuparem a rodovia, talvez a BR-116, em algum dia da semana, possivelmente um protesto, alguma reivindicação. Fato era que eu estava muito feliz por estar ali, sem prestar muita atenção sobre as questões políticas que estavam sendo discutidas.

Depois de ter frequentado duas ou três reuniões do MOAB, eu conheci, por coincidência, o Roberto (uma das lideranças caiçaras do Vale do Ribeira, integrante dos movimentos sociais e nosso entrevistado nessa pesquisa). Foi em um seminário de antropologia, na USP, em São Paulo, em 2017. Conversamos um pouco e ele contou sobre sua trajetória acadêmica, sua participação em movimentos de luta política, e eu o convidei para conhecer a faculdade onde eu trabalhava. Roberto, sua esposa, sua filha pequena e seus colegas da militância pela defesa dos caiçaras passaram a compor os debates coletivos que aconteciam no curso acadêmico que eu coordenava. O Roberto me apresentaria, então, o movimento de luta Associação dos Jovens da Jureia (AJJ).

Era final de 2017 quando participei de uma reunião do AJJ. Esses encontros aconteciam ao mesmo estilo do MOAB, com exceção de que não havia tanta gente. As conversas ao redor da mesa eram cheias de papéis e alguns *notebooks*, em uma casa emprestada, quase rural, próxima ao mar, cercada por montanhas e, ao final, havia um lanche. Havia caiçaras, indígenas e quilombolas e um debate de interesse coletivo, nada de assuntos individuais, nem por distração, até chegar o lanche. Eram as lideranças comunitárias quem conduziam as discussões e controlavam a pauta. Havia também estudantes de doutorado, defensor público, integrantes do MST e a participação de mulheres engajadas, que falavam pouco, eu me lembro, mas sempre com conhecimento de causa.

Depois de dois anos de convivências dispersas com os povos tradicionais, suas questões políticas começaram a fazer sentido para mim. Havia método nas reuniões de seus movimentos sociais. No lugar em que era preciso criar uma pauta em comum entre os diferentes povos, nada parecia aleatório ou irrefletido. Foi quando eu percebi, pela primeira vez, que construir uma

pauta comum aos povos tradicionais não era automático, mas [pelas circunstâncias alegres que havia no MOAB e AJJ] um simpático desafio. As problematizações acerca das articulações políticas entre as lideranças comunitárias estavam postas. Começaria a partir dali meu processo de reflexão e elaboração de um projeto de pesquisa.

Tempos depois, em 2019, eu tive de deixar a cidade de Registro (SP) em busca de emprego em outro estado, depois de já ter iniciado meu projeto de pesquisa. Mudei para a cidade de Três Lagoas (MS), onde passei a morar e trabalhar, não mais retornando ao Vale do Ribeira. Em 2020 veio a pandemia que impôs distanciamento social.

É dessa trajetória que nasce esta tese, que procura esclarecer sobre os mediadores na construção de uma ação coletiva, envolvendo comunidades tradicionais localizadas no interior do Vale do Ribeira (SP). Problematiza, sobretudo, as particularidades das formações de resistências políticas entre indígenas, quilombolas e caiçaras; o processo de subalternização dos povos tradicionais, revelado nos discursos das articulações políticas entre diferentes etnias e que pode apontar para a medida de suas historicidades, tais quais vetores que indicam a violência histórico-racial, a dominação política de seus territórios e o constante controle de sua racionalidade. Nosso objetivo é compreender a atuação conjunta de diferentes mediadores na complexidade simbólica e de orientação política dos movimentos sociais, segundo princípios da diversidade sociocultural étnica. Seu potencial para unificar uma plataforma de direitos, que contemple políticas de reconhecimento e autorrepresentação. Os movimentos sociais dos povos tradicionais são, considerando suas diversidades de origem e concepção, importantes para o processo de ressignificação de discriminação histórica e criação de significados em comum, relevantes na indicação dos caminhos de superação de legados opressivos.

No segundo capítulo deste trabalho é demonstrada a metodologia de pesquisa adotada, que informa acerca do conteúdo e método, bem como o conjunto de técnicas e processos empregados, o modelo de investigação e coleta de dados sobre o tema proposto, a formação dialética entre a teoria e as entrevistas.

O terceiro capítulo é dedicado a uma revisão histórica do lugar, aponta para os determinantes na formação dos movimentos sociais étnico-políticos da região, o que supõe reconhecer as forças sociais que se polarizam a partir de uma base realista, em que a história não tem uma função de segundo plano.

No quarto capítulo são desenvolvidas as ideias que criticam a dimensão da colonialidade do Estado contemporâneo capitalista no interior do conflito étnico-político, no tocante aos desdobramentos do Estado contemporâneo e o acirramento de conflitos, as manifestações das

desigualdades que se fazem perceber pela divisão racial do trabalho, o corpo como sujeito social desigual, as epistemologias que não servem à modernidade do Estado.

No quinto capítulo, tecemos as discussões sobre os processos articulatórios da diversidade dos atores envolvidos com movimentos sociais étnico-políticos. Esse capítulo aponta especialmente para os elementos que compõem a formação de movimentos sociais étnicos e ajudam a compreender as ligações entre diferentes povos na ação coletiva, a relação entre as comunidades e os movimentos sociais.

No sexto capítulo apresentamos a análise das formações discursivas que são elaboradas nas alianças políticas, dentro dos movimentos sociais e entre quilombolas, indígenas e caiçaras. Analisamos, sobretudo, o processo de subalternização dos povos tradicionais, sob o ângulo de sua inserção na ação coletiva, em que pese o modo como o debate sobre a violência estrutural endereçada aos povos tradicionais constrói sentimento subalterno. Analisamos, ainda, a formação do caráter democrático das articulações políticas nos agrupamentos coletivos, a construção de um lugar de fala em comum entre os sujeitos da pesquisa. Por último, buscamos compreender os desafios para a construção de uma plataforma ampliada de direitos humanos diante de vozes que podem ser dissonantes, de modo a perceber como são tratadas as agendas de negociação e quais as possibilidades de unificação da história, identidade e cultura de um povo.

2 BASES PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA TESE

2.1 OS CAMINHOS PARA A TEORIA E METODOLOGIA

Este trabalho procura investigar as diferentes formas de *fazer política* entre grupos indígenas, quilombolas e caiçaras, que juntos formam movimento social para pressionar o Estado e a sociedade civil por sua subsistência e reconhecimento. Especialmente, busca lançar luz a uma situação específica a qual os povos tradicionais em suas lutas étnico-políticas, apesar de compartilharem o legado da colonialidade, possuem histórias e problemáticas particulares que não permitem propriamente serem tratados por uma generalização da etnicidade. A etnia refere-se a uma herança cultural compartilhada, nacionalidade ou linhagem e é construída socialmente “na medida em que uma pessoa só é hispânica quando se declara hispânica” (MOONEY *et al.*, 2016, p. 294). A origem étnica pode ser diferenciada com base na linguagem, nas estruturas familiares e nos papéis socialmente desempenhados pelos membros familiares, crenças e práticas religiosas, costumes alimentares, formas de expressão artística, como música e dança, e origem nacional ou origem de seus pais.

O surgimento do Estado-nação² e o avanço da modernidade não foram suficientes para arrefecer os movimentos políticos pró-etnicidade no mundo. Exceto as guerras propriamente bélicas, o contexto mundial mostra que são no mínimo cinco os conflitos de disputas étnicas no cenário contemporâneo, os quais foram citados por Carvalho (2006) e adaptados aqui, sendo: 1) os separatistas contra o Estado opressor, a exemplo da luta pela separação da Catalunha, na Espanha; 2) as empresas internacionais e suas contratações étnicas na tentativa de articulação globalizada do trabalho, como mostra o documentário *Indústria Americana* (2019), de Michelle e Barack Obama; 3) o Estado atribuindo para si a função regulatória dos meios de produção, no sentido de garantir uma homogeneidade cultural capaz de controlar a autonomia étnica, tal qual acontece na China e tem sido ponto de enfrentamento entre o país e sua cidade Hong Kong; 4) a expansão do capitalismo mercantil e o esgarçamento das fronteiras promovendo disputas por intercâmbios culturais, como ocorre na guerra do petróleo entre Rússia e Arábia Saudita; 5) processos de alianças políticas envolvendo afinidade ou hostilidade entre diferentes grupos

² O Estado-Nação surgiu depois da Revolução Industrial e Revolução Francesa, tendo como princípio norteador a ideia de imprimir nas populações o sentimento homogêneo de pertencimento e identidade nacional (ANDERSON, 1993).

étnicos organizados por parentescos, à revelia do Estado. Interessa a este trabalho este último grupo.

A história dos povos tradicionais tem seu ponto alto no colonialismo, com a leva de populações negras e indígenas designadas ao trabalho escravo no Brasil e em países do sul global. A colonialidade ganha relevância na medida em que promove o contemporâneo domínio racial e territorial, promulgado por um Estado centralizador e universalizante, que mantém a desigualdade com nuances racistas e classistas. O desafio reside no fato de que o Estado se tornou a materialidade burocrática e epistemológica da história colonial e, na prática, cria dificuldades ao reconhecimento de outros modos de vidas que não sejam padronizados pela modernidade.

Apropriação do território, subjugação dos povos negros, índios e suas misturas, a ideia de que suas culturas e epistemologias nada servem à modernidade são grandes blocos de questões que têm impulsionado a formação da ação coletiva na luta política desses povos. Os processos de aliança política envolvendo diferentes grupos étnicos são aqueles em que eles definem os mesmos opositores e adversários à formação de sua identidade e buscam mudanças sociais, econômicas, culturais e políticas. As alianças de diversidades, geograficamente situadas, são estratégicas para percebermos o debate político entre atores diversificados, multiculturalista, e observarmos o desafio na formulação de objetivos alinhados a uma causa em comum, os princípios estabelecidos para a discussão coletiva. Frentes de luta formam antagonismos que disputam com o Estado a capacidade de liderança moral e educativa das massas, em uma arena de distintas contestações, sob júbilo do mercado que procura angariar nessa disputa quem tem mais capacidade de convencimento.

A articulação política ocorre quando determinados tipos intelectuais ligados aos grandes grupos de comunidades tradicionais colocam essa massa camponesa, específica, em contato com a administração estatal e local estabelecendo um processo de negociação mediatizada. Precisamente, essa função atribui aos intelectuais e esses povos uma grande função política, uma vez que a *mediação de poder* dificilmente é separável da *mediação política*. Formam-se, assim, ativismos sociais em negociação contínua, por vezes pacífica, com o poder público (GRUPPI, 1978). Luta política baseia-se no conceito gramsciano de Álvaro Bianchi: “não é feita de um golpe, não basta derrubar o adversário, é preciso estabilizar a ocupação” (MINICURSO, 2017).

Temos, portanto, a seguinte questão: existem identificações políticas possíveis e possibilidades de construção de pautas ancoradas em significados simbólicos similares no interior de movimentos sociais, que unem diferentes comunidades quilombolas, indígenas e

caiçaras? Como as lideranças de povos tradicionais articulam-se politicamente? A questão leva a percebermos as possibilidades de resistência de comunidades tradicionais em nossa época porquanto repensa a noção de direito social a partir da perspectiva do racismo. Ela procura responder sobre como construir uma plataforma de demandas ampliadas que respeite os direitos dos povos tradicionais, sem que se utilize de políticas residuais, sob o ponto de vista deles próprios. O problema fundamental aponta para como integrar demandas em um contexto de etnias diversas, uma vez que isso traz desafios à construção de uma base de direitos humanos consensual, que não seja uma cidadania genérica. Valores de nossa época tendem a pensar a cidadania sem considerar o colonialismo, racismo, genocídio, escravidão, destruição cultural. Nesse sentido, será preciso analisar o que buscam os movimentos sociais de diferenças étnicas, de modo a perceber como são pensadas as ações reparadoras capazes de unificar a luta política.

O cenário são dois movimentos sociais formados por quilombolas, indígenas e caiçaras do Vale do Ribeira, um deles voltado a discutir a posse de terras e o outro a se posicionar como sujeitos de direitos, com suas formas de agir e suas cosmologias. Este trabalho parte de dois pressupostos. O primeiro supõe que esses movimentos sociais possuem uma base alterada e ampliada para o estabelecimento de conexões entre as diferentes etnias. Isso desliza para uma ação coletiva étnico-política cuja historicidade é colocada em seu favor, capaz de repensar a integração de demandas por reparação, reconhecimento, representação, de modo a contestar as injustiças sob aspectos mais amplos da realidade social dos povos tradicionais. O segundo supõe que haja uma base voltada a formação de uma soberania cultural, uma tradição herdada e fechada em si, pensamento este que interessa à modernidade para as construções essencialistas e excludentes. Enquanto o primeiro pressuposto sugere a recuperação da história politizada, o segundo sutilmente transmite ideia de um bloco monolítico que valoriza a essência racial na medida das desarmonias de um sistema hierárquico vigente. Neste último caso, o *ethos* deixado pelo passado colonial corrobora as políticas públicas neoliberais, que pouco sinaliza às políticas de reconhecimento. Existe lugar para trocas, mas será preciso postular, acompanhar sua evolução histórica e os desdobramentos decorrentes para os processos culturais.

O estudo parte de uma análise do discurso e estudo das representações. Analisa a pluralidade de vozes das lideranças que compõe os movimentos sociais, onde a história de luta e resistência revela a condição de subalternidade que emana nesses discursos, entre as comunidades tradicionais. A subalternidade pode simbolizar a imagem das vítimas do colonialismo que, embora a variação contemporânea esteja subjetivada no modelo

civilizacional hegemônico³, o processo de interiorização pode levar às subalternidades empoderadas, mas também *fetichizadas* para um consumo de políticas sociais reducionistas, que congele o sujeito em um espaço excludente. Lobato da Costa (2020) oferece leitura do processo de subalternização em um sentido semelhante, como sendo um ensaio da luta cotidiana para garantir condições materiais e simbólicas. Ao fazer referência aos estudos de Aguilar e Trujillo (2019), o autor aponta para as práticas políticas de produção do comum, ou seja, o comunitário como relação social que se produz, pratica e cultiva, sendo, mais interessante ainda, a produção do comum como modo coletivo de renovar e disputar a gestão, a exemplo das lutas das mulheres em defesa da vida e contra violência. O comum nesse caso é justamente a garantia da *reprodução* material e simbólica da vida coletiva, abrindo novos caminhos para a emancipação social, sobretudo, contra duas lógicas centrais, a saber: o mercado e o Estado moderno.

Nossas premissas serão desenvolvidas, do ponto de vista teórico, com alguma base dos estudos pós-coloniais, que buscam compreender o mundo contemporâneo fornecendo uma estrutura para aqueles modos de identificação cultural e afeto político formadas em torno de questões de raça e etnia; promovendo uma visão mais inclusiva do sujeito; revelando as diferentes formas de agenciamento que ocorre pelo saber, poder e ser; revisando os termos cunhados na modernidade e é lembrete das relações neocoloniais no interior da divisão multicultural do trabalho. Do ponto de vista empírico, será examinada a partir da complexa articulação dos mediadores representantes dos caiçaras, indígenas e quilombolas na ação coletiva.

A relação entre movimentos sociais e pós-colonialismo trata de um campo de pesquisa que pode ser encontrado com variações importantes entre os autores. Estudiosos que são referências no pós-colonialismo, como os consagrados Stuart Hall e Homi Bhabha, analisam como as populações locais resistem e tentam reverter as práticas intervencionistas dos colonizadores. Os autores operam suas análises no marco do discurso colonial, como sendo a narrativa um espaço em que o colonizado não se deixa ocupar. Trata-se de uma perspectiva de análise em que os autores irão tratar a resistência política na medida em que os povos subvertem os discursos dos colonizadores em afrontas cotidianas, como, por exemplo, quando os indianos negam-se a ler a bíblia imposta pelos ingleses⁴. Os autores analisam as ações políticas nos

³ Luciano Gruppi (1978).

⁴ No livro *O Local da Cultura* (2013), Homi Bhabha aponta para essa questão no sexto capítulo.

gestos individuais, cotidianos e constantes, por vezes desarticulados da formação de um movimento social, apesar de sintonizados.

Para outros autores, os movimentos sociais pensados a partir das bases do pós-colonialismo consiste compreender as identidades das minorias que compõem as ações coletivas de diversidade cultural, cujo desafio é encontrar uma narrativa em comum. A norte americana Renée Green⁵ é uma das referências desses estudos. A autora discute os movimentos sociais urbanos e o fato de que a causa multiculturalista não é simplesmente dada à experiência através de uma tradição cultural já autenticada, pois as ações coletivas precisam de esforços e o signo da comunidade é sempre um projeto em andamento. Outras linhas de pensamento surgem em território nacional. Scherer-Warren (2009) discute os movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina e seus estudos trazem reflexões sobre a emergência de uma abordagem pós-colonial direcionada aos estudos de grupos subalternos em nosso continente, sem se prender a nenhum grupo específico. Ballestrin (2017) aborda o feminismo subalterno, sobretudo o feminismo decolonial latino-americano e a colonialidade de gênero. Muitos outros estudos seguem na mesma linha dessa autora, abordando a perspectiva pós-colonial na ação coletiva de minorias específicas.

Ao acionarmos as ferramentas de pesquisa online que possam identificar estudos semelhantes ao tema das ações coletivas em um debate pós-colonial, a considerar o site da Biblioteca Nacional de Teses e Dissertações (BDTD), a Scientific Electronic Library Online (SciELO) e Google Acadêmico, diferentes abordagens aparecem. De Carli (2010) trabalha, na forma de artigo, as relações de colonialidades e disputas entre projetos hegemônicos e contra-hegemônicos na agricultura brasileira e a agroecologia como política de enfrentamento do MST ao capitalismo financeiro agrícola. Carvalho (2015) demonstra, na forma de artigo, qual é o lugar dos movimentos sociais na teoria decolonial e analisa como os movimentos sociais, utilizando-se dos exemplos de comunidades negras na Colômbia, constroem suas resistências em contato com outros movimentos, Estados, opositores. Simonetti (2012) faz uma releitura dos estudos de Scherer-Warren (2009) ao abordar, na forma de artigo, os movimentos sociais, o pós-colonialismo e os produtores rurais, denominados via campesina, em sua relação com os sindicatos rurais. Sobre desobediências político-epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia, Hashizume (2017) faz uma tese sobre as reflexões das contribuições teórico-políticas de Antônio Gramsci, no sentido das definições e das interpretações em torno da noção

⁵ Green foi citada por Bhabha na introdução de seu livro (2013, p. 22).

de hegemonia, fundada na coisificação de povos racializados/subalternizados, problematizando os potenciais enfrentamentos da hegemonia capitalista. A efetivação dos meios jurídicos para as causas decoloniais, em que pese as diversas formas de resistência de uma comunidade afro-equatoriana e que traz à tona a crítica na epistemologia e na sociologia jurídica, é o trabalho de Ferreira e Carlet (2017).

Como podemos notar, há muito os estudos apontam, ou mesmo sugerem, a resistência política de minorias, no sentido de repensar as teorizações das práticas culturais. Mas não se problematizou sobre as particularidades das formações de resistências políticas entre indígenas, quilombolas e caiçaras. Especificamente, o processo de subalternização dos povos tradicionais, revelados nos discursos das articulações políticas entre diferentes etnias e que podem apontar para a medida de suas historicidades tais quais vetores que indicam, por um lado, a violência histórico-racial, a dominação política de seus territórios e o constante controle de sua racionalidade através de vozes empoderadas e politizadas, de um agente transformador; por outro, um ente passivo, manobrado pelas narrativas e historicidades dominantes das elites e que atende às expectativas dos direitos humanos debatidos sob uma perspectiva colonial.

A articulação subalterna estratégica faz parte de uma das frentes necessárias à mudança social. Será na intercomunicação entre povos tradicionais distintos que poderemos esclarecer as relações entre tradição e cultura, política e utopia e novos significados poderão ser atribuídos às discriminações históricas. O caráter da articulação política entre diferentes povos tradicionais é importante para pensarmos sobre modelos emancipatórios que podem demonstrar acerca de processos de subalternidade do sujeito e a maneira como movimentos sociais em perspectiva de diversidade cultural podem contribuir para novas formas de inclusão social no Brasil.

O Estado brasileiro, ao não reconhecer outros modos de existência (considerados atrasados), tem procurado dissolver políticas públicas instituídas na carta constitucional. Ao mesmo tempo, devemos notar que o Estado não detém poder absoluto, depende de convencer a sociedade civil e política. Gramsci, em sua obra *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno* (1991), menciona a sociedade civil e política como sendo *blocos de forças, guerra de posições*, um sistema de *trincheiras das guerras modernas* que se opõe ao Estado. O desenvolvimento produtivo está vinculado à capacidade criadora que diferentes dimensões de poder político possam ter em elevar a massa a um nível moral e cultural, atingindo o desenvolvimento econômico, algo muito diferente do modelo tradicional, onde as lutas são reduzidas a questão industrial, concentrada em torno do trabalho, ou sindical, ou insurgente. Diante da contemporânea dispersão do poder, o Estado é regido pela questão do equilíbrio entre os grupos,

na luta pelo desenvolvimento econômico nacional, e precisa se valer de uma capacidade, não instrumental, administrativa, coercitiva; mas educativa de consentimento das massas.

Existem alteridades que não se subordinam ao princípio moderno da identidade nacional. Esse parece ser o contexto no qual se rejeita qualquer ideia de um sujeito ideológico unificado e predeterminado e será necessário compreender a pluralidade que compõe os chamados *sujeitos do pensamento*⁶, ou seja, compreender como a diferença étnica e racial podem ser construídas de modo estrutural enquanto conjunto de contrariedades políticas, ideológicas, social, econômica e mesmo assim formar um grupo relativamente coeso, cuja semelhança é o modelo de exploração a qual é submetido.

Para fins de compreender o tema proposto, este trabalho abordará especialmente as concepções de Estado contemporâneo, em sua relação com a manutenção da diferença e discriminação; a *cultura*, principalmente no que se refere ao processo de violência epistêmica; dois elementos que podem ampliar o entendimento, para além das teorias de classes, em direção a outros processos de subalternização do sujeito racializado. Uma vez estando a par dos diferentes modelos de agenciamento de sujeito etnicizado, abordaremos em seguida o papel dos movimentos sociais contemporâneos, de modo a percebermos o peso que tem as tradições culturais para as reivindicações coletivas.

O desenvolvimento do Estado contemporâneo será demarcado aqui em três momentos lógicos mais significativos para este trabalho, de modo a chamar atenção, sobretudo, para: (i) teoria de Marx sobre o Estado capitalista conforme suas obras, da juventude e intermediárias, percebendo os elementos de continuidade entre uma obra e outra; (ii) a importância da obra *O 18 Brumário* para compreensão do Estado e qual elemento ela traz que pode ser visto como elemento novo, descontínuo em relação aos conceitos anteriores; (iii) o legado para a teoria contemporânea do Estado capitalista. O processo de discriminação e diferenciação que interessa a formação do Estado contemporâneo é um projeto colonizador que se sustenta sobre duas vigas estruturantes: uma conotação racial do trabalho; as relações sociais fundadas na classificação racial da população, em que pese o corpo como sujeito social desigual, as subjetividades de um coletivo. Em seguida, trataremos o Estado contemporâneo em seus aspectos de uma intervenção epistemológica que procura revisitar os conceitos, por consequência uma possível desestabilização produtiva das teorizações vigentes.

⁶ Expressão de Gramsci que pode ser utilizada para identificar as lideranças de movimentos de luta política.

Com efeito, iremos resgatar o processo colonizador que acontece na modernidade e sua relação com a produção cultural dos colonizados, de modo a demonstrar que no processo de subalternidade do sujeito, a dimensão cultural importa. Relacionado à formação cultural, apresentaremos os estudos de Alberto Melucci (2001) o qual, nessa perspectiva de uma dimensão cultural, procura elucidar sobre quais são as possibilidades de resistência frente a complexidade dos agrupamentos políticos, formadores de movimentos sociais, que aglutinam-se menos em torno de um antagonismo de classe e mais fragmentados em contingências históricas amplamente dispersas, com pautas unificadas e distintas, sob o desafio de dar unidade ao grupo culturalmente distinto.

Sob a égide desse conteúdo teórico, os principais autores que auxiliam neste trabalho são: Perissinoto e Codato (2011), com a noção de Estado a partir de uma análise da obra *O 18 Brumário*; Quijano (2005) e o casal Comarrof (2010), sobre o processo colonizador de manutenção da diferença e desigualdade; Sérgio Costa (2006) em interlocução com outros autores, sobre a violência epistêmica; Melucci (2001) sobre movimentos sociais de uma perspectiva cultural. Todos eles abordam assuntos interligados e trazem em comum, além da influência de Marx e Gramsci, a mesma base alterada para os estudos culturais. Os autores basilares, no entanto, não dispensam outros nomes como Stuart Hall (2003), Gayatri Spivack (1998), Homi Bhabha (2013), Scherer-Warren (2009), Hannah Arendt (2007), Engels (1998), Bourdieu (2001), Lahire (2002), Williams (1979), entre tantos outros que aparecerão nas páginas que seguem.

Frente às dimensões processuais de existência de povos tradicionais, existe uma crescente influência moderna contemporânea sobre o curso da vida social desses grupos. Perissinoto e Codato (2010) foram selecionados neste trabalho primeiro por contraporem as vezes em que o Estado aparece como instrumento de classe e, segundo, provocar discussões mais abrangentes acerca do seu papel político. Publicado pela primeira vez em 2010 na *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* (BIB), o texto de Renato Perissinoto e Adriano Codato é um escrito a respeito das interpretações acerca do Estado contemporâneo capitalista, em Marx, não no sentido de discutir uma nova concepção de Estado, prometendo revelar descobertas conceituais ou formulações de uma teoria, mas apresentar em *O 18 Brumário* algumas proposições gerais sobre política, que mais tarde levaria a elaboração de uma teoria marxista do Estado. Os autores sugerem a compreensão da organização estatal e apresentam uma reformulação do conceito instrumentalista de Estado, que se mantém recorrente em muitas concepções neomarxistas.

O percurso da discriminação racial mediada nos processos históricos de colonização e uma violência epistêmica socialmente construída, no que se refere a identificação dos processos de subalternidade do sujeito, inscrevem-se no interior do Estado contemporâneo. Se o processo de colonização e o campo epistemológico são locais de disputas no palco da história moderna, o campo da cultura não é menos bélico, da mesma maneira que não é invisível o efeito da colonização da formação cultural dos colonizados. A exemplo dessas discussões, podemos citar que uma divisão desigual do trabalho não pode ser pensada sem falarmos de sua divisão racial.

Os autores Aníbal Quijano e Jean e John Comarrof confluem na mesma medida em que a produção cultural é tratada como estruturante da esfera pública, objetivada na formação da vontade democrática e racional. Esses autores foram selecionados para nossos estudos por trazerem a cultura para o centro das discussões enquanto elemento fundante e estrutural das formações sociais, sem deixar de problematizar o sistema material e econômico.

A partir desse Estado contemporâneo consolidam-se narrativas históricas capazes de reduzir a história moderna a um ocidente que é, ao mesmo tempo, herói e dirigente do mundo, sem levar em conta que existem outras cosmologias, diferentes temporalidades e historicidades sofríveis de uma *violência epistêmica*, para usar as palavras de Spivak (1988). Sobre epistemologias, a importância do texto de Sergio Costa, em interlocução com outros autores, consiste na tentativa de desmistificar os estudos pós-colonialistas e popularizar dentro da academia as epistemologias pensadas por estudiosos. Ademais, o texto de Costa traz pontualmente três epistemologias e contribui decisivamente para desanuviar as questões em torno de discussões que opõe a sociologia e os pós-colonialistas, ampliando o debate e estabelecendo um tom mais conciliador ao revisar pontos que convergem e outros que divergem entre as teorias, o que torna seus argumentos bastante originais.

Na história as tendências essencializam pejorativamente os grupos tradicionais, sem considerar que neles existem valores atravessados e globalizados que confundem oportunamente o entendimento sobre etnia de origem. O passado, que não pode ser apreendido a não ser reencenado, e ao reencená-lo, introduzimos novas temporalidades culturais, imprevistas, colocando sempre em dúvida a noção de uma tradição original engessada. Efeito disso, essas confusões podem embaralhar a ação coletiva de povos tradicionais.

Os estudos culturais parecem ganhar relevo em um momento no qual o capitalismo atravessa sua fase cultural, depois de ter explorado seus termos nas fases industrial e financeira, experimentando novas tentativas de política econômica, sobretudo, a criação de valor econômico a partir da efetivação da produção cultural, na qual a cultura comunitária transforma-se em potencial recurso para o desenvolvimento. Produção cultural é entendida aqui sob uma

perspectiva cognitiva de produção subjetiva de valores e que tem reflexos sob o modo de vida. Para Williams (1979, p. 25), a cultura precisa ser pensada sobre o mesmo patamar da *infraestrutura*:

[...] o importante não é apenas o elemento de redução; é a reprodução, de forma alterada, da separação entre cultura e vida social material, que tem sido a tendência dominante do pensamento cultural idealista. Assim as possibilidades totais do conceito de cultura como um processo social constitutivo, que cria “modos de vida” específicos e diferentes, que poderiam ter sido aprofundados de forma notável pela ênfase no processo material, foram por longo tempo irrealizadas, e com frequência substituídas na prática por um universalismo abstrato unilinear.

A cultura não pode passar despercebida do processo de agenciamento do sujeito, posto que não está reduzida a uma condição de superestrutura ou dentro de um quadro de dinâmicas que são sempre relativas. A cultura é estruturante das condições sociais. Segundo Hall (2003, p. 303),

[...] uma abordagem teórica específica que tenda a ler as fundações econômicas da sociedade como a única estrutura determinante. Essa abordagem vê as outras dimensões da formação social simplesmente como reflexos do econômico em outro nível de articulação, sem qualquer outra força estruturadora ou determinante em si mesma. Em termos claros, a abordagem reduz a formação social no nível do econômico, e concebe todos os outros tipos de relação social como algo direta e imediatamente correspondente ao econômico.

Sob esse ângulo, a cultura pode ser potencialmente voltada para formação dos movimentos sociais. Será preciso perceber o peso que as culturas possuem, a considerar a questão racial e ética, dentro das reivindicações que tentam fazer ouvir suas demandas. Em que pese as articulações entre diferentes etnias, considerar as discriminações raciais no bojo das discussões implica a formação da ação coletiva em determinadas direções. Alberto Melucci (2001) ajuda-nos nesse sentido: perceber o movimento social como uma forma de ação coletiva que depende de seu sistema de referência e de suas dimensões analíticas, pois o mesmo comportamento que se expressa nas aglomerações sistematicamente planejadas pode ser visto por motivações distintas, como sistema organizacional, sistema político, um modo de produção. O autor remete à reflexão sobre quais são as possibilidades de resistência que estão em pauta, quais os elementos que estão presentes nas articulações políticas e o quanto as discussões estão politizadas:

[...] requer uma intervenção crescente nas relações sociais, nos sistemas simbólicos, na identidade individual e nas necessidades. As sociedades complexas não têm mais uma base “econômica”, elas produzem por uma integração crescente das estruturas econômicas, políticas e culturais. Os bens “materiais” são produzidos e consumidos com a mediação dos gigantescos sistemas informacionais e simbólicos (MELUCCI, 2001, p. 58).

[...] a identidade coletiva é, portanto, uma definição construída e negociada pela ativação das relações sociais entre os atores. Implica a presença de quadros cognitivos, de densas interações e também das dimensões efetivas e emocionais (MELUCCI, 2001, p. 158).

Esses quadros cognitivos, os quais se refere o autor, trata-se da cultura, apreendida especialmente sob orientações valorativas, sob o aspecto da psicologia cognitiva, ou seja, modelos mentais compartilhados e usados para perceber, processar e armazenar informações potencialmente voltadas para formação dos movimentos sociais. Nessa linha, fala-se da formação de *frames* individuais, ou seja, quadros interpretativos que simplificam e condensam o mundo exterior, destacando, codificando e selecionando objetos, situações, acontecimentos, experiências, sequências de ações, que reduzem a complexidade social a níveis manejáveis pelo indivíduo comum e sinalizam injustiças de uma dada situação, vinculando-a a símbolos e apresentando-a como um problema que sugere ação coletiva, intencional.

O potencial das reivindicações nos espaços que unificam as diferenças culturais torna-se algo aquém do modelo emancipatório universalizante, muitas vezes redutor das especificidades socioculturais à categoria abstrata de cidadão. As reflexões de Melucci chamam atenção para dimensão do conflito dentro da ação coletiva, na qual os modelos de solidariedade foram incapazes de explicar a passagem das condições sociais para a ação coletiva e isso continua a perdurar o problema marxista clássico sobre como passar da condição de classe para a consciência de classe, de modo que a ação coletiva é vista como um produto da lógica do sistema, ou como um resultado de crenças pessoais, a não considerar a história cultural.

Eis que se faz necessário aprofundar alguns princípios do pensamento hegemônico ocidental que faz confundir o agenciamento neoliberal e a violência estrutural. Buscaremos estudar o processo político produzido na articulação de diferenças culturais a partir de uma perspectiva sociológica, uma vez que esta possui argumentos capazes de responder aos dinamismos, aos interesses, às reivindicações, à atividade hegemônica e à função histórica dos sujeitos subordinados, no ato de definir a sociedade.

A complexidade que aqui apontamos será explorada a partir do material que investigaremos: a articulação política a partir de movimentos sociais representativos de diferentes comunidades tradicionais, trazendo para o centro do debate de processos políticos

entre diferentes povos e suas interações concretas, a emergência de hibridismos da ação coletiva étnico-política; o modo como comunidades concorrentes da atenção do Estado negociam interesses comunitários e o valor cultural.

2.2 DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

Ao mesmo tempo que as comunidades tradicionais desenvolvem-se a partir do processo histórico, elas vão sendo oprimidas pelo poder público, principalmente, no que se refere ao acesso à terra, insuficiência de políticas públicas e proteção social. Os povos tradicionais resistem, mas não sem luta política. E contra o que eles lutam? Essa questão, que pode ser respondida nas folhas dos principais jornais, leva à outra mais complexa: como eles lutam?

Segundo Capiberibe e Bonilia (2015), a situação dos povos agravou-se desde 2012, depois da aprovação da Lei do Novo Código Florestal (Lei Ordinária n. 12.651/2012), cujo efeito anistia o agronegócio e persegue comunidades tradicionais. A lei de 2012 surgiu com o propósito de que desmatar é ilegal, mas na prática contém elementos que coadunam com uma bancada parlamentar formada por grandes proprietários de terras e seus apoiadores, o que aumenta ainda mais a disputa entre ruralistas e comunidades. Prerrogativas que garantem o direito à terra para as comunidades foram sendo anexadas de emendas parlamentares que sucatearam os direitos conquistados a longo prazo. Efeito disso, tem havido o encorajamento constante do agronegócio, expulsão dos povos tradicionais e trabalhadores rurais de suas terras, incentivo a construção desmedida de hidrelétricas, exploração do trabalho no campo. Tudo isso tem fragilizado sobremaneira a cultura dos povos e seus direitos humanos.

O modelo econômico atual subtrai as minorias ao mesmo tempo que se reveste do discurso evasivo de desenvolvimento para todos. Em 2019, o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) fez um estudo comparando focos de desmatamento após os pronunciamentos do presidente da república e seu ministro do meio ambiente e constatou que os desmatamentos vêm aumentando conforme o apoio das autoridades. Ao incentivar queimadas e colocar-se em desfavor dos povos tradicionais, as autoridades abrem caminho para que interesses privados possam explorá-los. Assim, o Estado parece projetar-se numa espécie de avalista dos processos de exclusão dos povos tradicionais que, destituídos de sua importância social, se veem à mercê de interesses mercadológicos.

Todas essas questões passam certamente pela subjugação de etnias e a negação de que suas culturas servem à modernidade. A colonialidade em tempos modernos não se refere apenas

a um domínio sobre uma suposta classificação racial, mas permeia todo o controle imposto sobre a subjetividade, autoridade, conhecimento.

Em cenários como esses, a mobilização política torna-se necessária para a sobrevivência da multiculturalidade. Impõem-se desafios aos movimentos sociais étnico-político: lutar pelos direitos humanos, pelo reconhecimento de que existem outros modos de vida, não padronizados pela modernidade; lutar pelas alteridades que não se subordinam ao princípio da identidade nacional; pela revisão de políticas redistributivas que estão em detrimento de políticas de reparação e reconhecimento. No cenário dos movimentos sociais ao longo das décadas, as estratégias de luta de classe no modelo universalista foi perdendo seu vigor para enfoques culturalistas e identitários, uma vez que o modelo emancipatório universalizante dificulta a análise de processos de subalternização racial (SCHERER-WARREN, 2009). O cenário das lutas políticas aponta para minorias que formulam suas revisões críticas em torno de questões da diferença cultural.

O presente trabalho emerge, pois, da pergunta inicialmente lançada, que coloca em relevo a organização política de grupos étnicos diante da colonialidade do Estado no interior desse conflito e as formas de resistência das comunidades em resposta a tal estrutura sociopolítica, trazendo à tona o processo de subalternidade do sujeito que está presente no discurso da ação coletiva.

Organizações da ação coletiva em defesa dos direitos comunitários tiveram início no Vale do Ribeira em meados da década de 1980, com o trabalho de base realizado pela Comissão da Pastoral da Terra (antigo CPT), conforme consta no Inventário Cultural (ANDRADE; TATTO, 2013). Desde então, surgem muitas associações de defesa dos interesses dos povos tradicionais, sobretudo, no que se refere às causas individuais dos negros, ou índios, mas dificilmente integrando-os⁷.

Nos anos 1990 foi criado o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), sob iniciativa dos quilombos e com objetivo inicial de conter a construção de hidrelétricas e

⁷ Conforme dados do Conflito no Campo (2013), os movimentos sociais no Brasil foram responsáveis por 244 conflitos (230 ocupações e 14 acampamentos), 18,9% do total, sendo 81,1% dos conflitos provocados pela ação de fazendeiros, grileiros, madeireiros, empresários ou mineradores através de assassinatos ou expulsões, ou pela ação do Poder Público, ações do Poder Executivo ou do Judiciário, por meio de prisões e ações de despejo. No mesmo ano, do total de vítimas fatais (assassinatos), 61,3% pertencem a grupos/classes sociais/etnias caracterizados como populações tradicionais. Estas correspondem a 58,8% do total das categorias sociais que sofreram ações violentas. Em todas as macrorregiões do país, “mais de 50% das categorias sociais envolvidas em conflitos são Populações Tradicionais, exceto na região Sudeste. Das Populações Tradicionais que, em 2013, foram vítimas de algum tipo de violência, 55% se localizavam na Amazônia” (CANUTO *et al.*, 2013, p. 23). Dos conflitos do Sudeste, 64% foram dos sem terra; 5% foram dos Assentados; 3% dos pequenos proprietários e 26% foram das populações tradicionais.

preservar as terras quilombolas. Pouco depois do seu início, o movimento começou a articular alianças com os indígenas e caiçaras, a princípio mantendo a luta pela terra como objetivo central do debate e promovendo a interação e diversidade dos discursos culturais. Em 1993, a Associação dos Jovens da Jureia (AJJ), foi criada pelos caiçaras para defender seus direitos, mas pouco tempo depois ampliou suas alianças com quilombolas e indígenas e passaram a exigir do poder público inicialmente questões no âmbito dos costumes, como por exemplo, o Projeto Educação Popular nas escolas, em que se propõe que os saberes dos povos tradicionais da região sejam ensinados na rede pública de ensino.

Esses movimentos, que antes eram associações, ganharam status de movimento social quando adquiriram maior proporção. Sua ação coletiva passou a gerar um princípio identitário grupal, definiram os mesmos adversários à realização e consolidação de sua identidade, traçando os mesmos caminhos para atingir um processo de mudança. Atualmente, as lideranças dos movimentos MOAB e AJJ convidaram outros segmentos da sociedade para fazer parte de sua luta política, embora sejam os povos tradicionais que conduzem o debate. Incluem-se lideranças dos sem terra, mulheres camponesas, sindicato rural, funcionários do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA) e Defensoria Pública do Estado de São Paulo.

Para além de suas trajetórias históricas e política, esses movimentos sociais sinalizam para um fenômeno: os povos tradicionais recorrem menos aos modelos isolados de representação política e começam a formar blocos de luta mais ampla e diversificada. Nesse sentido, a questão que suscita é em torno do papel de movimentos sociais étnicos no processo de integrar a criação de significados em comum.

A diversidade cultural que compõe os movimentos MOAB e AJJ fornecem o terreno para compreendermos os hibridismos da ação política em que as experiências coletivas, os interesses comunitários e valores culturais são negociados. Coloca-se em pauta o quanto esses debates são politizados, sob qual ângulo são tratados os essencialismos identitários, qual o lugar das políticas sociais de reconhecimento histórico, como é o intercâmbio de comunidades concorrentes dos recursos públicos, qual o caráter democrático dessas articulações (que podem nem sempre ser colaborativas e dialógicas, podendo ser profundamente antagônicas e conflituosas, uma vez que existe o desafio de manter a harmonia entre as partes).

Diante disso, uma primeira questão sociológica se coloca: *qual o lugar social dos mediadores na construção de uma ação coletiva envolvendo comunidades tradicionais?* Os mediadores compõem os movimentos MOAB e AJJ e essa questão remete à outra: *como integrar demandas de diferentes povos tradicionais na formação da ação coletiva, de modo a*

contestar (ou não) o amplo espectro de injustiças que historicamente lhes foram imputadas? O ponto de partida do que se pretende discutir aqui diz respeito a como construir uma agenda de negociações que contemple diversidade sociocultural dos povos tradicionais, afirmando ou negando medidas reparadoras de suas condições históricas de sujeitos discriminados.

Nosso objetivo é compreender a atuação conjunta dos mediadores sociais na complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos culturais formadores dos movimentos sociais, segundo princípios da diversidade sociocultural étnica, em seu potencial para construir uma plataforma de direitos que contemplem políticas de reconhecimento e autorrepresentação.

2.3 OBJETO E HIPÓTESE

O objeto teórico dessa pesquisa é a articulação política de diferentes povos tradicionais em movimentos sociais formados por indígenas, quilombolas e caiçaras; tratando das convergências, especialmente, entre a leitura da obra *O 18 Brumário* feita por Perissinoto e Codato, no que consiste a formação do Estado moderno contemporâneo; os estudos de Quijano, os Comarrof e Sergio Costa, em perspectiva da importância da cultura na formação estrutural da sociedade; a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS) e o peso que tem as tradições culturais em processos reivindicatórios, cujo principal expoente é Alberto Melucci.

Articulações políticas têm sido firmadas entre quilombolas, indígenas, caiçaras, em uma busca conjunta para superar desigualdades, conquistar oportunidades iguais, ter visibilidade. Apesar da diversidade de origem e concepções de mundo, esses grupos possuem identificações políticas possíveis e possibilidades de elaboração de pautas similares. No entanto, a verdadeira articulação está condicionada às questões como: a construção de um lugar de fala em comum; a crítica alinhada a um processo histórico de colonização; a consciência sobre as consequências históricas das ocupações de suas terras; a busca por reparação de um processo de colonização que deixou sua marca desigual sobre o direito à terra produtiva para populações historicamente excluídas, no Brasil.

Nesse sentido, o objeto teórico volta-se para um campo empírico específico, no que se refere às lutas étnico-políticas: práticas dialógicas de mediadores na construção da ação coletiva de povos tradicionais, que revelem estratégias organizativas, a historicidade do sujeito, seu desejo de emancipação; diálogos entre as lideranças do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) e Associação dos Jovens da Juréia (AJJ), que demonstrem os processos de

subalternização do sujeito, no sentido de perceber como são esses espaços estratégicos de debate político entre atores diversificados.

Embora os povos tradicionais tenham identidades étnicas marcadas por um mesmo sistema de exclusão, o diálogo interétnico não é fácil, tendo em vista que em espaços estratégicos de debate político entre atores diversificados a busca de consensos é confrontada com o princípio de respeito à diversidade, ou seja: existem naturalmente controvérsias que geram tensões, conflitos e ambiguidades. Questiona-se a capacidade que tem o debate sobre políticas sociais de reparação e reconhecimento (são as medidas reparadoras da história pregressa colonial) na construção de uma plataforma de direitos humanos que, para além de políticas sociais meramente redistributivas, possam resgatar as questões em torno de direitos que se sobrepõe a má-distribuição de recursos e resgatem o reconhecimento de sua identidade, bem como a exclusão do processo democrático do fazer político (não tão democrático assim).

Movimentos sociais mais contemporâneos são espaços estratégicos de debate político entre atores diversificados, formados a partir de um aspecto mais amplo de injustiças que, no mundo pós-colonial, envolvem protestos históricos e rotineiros de discriminação étnica, racial, religiosa ou sexual e pode fazer referência à múltiplas formas de dominação, econômica, social, cultural, ideológica. Desse modo, tornam-se espaços potenciais de debates para reequilibrar as políticas de reconhecimento e redistribuição; superar os pontos obscuros da intercomunicação entre grupos sociais distintos e construir uma plataforma mais inclusiva de direitos humanos, capaz de integrar demandas em seu mais amplo sentido.

No entanto, considerando a semelhança da opressão sofrida pelos povos tradicionais, a expropriação de suas terras e saberes, a contínua exclusão histórica desvalorizando suas imagens, mesmo assim, ao reunirem-se em ação coletiva, para usar os termos de Homi Bhabha (2013, p. 21), “os embates de fronteira acerca da diferença cultural tem tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosas”.

Diante dessas inquietações, parte-se do pressuposto de que as bases encontradas nas complexas alianças dos movimentos sociais étnico-político estejam em transição de um *corporativismo de classe* (HALL, 2003), em que ocorre a solidariedade de interesses apenas no campo econômico, para a formação de uma unidade intelectual, moral, econômica, política, com menor sentido de manipulação e domínio. Uma base em que a ideologia esteja sendo constantemente renovada, recriada, defendida, juntamente à formação de um sistema de símbolos e valores capazes de despertar um conjunto de práticas e expectativas sobre a totalidade da vida objetiva e subjetiva. No cerne do que se refere a produção de um ambiente de luta política segura, confiável, constante, insurgem os indicativos, portanto, de um

movimento social para a construção cultural da realidade, em que toda diversidade (inevitável) de valores, na contemporaneidade, se acomodam, sem grandes conflitos.

A hipótese fundamenta-se sob o argumento de que os movimentos sociais dos povos tradicionais são, apesar da diversidade de origem e concepção, importantes para o processo de ressignificação de discriminação histórica e para criação de significados em comum, superando legados opressivos. Desse modo, eles estariam realizando por meio de ação coletiva uma política revolucionária, porém desvinculada das constantes demandas econômicas e voltada para a afirmação de identidade coletiva, que se definem apenas no âmbito interativo e compartilhado, relativizadas conforme os possíveis constrangimentos no qual a ação acontece, sendo algo mais próximo de uma *hegemonia*, segundo Raymond Williams (1979).

Melucci (1996) passou os últimos vinte anos estudando as novas formações dos movimentos sociais para perceber as vozes e os sinais precisamente daquilo que as ações coletivas proclamam e concluir que: movimentos sociais costumam ser levados em consideração somente por causa de sua capacidade para produzir reformas políticas, mas considerar apenas isso como fator primordial é esquecer que a redução do movimento social contemporâneo para suas solidárias dimensões políticas, equivale a compreender apenas um “*symptom*” (p. 2), além de reprimir sua mensagem contida nas subjetividades, nas potenciais reivindicações deslocadas dos itens redistributivos, do mundo do trabalho, para a vida cotidiana, nas buscas por democratização e afirmação de novas identidades e valores. Segundo ele, “*movements are a sign; they are not merely an outcome of the crisis, the last throes of a passing Society. They signal a deep transformation in the logic and the processes that guide complex societies*” (1996, p. 1).

Efeito dos movimentos sociais, a ação coletiva surge na medida em que os atores se comunicam, produzem e negociam significados, avaliam, tomam decisões no contexto de certa *atuação prática* (ALONSO, 2009). Nesse sentido, a ação prática é uma das dimensões da ação coletiva apreendida por meio de elementos como interação, comunicação, influência, negociação, tomada de decisões.

A ação coletiva que move os movimentos sociais de povos tradicionais, impulsionados por mediadores indígenas, quilombolas e caiçaras, está permeada de constante tensão por despertar identidades, eleger opositores e perseguir processos de mudança, contra a opressão das elites coloniais e hegemônicas. Porém há dúvidas sobre a medida e circunstância em que eles logram fazer o debate pelo consentimento, uma vez que suas conquistas se fizeram quase sempre por meio sofrido e escasso, sempre em disputa.

2.4 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

A pesquisa de campo foi realizada em dois momentos distintos, no tempo e no espaço, sendo: um primeiro momento, antes da pandemia, em que a pesquisa ocorreu de modo presencial, com visitas no campo de pesquisa; um segundo momento, durante a pandemia, em que a pesquisa foi feita à distância, por telefone ou conversas online⁸. Desse modo, considerando os momentos distintos da pesquisa, que se impuseram por forças alheias a nossa vontade, utilizamos de diferentes modelos de coleta de dados⁹.

O presente trabalho vislumbrou pesquisa de narrativa a ser realizada a partir das sedes de dois dos movimentos sociais, MOAB e AJJ, localizados no Vale do Ribeira (SP), atravessados por esse tipo de dinâmica em que ocorre a articulação política de diferentes etnias, quilombolas, indígenas, caiçaras, seus apoiadores, todos eles com valores diversos, interesses distintos, em um mundo globalizado, porém desafiados a construir uma plataforma de direitos humanos que contemple as diferenças, experiências e saberes desses povos, em constante construção. Os entrevistados são os representantes comunitários, indígenas, quilombolas e caiçaras, mediadores na articulação política entre os povos e integrados nos movimentos de luta. Foram selecionados para a entrevista um ou dois líderes de cada uma das comunidades, totalizando cinco entrevistados, a considerar aqueles que possuem maior experiência no enfrentamento das questões políticas.

A pesquisa de narrativa é instrumento que visa profundidade na análise dos discursos de aspectos específicos, a partir de histórias de vida do entrevistado e seu entrecruzamento no contexto situacional, tendo como base a comunicação cotidiana de contar e escutar histórias. Nesse caso, o entrevistador utiliza a linguagem que o informante utiliza, sem impor outra maneira de se expressar, uma vez que o método aponta para a análise da linguagem espontânea. Tem por objetivo encorajar o entrevistado a contar sobre os acontecimentos de sua vida e do contexto social em que vive, reconstruindo acontecimentos sociais, com mínima ou nenhuma influência do entrevistador (CLANDININ; CONNELLY 2000).

Retomando o já expresso na introdução, este trabalho está organizado em seis partes, subdivididas em blocos que visam especialmente a apresentação do trabalho, a pesquisa teórica e empírica. Apresentamos até aqui a introdução e as bases teóricas e metodológicas para

⁸ No final de 2019, o mundo inteiro foi assolado pelo vírus Covid-19, que limitou o contato entre as pessoas.

⁹ O sexto capítulo complementa as informações sobre o processo metodológico da pesquisa.

construção da tese, que procurou descrever os caminhos percorridos para formulação do trabalho.

No terceiro capítulo, apresentaremos uma revisão da história do lugar, a qual procurou descrever as raízes históricas de comunidades indígenas, quilombolas e caiçaras a partir do Vale do Ribeira (SP), os principais traços culturais, econômicos e sociais que marcam e estruturam a região.

A parte seguinte, quarto capítulo, buscou compreender a dimensão da colonialidade do Estado contemporâneo no interior do conflito étnico-político. Para esse entendimento, abordamos quatro principais chaves de compreensão — no tocante aos desdobramentos do Estado contemporâneo e acirramento do conflito étnico-político, sendo: a) o Estado capitalista contemporâneo; b) a divisão racial do trabalho; c) o corpo como sujeito social desigual; d) as epistemologias que não servem à modernidade do Estado.

Havendo estabelecido a base teórica de certa estrutura e sua dinâmica, teremos percebido as principais tendências sobre as quais as forças históricas se movem, seu horizonte de possibilidades. Em última instância, isso significa desenvolver também uma análise sobre os elementos para se pensar os papéis dos movimentos sociais.

A quinta parte do trabalho dedica-se em analisar os processos articulatórios da diversidade dos atores envolvidos nos movimentos sociais, no sentido de desvendar o desejo emancipatório mais arraigado dos sujeitos discriminados historicamente, sobretudo, a compreensão das tendências em que se organizam a ação coletiva. Três chaves de compreensão são abordadas aqui: a) reflexão histórica da formação dos movimentos sociais, os posicionamentos, em favor de quem eles falam, e suas localizações, a partir de onde eles falam; b) elementos que compõem a formação de movimentos sociais étnicos e ajudam a compreender as ligações entre diferentes povos na ação coletiva; c) as comunidades e os movimentos sociais. Com isso, buscamos determinar o conteúdo das ações coletivas. Isso nos remete ao ponto seguinte: os resultados dessas lutas.

Na última parte, sexto capítulo, fizemos a análise das formações discursivas que são elaboradas nas alianças políticas, dentro dos movimentos sociais, entre quilombolas, indígenas e caiçaras, em três sentidos principais: a) processo de subalternização dos povos tradicionais, sob o ângulo de sua inserção nos movimentos sociais, em que procuramos perceber, a partir dos discursos nos movimentos sociais, como são pensadas as violências históricas, em que pese o modo como o debate sobre a violência estrutural endereçada aos povos tradicionais constrói sentimento subalterno; b) formação do caráter democrático de articulações políticas nos agrupamentos coletivos, a qual analisamos, sobretudo, a construção de um lugar de fala em

comum e o caráter democrática das articulações políticas comunitários; c) desafios para a construção de uma plataforma ampliada de direitos humanos diante de vozes que podem ser dissonantes, de modo a perceber como são tratadas as agendas de negociação e quais as possibilidades de unificação da história, identidade e cultura de um povo.

Realizou-se a entrevista do tipo qualitativo, uma vez que, acredita-se, esta implica na exploração em profundidade do ponto de vista dos entrevistados e na melhor forma de apreensão e compreensão do objeto deste trabalho; possibilita compreender e conhecer internamente os dilemas e questões enfrentados pelos entrevistados e, ainda, se impõe entre as ferramentas de informação capazes de elucidar as realidades sociais, contudo e principalmente, como instrumento privilegiado de acesso às experiências. Segundo Minayo (1993, p. 21), a pesquisa qualitativa tem o dom de apreender “um nível de realidade que não pode ser quantificado”.

A entrevista pouco dirigida parece ser a que melhor ilustra os objetivos dessa proposta, na medida em que ela permite que os entrevistados falem o mais livremente possível e daquilo que é verdadeiramente importante para eles, sendo o papel do entrevistador o de facilitar, por suas atitudes e intervenções que atendam os interesses da pesquisa, que possibilite a livre expressão dos pontos de vistas, muito propício quando se quer captar aspectos subjetivos da personalidade (POUPART, 2008). A diferença dessa para outras formas de entrevistas é seu caráter aberto e isso exige que o pesquisador não perca seus objetivos e conduza a entrevista. Mas a pessoa entrevistada tem mais liberdade para falar sobre o assunto, estando menos propensa às padronizações ou limitações com as respostas de um esquema previamente estabelecido.

Neste trabalho, destacamos a memória como fonte legítima do saber. O diálogo com o entrevistado possibilita a interpretação de diferentes vozes e a memória é socializada através da linguagem e das narrativas, de maneira que sua percepção tem menos o objetivo de descobrir a verdade e mais a ideia de apreender a subjetividade dos relatos, seu valor mais original. A esse respeito, Santamarina e Marinas (1993, p. 13) dizem que

[...] ao rememorar a sua trajetória, da forma mais complexa possível, o depoente se esforça na construção de sua própria identidade, que é resultado de um processo de apropriação simbólica do real. Ao contar suas experiências e emitir suas opiniões, ao conferir sentido aos gestos, o ator se torna sujeito de seus próprios atos, percebendo seu papel singular na totalidade social em que está inserido.

Segundo Candau (2016, p. 18), sobre memória e etnias,

[...] o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e esquecimentos: no domínio da identidade étnica, a completa assimilação dos indivíduos pode ser contestada pela sociedade que os acolhe, desde que o trabalho de esquecimento de suas origens não tenha se completado.

As narrativas foram coletadas por meio do método de história oral, que, segundo Thompson (2002, p. 9), é a “interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta e das pessoas e dos registros de suas lembranças e experiências”. Assim, revelam-se cada vez mais as nuances deste trabalho alinhado com o compromisso político de dar voz à memória de grupos que são constantemente marginalizados. Thompson (2002, p. 16-17) enfatiza que

[...] a história oral tem um poder único de nos dar acesso às experiências daqueles que vivem às margens do poder, e cujas vozes estão ocultas porque suas vidas são muito menos prováveis de serem documentadas nos arquivos. Essas vozes ocultas são de mulheres [...]; mas existem muitas outras, tais como os trabalhadores que não estão organizados em sindicatos, os muito pobres, os deficientes, os sem teto ou grupos marginalizados. No Brasil, isso inclui particularmente povos indígenas, as comunidades rurais de ex-escravos que viviam nos quilombos e [...] as famílias das favelas das grandes cidades.

Buscando apreender o máximo de informações possíveis, as entrevistas foram realizadas de maneira semipadronizadas, em que algumas das perguntas são postas para iniciar ou dar continuidade ao relato do entrevistado, mas que não visa rigorosamente uma ordem nem obrigatoriedade de cumprimento, servindo apenas como trilhos na condução da pesquisa. A ideia foi a de que as entrevistas fossem quase integralmente conduzidas pelos entrevistados, a fim de captarmos a maneira como os eventos são rememorados, organizados e contados, bem como a maneira como ele próprio se vê e se coloca neles. A utilização desse modelo teve por objetivo conduzir a entrevista de forma a propor apenas temas e provocações disparadoras das memórias, para que o próprio entrevistado construísse sua narrativa de acordo com seu próprio processo de rememoração. Tais modalidades de entrevista nos permitem “coletar expressões ricas das biografias, experiências, opiniões, valores, aspirações, atitudes e sentimentos das pessoas entrevistadas” (MAY, 2004, p. 145), “são instrumentos privilegiados de acesso à experiência dos atores” (POUPART, 2010, p. 2).

Seguiremos apresentando nossos estudos, na tentativa de interromper noções engessadas efetuadas nos entendimentos de raças e etnias, buscando a desestabilização produtiva nas teorizações, nas análises da sociedade, nas práticas culturais.

3 LOCALIZAÇÃO DA PESQUISA

3.1 CARACTERIZANDO O VALE DO RIBEIRA¹⁰

O Vale está localizado entre as capitais São Paulo e Curitiba, sendo aproximadamente 61% de seu território no Estado de São Paulo e 39% no estado do Paraná, conforme o Instituto Socioambiental (1998)¹¹. A porção paulista possui, em seus 1.711,533 hectares, e em comparação a porção paranaense, o maior espaço florestado de Mata Atlântica no país (DIEGUES, 2007), além de maior diversidade ecológica e cultural, maior região de serra do mar não litorânea e extensão de praia. Possui 23 cidades, sendo a maior delas Registro, com 56 mil habitantes (IBGE, 2018), seguido por Cajati, Iguape e Miracatu. As demais cidades ultrapassam pouco mais de 20 mil habitantes, sendo elas: Sete Barras, São Lourenço da Serra, Juquitiba, Juquiá, Jacupiranga, Eldorado, Barra do Turvo, Pariquera-Açu, Pedro de Toledo, Itariri, Apiaí, Barra do Chapéu, Iporanga, Itaoca, Itapirapuã Paulista, Ribeira, Tapiraí, Ilha Comprida, Cananéia.

Toda topografia da região é irregular, a considerar o desenvolvimento de um ecossistema peculiar variado, que vai desde extensivas restingas perto da costa até a densa floresta úmida tropical nas encostas da serra, próximo à região de Iporanga, compreendendo a extensão de duas extremidades no sentido leste/oeste. A região que condensa a Mata Atlântica abriga uma das maiores taxas de biodiversidade do mundo, ao mesmo tempo em que concentra a maior parte dos remanescentes da Mata Atlântica do Estado de São Paulo. Aproximadamente 60% da área do Vale do Rio Ribeira de Iguape, região litorânea, são recobertos por essa vegetação, sujeita a restrições legais de uso de diversos graus e, além disso, 20% de seu território é constituído de parques, estações ecológicas e outros tipos de unidades de conservação ambiental (CARRIL, 1995).

Segundo Queiroz (1983), o Vale do Ribeira, em que predomina um clima úmido e quente, é área de povoamento bastante antigo; conta com a presença de colonos europeus já em meados do século XVI; caracteriza-se pelo isolamento de grande parte de seus habitantes, dispersos pela zona rural dos municípios ou pelas comunidades e povoados mais ou menos próximos ao litoral. Sua economia, praticamente estagnada há vários anos, vem apresentando

¹⁰ Existem outras abordagens sobre o processo de ocupação do Vale do Ribeira, porém não houve tempo hábil para o levantamento destas novas perspectivas.

¹¹ Por vezes mencionaremos apenas ISA.

sinais de melhoria, graças à abertura de estradas, expansão da rede de comunicações e maiores facilidades de abastecimento, notadamente após o período em que o local foi palco de um movimento guerrilheiro, no começo dos anos de 1970.

3.2 HISTÓRIAS DA OCUPAÇÃO

A colonização do Brasil foi um projeto que implicou em povoar o lugar e imprimir-lhe resistência aos invasores, sendo que para além do domínio econômico, existia o domínio sobre o modo de vida do lugar. Foi com essa perspectiva que os portugueses do século XVI aportaram na cidade de Cananéia e Iguape, implantando um projeto de colonização que começa a ganhar substância a partir do século XVIII. Conforme Diegues (2007, p. 21):

[...] desde o início da colonização, foi importante a contribuição açoriana [da região de Açores, Portugal] para o litoral do Vale do Ribeira, que a partir de meados do século XVIII [a colonização] foi em parte realizada de forma organizada pela coroa portuguesa em Santa Catarina. Esses migrantes mantinham contatos econômicos e religiosos com os moradores do litoral paranaense e paulista, tendo como ponto de referência as romarias religiosas que faziam, por barco, para venerar a imagem do Nosso Senhor de Bom Jesus de Iguape, encontrada em meados do século XVII na praia da Juréia.

Contar a história do Vale do Ribeira implica considerar suas fases econômicas, que podem ser divididas em ciclos, como ouro e agricultura, a incluir o arroz, a banana, a produção e comercialização de peixes, entre outros. Foi através das diferentes etapas de desenvolvimento da produção que a região foi configurando sua paisagem, demografia e cultura.

O ciclo do ouro começa praticamente ao mesmo tempo em que ocorre os primeiros povoados no Vale, por volta de 1531, quando Martin Afonso organizou expedição de 80 homens que deveriam vasculhar todo o Rio Ribeira em meio à mata inóspita. A história conta que esses homens nunca mais retornaram e antigos moradores dizem que os homens submetidos a Martin Afonso foram devorados pelos índios (DIEGUES, 2007). Mais tarde, por volta de 1550, foi então que a caça ao ouro começou de verdade, de maneira sistematizada em duas regiões: na região de Apiaí e Iporanga; na região de Eldorado. A atividade de garimpagem era feita por escravos e o ouro atraiu grande número de pessoas para a região. Quando houve a descoberta de que havia ouro em Minas Gerais, a partir do século XVIII, o Vale do Ribeira sofreu seu primeiro grande êxodo populacional.

Tendo esgotado a fase do ouro, empreendida pelos portugueses entre os séculos XVI e XVIII, inicia-se o período de produção agrícola, que teve seu apogeu no século XIX. Nessa

época, por volta de 1860, foi criada a imperial colônia de Cananéia, com migrantes norte-americanos e irlandeses que se estabeleceram na agricultura, mas que não conseguiam escoar a produção, dadas as difíceis condições de vida na região, sobretudo a falta de comunicação e serviços de saúde, segundo Mourão (1971).

A produção agrícola tinha como interesse dos proprietários de terras (até então colonos brancos, na maioria europeus) vender, sobretudo, arroz para a cidade do Rio de Janeiro, mas também farinha de mandioca, cana-de-açúcar e outros. A agricultura que era de subsistência, em particular o milho, o arroz, a batata e a mandioca, tornou-se de exportação. Foi agregada à cana-de-açúcar, de onde se produzia a cachaça, a rapadura. A partir da década de 1870 já havia produtos agrícolas de exportação para outras regiões, como o fumo, a erva-mate, o algodão, os produtos derivados da cana de açúcar e os madeireiros (DIEGUES, 2007).

As vendas de produtos agrícolas, de modo geral, seguiram em franca expansão no século XIX, até que o Rio de Janeiro, a então capital federal, fechou o comércio com o Vale do Ribeira, no intuito de desenvolver e comercializar seus próprios produtos, e isso desencadeou grande recessão, o que levou muitos ribeirinhas à situação de fome.

A solução para a crise econômica foi a produção específica do arroz, em meados do século XX, sob a influência dos japoneses, os quais chegavam do continente asiático, cada vez em maior número, para povoar a região. Os japoneses tornar-se-iam uma marca cultural significativa no Vale do Ribeira. Houve, então, em meados do século XX, a retomada do comércio com o Rio de Janeiro. Impulsionado pelos japoneses, o comércio de arroz era feito pela venda de sacas em quantidade de milhares. Todo plantio do arroz era beneficiado pelas regiões lagunares próximas ao Rio Ribeira, Iguape e Cananéia, as quais foram grandes produtoras do cereal, assim como as maiores exportadoras, por dois fatores principais: as cidades possuíam as maiores bacias hidrográficas, portanto tinham maior capacidade de produção; as cidades tinham fácil acesso às bases portuárias, o que facilitava o transporte e comércio com outras cidades e até mesmo para fora do país.

Paralelo à produção de arroz, a partir de 1910, alguns moradores da região deixaram a produção agrícola para tentar a vida com o comércio de peixes. No entanto, a comercialização de peixes oscilou em dois momentos históricos. Primeiro, em 1942, houve a chegada dos catarinenses na região de Cananéia e Ilha Comprida, que trouxeram novas técnicas de pesca e ajudaram a fundar uma cooperativa de pesca chamada MEPESCA, que conseguiu manter por alguns anos o controle sobre a comercialização do pescado em São Paulo. Segundo Mourão (1971), apesar das desavenças constantes entre os pescadores, eles se organizaram por meio de cooperativa, sob iniciativa dos catarinenses, e instalaram o primeiro entreposto para venda de

peixes, o que trouxe algum dinamismo momentâneo à pesca em Cananéia. Porém eventos externos afetaram o comércio. Com o fim da Segunda Guerra Mundial e o mundo inteiro preocupado em como subsistir aos efeitos da guerra, a venda da cooperativa despencou e os catarinenses voltaram para sua terra de origem. Em 1960, houve um segundo pico da comercialização de peixes, quando catarinenses retornaram à região, agora em Ilha Comprida, trazendo o barco motorizado e imprimindo a pesca de alto mar. Oito anos depois, chegariam na região sudeste as empresas do Sul com a utilização de barcos ainda maiores e a consagração da pesca industrial.

A produção de peixes e de arroz aconteciam em paralelo. A cidade de Registro foi paulatinamente tornando-se núcleo de desenvolvimento do Vale do Ribeira, superando outros municípios e sob o controle dos imigrantes japoneses (o que permanece, em grande parte, até os dias atuais). Por volta de 1925, a produção de arroz entra em declínio devido ao esgotamento do mercado, conforme Mourão (1971). No final do ciclo de arroz, grandes proprietários de terras migraram para Santos ou Rio de Janeiro, enquanto pequenos proprietários continuaram no meio rural produzindo agricultura de subsistência e, nesse sentido, assemelhando-se aos caiçaras.

A partir de 1930, a produção do arroz dá lugar à produção de banana e chá, empreendidos inicialmente pelos japoneses e posteriormente servindo ao cultivo de diferentes produtores rurais, vindos de diferentes regiões do Brasil. As novas produções estão no epicentro da exportação na região durante todo o século XX, avançando para o século XXI. Comunidades tradicionais, já culturalmente consolidadas, farão da produção da banana um meio de vida, especialmente os quilombolas.

Atrelada à produção econômica, existem outros fatores que caracterizam a ocupação do Vale do Ribeira e que acontecem em tempos distintos. Ainda no século XVIII, grandes proprietários de terras migraram para as cidades litorâneas e muitos deles se transformam em comerciantes, controlando o poder político local. Trata-se da população rural que migra em grande número para as áreas costeiras. Nos séculos XIX e XX, alguns municípios atrelados a Iguape, na região costeira, conquistaram a independência, sendo alguns deles: Eldorado, desmembrado em 1842; Jacupiranga, em 1870; Miracatu, em 1872; Registro, em 1934; Pariquera-Açu, em 1935. As principais cidades da região, quando eram atreladas ao litoral, faziam de Iguape grande potência comercial e econômica. Suas autonomias políticas tiveram grande importância tanto na demografia quanto na economia da região.

Os processos de independências municipais demarcaram o movimento comercial e migratório no Vale do Ribeira. A criação das estradas de ferro, a partir de 1911, torna muitas

pequenas cidades da região economicamente independentes da região litorânea de Iguape e Cananéia, uma vez que as vendas dos produtos não estariam mais submetidas às vias marítimas e poderiam ser transportados por meio ferroviário. As modificações do sentido das exportações, que deixam de ser marítima para ocuparem as ferrovias, deslocará o movimento comercial, alterando ainda mais o fluxo migratório.

3.1.1 As migrações e a cultura japonesa

No início do século XX, o processo de colonização no Vale do Ribeira é marcado por iniciativas próprias de diferentes nações, que passaram a migrar em grandes proporções para a região, atraídos por terras promissoras, como aconteceu especialmente com os alemães na região de Pariquera-Açu e os japoneses na região de Registro. A exemplo do que cita Mourão (1971), esse modelo de colonização apenas cessou temporariamente no período da Segunda Guerra Mundial, quando o litoral Sul paulista foi bloqueado pela polícia para qualquer desembarque, diante da ameaça de invasores. Alemães e japoneses foram proibidos de permanecer na região durante a segunda guerra, uma vez que a Alemanha e Japão eram inimigos do Brasil no conflito internacional. Antes da guerra, colonizadores americanos e austríacos fundaram a colônia de Santa Maria, em Cananéia, mas, no período bélico, muitos foram obrigados a retornar aos seus países de origem.

Após a Segunda Guerra Mundial, houve um grande fluxo de imigrantes japoneses no Vale do Ribeira, inicialmente na região de Iguape e depois, quando a cidade estava enfraquecida com a finalização do ciclo de arroz, grande parte dos japoneses migraram para a cidade de Registro. Segundo Mourão (1971, p. 61), a forte colonização japonesa atravessa no mínimo dois momentos:

[...] houve importante migração japonesa para o Vale do Ribeira, organizada pelo governo Japonês. Um dos primeiros grupos estabeleceu-se na colônia Katsura, em Iguape, cultivando arroz e outros produtos. As famílias permaneceram vários anos nesse local, às margens do rio Jiporuva, mas dadas as dificuldades encontradas, sobretudo a situação de isolamento social, com o tempo foram migrando para a cidade de Iguape e Registro, onde ainda vivem muitos descendentes.

A cidade de Registro é hoje fortemente marcada pela cultura japonesa e muitas ruas, bairros, rodovias e monumentos históricos recebem o nome dos imigrantes orientais, a exemplo do lugar que é hoje a casa da cultura e que configura o símbolo da cidade, por ser construído

nos antigos galpões de chá, e recebe o nome de Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha, popularmente conhecido como prédio K.K.K.K. Conforme Mourão (1971, p. 61),

[...] colônia importante [japonesa] foi a que se radicou em Registro, trabalhando principalmente a produção do chá, e posteriormente também outras culturas. Algumas famílias [japonesas] migraram para São Paulo, mas outras permaneceram na região, mantendo vários de seus costumes e tradições.

A região do Vale do Ribeira é marcada por uma heterogeneidade de estilos a partir da incorporação e produção de valores muito diversificados de crença, ciência, tecnologia, conhecimentos especializados. É onde emerge uma multiplicidade de valores culturais que não estão necessariamente vinculados à tradição — em que saberes ancestrais podem permear exclusivamente os comportamentos e impor um universo mais homogêneo — mas estão vinculados e inspirados também em campanhas mais atuais, como feminismo, meio ambiente, racismo, algo que se opõe a singularidade de estilo cultural.

3.1.2 A Escravidão

A região do Vale do Ribeira foi uma das primeiras colonizadas no Brasil e a conversa de seus moradores é a de que Cananéia é mais antiga que São Vicente (SP). Paralelo ao desenvolvimento do litoral Sul paulista ocorreu o desenvolvimento do litoral Norte paulista e baixada santista, no entanto, o litoral norte e baixada santista seria lócus de um grande processo de industrialização que trouxe consequências para um melhor suporte econômico a sua população, além da chegada mais rápida da emancipação social, econômica e política.

Poucos anos após o início da colonização portuguesa no Brasil, segundo Queiroz (1983), teve início a escravização indígena para concentração de mão de obra. Em meados do século XVI, havia em São Vicente perto de 3 mil escravos índios trabalhando em seis engenhos de açúcar, aumentando, também, por consequência, os enfrentamentos de índios vizinhos para a captura de escravos e, cada vez mais, aumentando o número de bandeiras para buscá-los mesmo que mais longe.

Especialmente o litoral Sul do Vale do Ribeira foi marcado por um extenso processo de escravidão que perdurou mesmo depois da abolição, por tratar-se de região portuária que facilitava o desembarque de escravos, por haver densa Mata Atlântica que exigia força e habilidade física em seus desbravamentos e haver remoto processo de desenvolvimento, uma vez que a economia do lugar era voltada para exportação. Esses elementos repercutiam o processo de socialização dos indivíduos em uma estrutura hierárquica, havendo, na base da

pirâmide social, os escravos no século XVI. Segundo Mussolini (1980), as grandes propriedades de terra chegavam a ter até 60 escravos, as pequenas propriedades uma média de sete e as mais empobrecidas propriedades tinham até três escravos.

Os números são significativos para demarcar um processo de escravidão no lugar. A cidade de Iguape, no ano de 1854, tinha 10.519 pessoas livres e 4.702 escravos. Em Apiaí, no século XVIII havia 700 pessoas livres e 400 escravos (MOURÃO, 1971). Segundo Diegues (2007), podem ser vistas até hoje parte da cultura do litoral Sul em sua época escravocrata, além das arquiteturas da época, especialmente nas cidades mais antigas de Cananéia e Iguape:

[...] além dos escravos do campo havia os do ofício, como marceneiros, pedreiros, que trabalhavam para seus patrões. No ano da Abolição dos Escravos, em 1888, não havia mais que uma centena deles na cidade de Iguape, mas deixaram marcas na cultura local através da Congada, da Marajuara, e do Jongo.

[...] é dessa época a maior parte do imponente casario, em geral sobrados construídos no período áureo do arroz entre o começo do século XVIII e final do século XIX. Os donos de engenho de arroz e desses sobrados importavam produtos de Portugal e Rio de Janeiro (DIEGUES, 2007, p. 8).

O desenvolvimento do comércio de escravos estava vinculado ao processo político e econômico percebido na região. A partir de 1830, o tráfico negreiro no Brasil foi proibido e isso elevou muito o preço dessa força produtiva, que ainda continuou a existir oficialmente até 1888. A cultura do Vale do Ribeira estava impregnada de sentido de exploração, como sugere Diegues (2007): a população de escravos seguiu o ritmo das atividades econômicas, de modo que em 1828 os escravos em Iguape correspondiam a 29% da população e, em 1836, alcançava 31,15%.

O processo de escravidão explica parte do surgimento das comunidades tradicionais no Vale do Ribeira, que em grande número dispersaram-se pela região da Mata Atlântica, lugar de refúgio e esconderijo para os povos fugitivos de trabalhos forçados. Os processos demográficos e culturais no Vale do Ribeira, decorrentes dos fluxos migratórios, dependeram enormemente dos regimes de produção e do modelo de trabalho escravo adotados, bem como do monopólio dos meios de produção nas mãos dos colonizadores ou grandes proprietários de terras.

[...] a taxa de urbanização em 1996 era de 59,7%, inferior à média do Estado de São Paulo que era de 64.2%. Isso mostra que a população que vive nas áreas rurais é importante na quase totalidade dos municípios, havendo municípios como o Ribeira, Itaoca com mais de 70% da população vivendo em áreas rurais. Entre os municípios com maior proporção de população urbana estão aqueles que se encontram na orla marítima, como Ilha Comprida, Iguape e Cananéia, e que tem no turismo uma atividade importante.

Embora o mosaico de cidades, as regiões do Vale do Ribeira são reconhecidas por seus moradores como sendo região do Alto Ribeira, Médio Ribeira e Baixo Ribeira. O Alto Ribeira, mais à Oeste, tem como epicentro as pequenas cidades de Iporanga, Itaoca, Apiaí e Ribeira; é marcada pela presença de região serrana, que fica distante do litoral, no entanto, é bastante rica em biodiversidade devido às florestas, montanhas e parques ecológicos. Mais ao centro do Vale está a região do Médio Ribeira, onde os principais municípios são Registro, Juquiá, Sete Barras, Cajati, Eldorado, Jacupiranga. Por último, mais ao litoral, temos o Baixo Ribeira, onde as terras são mais planas e inundáveis e onde o Rio Ribeira de Iguape encontra o mar. No Baixo Ribeira é o lugar dos municípios de Iguape, Ilha Comprida e Cananéia. Esta última parte possui um complexo de ilhas habitáveis, como Ilha do Cardoso e de Bom Jesus, onde mora grande parte das comunidades caiçaras e ribeirinhas. A seguir, apresentamos o mapa que demonstra em linhas azuis todo o Vale do Ribeira, contemplando os estados de São Paulo e Paraná, e em preto a localização da Mata Atlântica em sua porção mais densa:

Figura 2 — Mapa da Estação Ecológica da Juréia, coração da Mata Atlântica no Vale do Ribeira



Fonte: Núcleos da Cultura Caiçara em Iguape e confecção da Rabeca (2013)

O Rio Ribeira de Iguape, muito conhecido na região, tem aproximadamente 400 km de extensão e inspirou nome ao lugar. Ele nasce na porção paranaense e contorna grande parte

do Vale recortando as regiões alta, média e baixa, sempre em direção ao mar, onde águas doces e salgadas se encontram, a exemplo do que acontece especialmente nos municípios de Iguape, Ilha Comprida e Cananéia, lugares onde é possível ver águas que se misturam em diferentes tons de cores, marrom claro e escuro, verde e azul.

O rio mais importante no vale, em toda sua extensão, possui diferentes larguras, chegando a medir 300 metros de largura em alguns pontos. Ao coincidir com regiões da Mata Atlântica, o rio potencializa a produção da fauna e flora. Ele desempenhou papel historicamente muito importante para o transporte de produtos agrícolas no século XIX, auge da colonização, e foi considerado na mesma época o caminho do ouro; cerceado por muitas disputas entre diferentes interesses dos colonos.

Atualmente, o transporte pelo rio já não é tão mais requisitado, tendo em vista o desenvolvimento das vias terrestres. No entanto, o Rio Ribeira continua a promover fauna e flora exuberantes e isso torna toda sua extensão objeto de novas disputas, que envolvem discussões acerca das leis de proteção ambiental e ecoam disputas por peixes, mangues, plantas e frutas do seu entorno. A seguir, uma foto que mostra parcialmente o rio na região do Baixo Ribeira e revela a interação das águas com áreas verdes:

Figura 3 — Fotografia retratando parcialmente a formação do rio na região do Médio Ribeira



Fonte: O Vale do Ribeira (2011)¹²

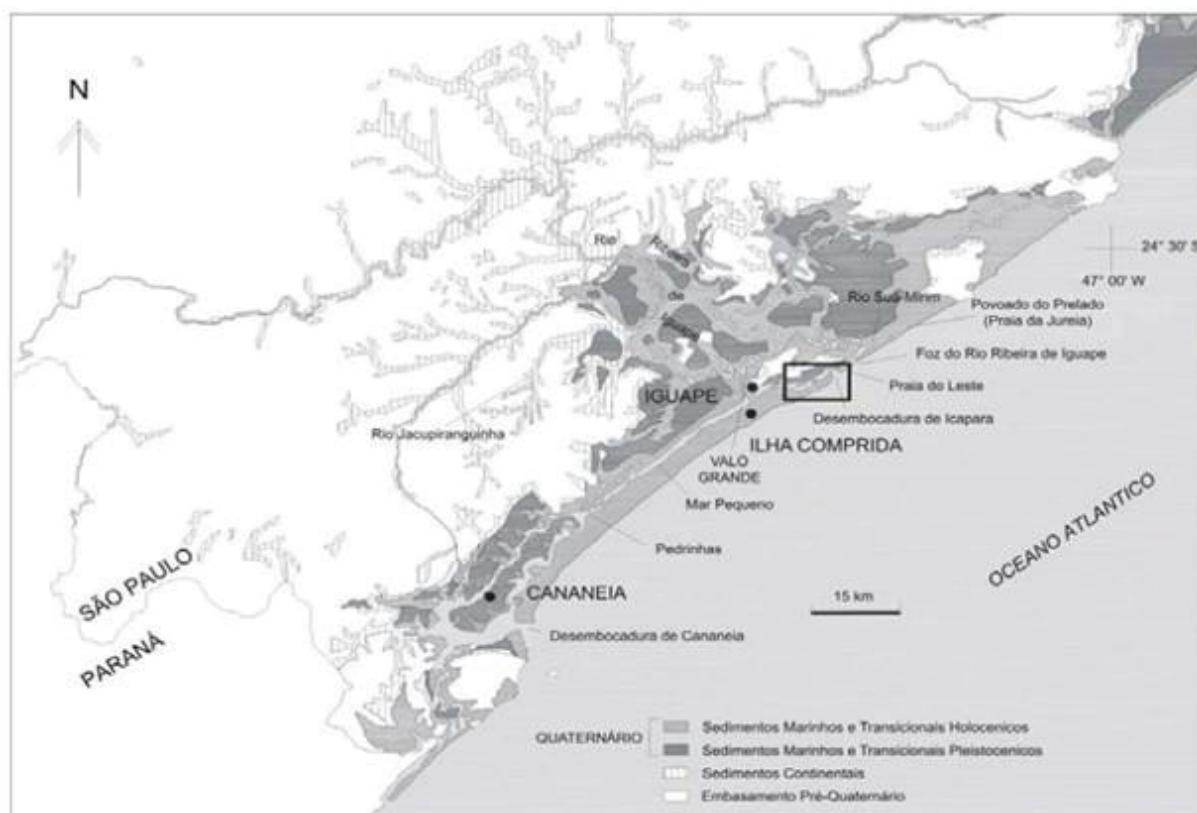
Na extensão do Rio Ribeira de Iguape, especialmente a região de serra e costeira em confluência com a Mata Atlântica, existem algumas formações florestais como mata tropical fluvial, manguezal e jundus, sendo este último uma espécie de vegetação litorânea que cresce

¹² Disponível em: <https://www.ovaledoribeira.com.br/2011/10/fotos-rio-ribeira-vale-ribeira.html>. Acesso em: 28 jun. 2020.

em áreas não alagadas nem salinas, com arbustos rasteiros associados às gramíneas. Os manguezais estão localizados mais às regiões do baixo curso do rio, formando terraços marinhos, com florestas densas. Todo continente é recortado por deltas, baías, estuários e, na face mais externa existem costões, pedras rochosas que irrompem a linearidade da faixa litorânea (DIEGUES, 2007).

A região da Mata Atlântica com suas bacias hidrográficas torna o Vale do Ribeira da região paulista rico com grande variedade de árvores, como jequitibá, figueiras, guapuruvus, canelas e outras; também infinidades de floras, com bromélias e orquídeas; grande diversidade de peixes, além de crustáceos e moluscos, que por muito tempo serviram de alimentos para os índios e colonizadores e atualmente são objetos de disputa para comercialização. O mapa a seguir retrata a quantidade de estuários nos pontos mais escuros, sempre em regiões alagadas e propícias para a produção e reprodução da biodiversidade:

Figura 4 — Mapa indicando as partes mais escuras como sendo o complexo estuário-lagunar no Vale do Ribeira



Fonte: O Vale do Ribeira (2011)¹³

¹³ Disponível em: <https://www.ovaledoribeira.com.br/2011/10/fotos-rio-ribeira-vale-ribeira.html>. Acesso em: 28 jun. 2020.

Os dados até aqui mostram indicativos sobre as riquezas da fauna e flora, o potencial de águas, os elementos naturais que estão contidos na Mata Atlântica, região que permeia todo Vale do Ribeira. Ao mesmo tempo, suscita as discussões acerca das dimensões de sua biodiversidade no tocante as disputas que estão implicadas nesse contexto.

3.2 POVOS TRADICIONAIS

O Vale do Ribeira, região Leste do estado de São Paulo, possui, aproximadamente, 178 comunidades tradicionais, sendo 88 comunidades quilombolas, 10 indígenas e 80 caiçaras. Os números referem-se à Agenda Socioambiental (SANTOS; TATTO, 2008) e são relativos, para mais ou para menos, devido ao intenso processo migratório dos últimos anos. A alta concentração de comunidades tradicionais deve-se principalmente ao fato de que a região tem um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica do Brasil, rico para as condições de subsistência.

Informações do Inventário Cultural dão conta de que “o Vale do Ribeira é uma das regiões em que mais encontram-se comunidades tradicionais no país e grande riqueza da diversidade cultural ambiental ali existente não se compara a qualquer outra região do Brasil” (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 11). O documento diz ainda que “historicamente a quase totalidade das populações tradicionais que habitam o Vale detém somente a posse da terra, em muitos casos sem documentação que comprove seus direitos possessórios” (p. 12).

Povos e comunidades tradicionais são definidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição, conforme a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, do decreto 6.040 (2017).

As comunidades tradicionais do Vale do Ribeira localizam-se em regiões adentradas à mata e à natureza, embora, algumas estejam mais próximas ao perímetro urbano e outras mais afastadas. Segundo Andrade e Tatto (2013), até 1970 as comunidades de modo geral possuíam certa independência com relação aos bens e serviços oferecidos pelas cidades. Com a abertura das estradas de acesso, acelera-se o processo de mudança sob alguns aspectos: a) a agricultura, que era quase exclusivamente de subsistência, sofre interferência cultural das cidades; b) a mão de obra comunitária começa a migrar para os centros urbanos; c) as vendas de produtos

agrícolas e artefatos para as cidades aumentam, mas não ao ponto de melhorar a qualidade de vida.

Informações do Inventário Cultural (ANDRADE; TATTO, 2013) dão conta de que parte da força de trabalho dos moradores de comunidades quilombolas e caiçaras são ofertadas para os centros urbanos, através de empregos como pedreiro, serviços gerais, monitor ambiental, costureira, barqueiro, artesãos, empregada doméstica; o que perfaz em torno de 40% da população comunitária. Algumas trabalhadoras como empregadas domésticas, que moram nas comunidades, mas trabalham nas cidades, aos domingos elas seguem de ônibus até as cidades onde trabalham e pernoitam, apenas retornando para as comunidades aos sábados. Outros moradores das comunidades saem cedo para trabalhar e voltam à noite, isso acontece especialmente com trabalhos que são sazonais, como as colheitas, ou temporários, como a construção civil. O restante dos moradores, cerca de 60% da população, exerce atividade rural rudimentar e oscilante, conforme as condições climáticas do cultivo da terra, tanto para uso comercial quanto as chamadas roças de subsistências.

As comunidades do Vale do Ribeira são conhecidas na região por estarem assim distribuídas: indígenas e caiçaras principalmente na região litorânea do Baixo Ribeira; quilombolas mais para a região do Médio e Alto Ribeira. A maneira como as comunidades estão distribuídas em suas posições geográficas está relacionada ao modo de subsistência de cada uma delas, uma vez que caiçaras e indígenas são afeitos ao manejo dos mangues e peixes do mar, preferindo viver mais próximos das águas e bacias hidrográficas; enquanto os quilombolas, mais dependentes da produção agrícola, são facilmente adaptados em regiões não alagáveis. Isso não significa que as comunidades não diversifiquem seus meios de produção, especialmente, ao que se refere ao extrativismo vegetal, agricultura e em alguns casos, o próprio turismo; porém costumam se concentrar, sobretudo, onde sua produção acontece em maior escala.

De modo geral, os trabalhos desenvolvidos por moradores das comunidades tradicionais costumam ter baixa remuneração. Isso se deve especialmente porque os empregadores costumam pagar muito pouco para aqueles que possuem baixa escolaridade, além de que é muito comum os povos tradicionais contarem histórias de racismo no emprego. Estudos do Instituto Socioambiental apontam para o fato de que apenas 15% dos moradores das comunidades tradicionais, a considerar indígenas, caiçaras e quilombolas, são estudantes do ensino superior (ANDRADE; TATTO, 2013).

O sustento das famílias é geralmente complementado por benefícios e auxílios do governo, como Renda-Cidadã e Bolsa família, Benefício de Prestação Continuada (BPC),

vinculado à Política de Assistência Social, ou em alguns raros casos, aposentadorias previdenciárias. Isso acontece principalmente porque a atividade econômica predominante é agrícola, desvalorizada, e os recursos são inconstantes devido aos períodos de colheita. A inclusão dos povos tradicionais em programas de governo costuma ocorrer mais em comunidades quilombolas e caiçaras, cerca de 80% da população em ambas as comunidades recebem o benefício. Em relação às comunidades indígenas, cerca de 10%.

A agricultura de subsistência, o baixo poder de mercado de sua força de trabalho, os programas sociais tutelados do Estado, tudo isso faz com que os meios de produção dos povos tradicionais reproduzam dificuldades econômicas, ao mesmo tempo que famílias sobrevivem em situação de vulnerabilidade social.

Atualmente, a população indígena do Vale do Ribeira compõe 10 aldeias Guaranis¹⁴. Sua população não ultrapassa 400 indígenas, a maioria mais próxima ao litoral. Séculos atrás, as populações indígenas foram muitas na região, porém, para além das características nômades, as comunidades indígenas também migraram para outros estados por causa da dificuldade do poder público em reconhecer a propriedade de suas terras; as leis ambientais severas sempre a expulsá-los dos lugares onde habitavam; os constantes embates com mandatários do agronegócio.

Em suas migrações, os indígenas do Vale do Ribeira costumam permanecer próximos à Mata Atlântica, integrados à natureza, uma vez que a mata tem os recursos para sua subsistência. Ao migrar para outros estados, eles realizam a transferência sob a mediação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A forma de subsistência desses grupos tem por base principalmente a agricultura, caça e pescas praticados em períodos sazonais. Ao visitar a cidade de Cananéia (SP), é possível encontrar os índios em qualquer dia da semana vendendo artesanatos na praça central (QUILOMBOLAS DO RIBEIRA, 2020).

Conforme descreve Diegues (2007), cultura Caiçara é definida como um conjunto de valores, crenças, práticas cognitivas e simbólicas, compartilhadas, que orientam suas relações, não apenas com a natureza, mas também com outros membros da sociedade. Caracterizam-se, especialmente, por suas relações individualizadas em um grupo maior e na família nuclear, mas também pela formação de mutirões e reciprocidade na vida cotidiana. São marcados pela falta de uma noção de autoridade formal e pouca importância dada a religião oficial. São comunidades tradicionais na medida em que vivem como índios e negros uma grande herança

¹⁴ Informação no site *Quilombolas do Ribeira*, acessado em 18 de fevereiro de 2020.

linguística, técnica, patrimonial, também seus mitos e lendas; desenvolvem de maneira secular um conjunto de práticas materiais, no que se refere a um tipo específico de moradia, embarcação, instrumentos de trabalho; e imateriais, ligados aos festejos do Fandango, Festas dos Reis, do Divino, de São Gonçalo e São Benedito.

Os caiçaras vivem, principalmente, em uma região conhecida por Jureia, no município de Iguape (litoral sul paulista). Alguns habitam ilhas inóspitas como Ilha do Cardoso ou Ilha de Bom Jesus. Denominam-se caiçaras aqueles que são da confluência de indígenas, europeus e africanos. Essas populações perpetuam a cultura caiçara por mais de quatro séculos ao longo do território da faixa litorânea que se estende do estado do Paraná, passa por São Paulo e termina no Rio de Janeiro. A pesca, agricultura, caça, extrativismo vegetal, artesanato e, mais recentemente, o ecoturismo, fazem parte do processo de produção da vida material dessas comunidades.

Há registros de que as comunidades caiçaras existem na região desde o século XIX e que já foram em grande número, mais de 200. Porém atualmente existe na região 80 comunidades e uma população de 2.456 famílias caiçaras¹⁵. O processo de diminuição em grande escala das comunidades caiçaras deve-se ao fato de que muitas famílias migraram para as grandes cidades à procura de melhores condições de vida. Os caiçaras sempre enfrentaram problemas por não terem suas terras reconhecidas e, assim como os índios, são perseguidos por leis ambientais, estando em constantes embates com o poder público e o agronegócio.

Os caiçaras são povos que sobrevivem de atividade pesqueira e agrícola e têm conhecimento aprofundado do mar e da mata. Por isso, são grandes conhecedores da previsão do tempo, tipos de vento e maré, fases da lua. Suas forças produtivas foram sendo desenvolvidas através da divisão social do trabalho entre homens, mulheres e crianças, a partir de uma perspectiva de unidade familiar, uma vez que o trabalho costuma agrupar os próprios parentes. Os trabalhos vão sendo realizados, na maior parte das vezes, internamente, quando ocorre entre os membros da comunidade e, externamente, quando envolve vizinhos de outras comunidades, a exemplo dos quilombolas, ou pequenos agricultores de terras vizinhas, ao que chamam de trabalho externo. Ao trabalho desenvolvido em grande grupo, chamam-no de mutirão,

¹⁵ Disponível em: <https://www.quilombosdoribeira.org.br/vale-do-ribeira>. Acesso em: 25 mar. 2020.

[...] forma de ajuda mútua pela qual o anfitrião se comprometia a ajudar os outros sitiante quando solicitado. O mutirão ocorria, em geral nos fins de semana quando os vizinhos atendiam aos chamados para cooperar com os sitiante necessitados que usualmente ofereciam a festa do fandango. Esta forma de solidariedade não tinha somente uma função produtiva, mas facilitava o contato entre os vizinhos, estreitava os laços sociais, permitia a troca de informações e mesmo às vezes, namoros e casamentos. (FORTES; FILHO *apud* DIEGUES, 2007, p. 15)

O trabalho agrícola que costuma reunir grande quantidade de pessoas, às vezes de diferentes regiões do Vale, costuma ser cíclico e está quase sempre atrelado à realização de festas de comemoração, que podem ocorrer no início, meio ou fim do plantio ou da colheita. O mesmo acontece quando da construção de uma casa ou poço, nos finais de semana, para o vizinho que necessita. Os caiçaras são muito conhecidos por promoverem práticas de sociabilidades agrícolas, traduzidos em rituais comemorativos, como o Fandango e Festa de São Gonçalo. As festas envolvem danças, rituais e comidas. Outros festejos têm por objetivo agradecer ao divino, como a Folia do Espírito Santo, a Folia de Reis e a Festa do Bom Jesus de Iguape. Além de agradecer, os festejos saúdam a esperança.

Festas e festejos têm sentido de coletividade, interação e união entre os povos caiçaras com outros povoados e populações. Pode ser ação política na medida em que pressupõe a institucionalização da cultura. No entanto, as festas coletivas vêm perdendo força diante da desarticulação da economia caiçara, por causa da falta de incentivos do poder público; o aumento e propagação das igrejas evangélicas, que negam símbolos e rituais; por fim, o impacto da propagação da comunicação de massa que, por meio das redes sociais, ameniza a necessidade de interação real entre as pessoas.

O modo de vida caiçara começou a mudar a partir da década de 1986 com a implantação da Estação Ecológica Jureia Itatins, quando o território foi interposto pela unidade de conservação que passou a proibir a presença humana no lugar. A utilização de políticas ambientais pelo governo paulista fez com que muitas famílias caiçaras fossem expulsas de suas terras.

A formação dos quilombolas é resultado da resistência à escravidão, contexto em que desde o início os negros refugiavam-se na região da mata formando as comunidades. Negros foram trazidos ao Brasil de várias regiões da África onde eram capturados e enviados ao tráfico negreiro. O Vale do Ribeira é a região do Estado de São Paulo onde se encontra a maior parte das comunidades quilombolas, conforme aponta a Agenda Socioambiental. No total, são cerca de 88 comunidades quilombolas. Dentre elas, 59 ficam na porção paulista do Vale do Ribeira e o restante no lado paranaense. Dentre as comunidades paulistas, 16 foram reconhecidas e o restante estão em fase de reconhecimento de suas terras (SANTOS; TATTO, 2008).

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, conforme decreto 4.887/2003. A palavra quilombo é originária do idioma africano *quimbundo*, que significa o mesmo que sociedade formada por jovens guerreiros que pertencem a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades.

O diagnóstico social, econômico e ambiental realizado pela Agenda Socioambiental (2008) aponta que a população estimada de quilombolas na região do Vale é de 2.600 pessoas, a maior parte delas, 62%, possuem menos de 30 anos, o que caracteriza uma população majoritariamente formada por jovens (poucos são os idosos, guardiões da cultura tradicional). O sustento das famílias quilombolas vem, sobretudo, dos benefícios e auxílios do governo, como bolsa-família, renda-cidadã, aposentadoria, em seguida está a venda de bananas que é feita nos centros urbanos e o artesanato enquanto atividade de geração de renda. Cerca de 41% — quase metade da população — exerce o trabalho do cultivo da terra. Trabalhos externos, como pedreiro, monitor ambiental, costureira, barqueiro, artesãos, entre outras, perfazem 4,1% da população. Um número significativo de quilombolas, 89%, é católico e frequentam a igreja “na cidade”. Serviços de saúde são prestados à comunidade por meio do Programa Saúde da Família.

A questão quilombola foi inserida no cenário da política nacional com a Constituição Federal de 1980, que instituiu em seu Ato das Disposições Constitucionais Transitórias o artigo 68, que se refere aos remanescentes das comunidades dos antigos quilombos, devendo o Estado emitir a eles os respectivos títulos, respeitando os procedimentos legais. A constituição reconhece ainda, em seus artigos 215 e 216, a proteção às manifestações culturais afro-brasileiras e o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro, no qual se inclui o tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos.

3.3 ALGUNS PROBLEMAS ATUAIS

O Vale do Ribeira é permeado por potencial riqueza ecológica e cultural, na medida em que a diversidade de animais e plantas em processo de autorrenovação exigem novos comportamentos humanos. Tange à responsabilidade do homem (como ser genérico) adaptar-se às novas linguagens, crenças e valores, condizentes com a realidade sempre em movimento (DIEGUES, 2007). Essa mesma riqueza suscita indagações sobre como acomodar tamanha diversidade ecológica sob o prisma de interesses tão diversos envolvendo Estados, sociedade

civil, empresários, povos tradicionais. A partir de tamanha diversidade, podemos questionar qual seria o lugar de comunidades tradicionais, cujos registros históricos apontam para uma existência secular no meio da mata? Leis ambientais são instituídas para mediar conflitos da relação homem e natureza, até hoje indelévels, pouco resolvidos. O momento político da diferença cultural emerge dentro da problemática da governabilidade de leis ambientais.

Sob a ótica de proteger a natureza, diferentes perspectivas colocam-se à prova. Por um lado, a ideia de que a natureza deve ser intocada e, nesse sentido, leis ambientais defendem o homem afastado da área ecológica, evocando, com efeito, questionamentos que colocam em conflito os povos tradicionais e leis de proteção da biodiversidade. Por outro lado, o pressuposto de que a convivência entre homem e natureza se alinha com a perspectiva de uso sustentável, o que posiciona os povos tradicionais como agentes do processo de conservação do meio ambiente. Essas duas perspectivas podem ser entendidas, respectivamente, como preservacionismo e conservacionismo (SILVA, 2015).

A Amazônia pode ser prova histórica de que povos tradicionais não contribuem para o desmatamento, ao contrário: colaboram para sua conservação. Informações dão conta de que a fisionomia da Floresta Amazônica é resultado de um longo processo de ocupação humana e a taxa de biodiversidade é mais elevada nas porções de floresta antrópicas do que nas porções de florestas não modificadas pelo homem (SILVA, 2015). Nesse caso, falamos especialmente das comunidades tradicionais junto à floresta amazônica.

Na contramão do sentido de conservação, a ideia de preservação compreende leis ambientais como trincheiras da natureza e tem como uma de suas primeiras formulações o conceito norte-americano de natureza intocada (*wilderness*), a partir do século XIX. Conforme Silva (2015), o preservacionismo tem efeitos de não possuir dados estatísticos que justifiquem a instrumentalidade de suas ações, além de ser uma perspectiva mais convidativa aos interesses econômicos, na medida em que sugere, embora implicitamente, a expulsão dos povos tradicionais de áreas florestadas e sua consequente migração para regiões onde possam funcionar como força produtiva, a serviço do capital.

Diante da dualidade que se mostra ao abordarmos o contato entre homem e natureza, chama atenção as leis ambientais não apenas em seus pressupostos protecionistas, mas também suas formulações descontextualizadas, uma vez que a ideia de preservação surge no século XIX do ocidente europeu e americano, onde os registros de áreas de preservação e suas populações autóctones são quase insignificantes. Desse modo, parece inevitável trazer para o debate as discussões que retratam países colonizadores das políticas de outros países, apesar de demonstrarem realidades completamente diferentes, mas sobrepondo as questões de

preservação às questões de miséria e desconsiderando que povos tradicionais são capazes de levar uma vida simples, no lugar que escolheram.

Muitos são os problemas enfrentados pelos povos tradicionais da região do Vale do Ribeira. As leis ambientais severas é um deles. Retomando o que dissemos no capítulo anterior, outros problemas também surgem: agronegócio; construção de barragens; mineradoras. Os problemas que se apresentam são híbridos, incessantes e transitórios. Se as comunidades conseguem, pela luta política de suas lideranças, estancar a construção de uma barragem, logo precisam lidar com o despejo de famílias caiçaras para ocupação da agricultura e, quando estão quase conseguindo repatriar suas terras, a construção da barragem é retomada. Exemplos de conflitos mais recentes que uniram as lideranças comunitárias em torno de uma causa e ainda ecoa a pauta das discussões nos movimentos sociais foi em 2019, quando a Fundação Florestal, órgão ligado à Secretaria de Infraestrutura e Meio Ambiente do Estado de São Paulo, conduziu uma operação para demolir as casas de três casais caiçaras, na região conhecida por Rio Verde, no interior da Estação Ecológica Jureia-Itatins, nas proximidades de Iguape (SP). Em 2020, houve novo alvoroço quando as terras dos Guaranis e quilombolas, na região de Eldorado, foram queimadas sem autorização e visando possivelmente a ocupação e criação de gado. Os casos continuam a ser discutidos pelos mediadores comunitários na junção da luta política.

Com efeito, parece correto pensar que os movimentos sociais podem ser acionados como alternativas que colocam em curso a luta política dos povos tradicionais, para seu desenvolvimento autêntico, que se oriente sempre em frente por valores de justiça e equidade socioambiental.

4 ELEMENTOS PARA A FORMAÇÃO DE UM PADRÃO DE PODER

Sabemos dos enfrentamentos de povos tradicionais em um país onde parte de sua classe dominante não o quer aqui. Porém estamos compreendendo propriamente sobre as formas de enfrentamento que diferentes lideranças indígenas, quilombolas e caiçaras visam cumprir quando promovem articulações políticas entre si, que podem ser autônomas ante partidos e forças de esquerda, mas impreterivelmente devem estar engajadas na disputa de projetos contra-hegemônicos, ao incorporar movimentos sociais questionadores das políticas sociais e econômicas. Trata-se de articulações de diferentes lideranças comunitárias capazes de unirem forças na produção da dimensão educativa de seus povos, na contramão de processos de subalternização.

As articulações políticas de lideranças dos povos tradicionais revelam como vem sendo debatida coletivamente a vivência de suas discriminações históricas. O presente trabalho prevê, no contorno desses enfrentamentos, posicionamentos de pessoas com vozes empoderadas, críticas e politizadas; posicionamentos passivos manobrados por narrativas dominantes; congruência de duas posturas aparentemente distintas, mas que se fazem imbricadas em favor da condição política dos povos tradicionais, no jogo da produção e reprodução material e imaterial de suas vidas.

Como os processos de violência histórico-racial dos povos, a dominação de seus territórios e a subjugação de sua racionalidade se sustenta ao longo de décadas? O presente trabalho procura expor o mínimo de dois pilares de sustentação que são fundamentais na lógica de reprodução do que podemos chamar de processos discriminatórios. Trata-se da maneira de condução política do Estado contemporâneo; e de formas de condutas culturais de subjugação dos povos, ou seja: a política e a cultura. Esses dois grandes blocos de sustentação podem agenciar o sujeito de diferentes maneiras e cabe aqui algum enxerto na tentativa de elucidar a leitura deste capítulo.

O Estado contemporâneo em sua tentativa de manutenção da sociedade de classes, ou melhor dizendo, a manutenção do *status quo* da classe dominante, não está propriamente (ou declaradamente) em favor, nem desfavor, mas submerso na fomentação de um equilíbrio entre os diferentes grupos que a compõe. A sociedade aqui é tratada em seu conteúdo amorfo, a não ser por uma análise sobre a vontade de seus indivíduos e grupos. O equilíbrio o qual o Estado contemporâneo almeja não é sinônimo de igualdade, visto que qualquer processo de igualdade social é incompatível com o desenvolvimento capitalista. Ocorre que, ao sucumbir exclusivamente aos interesses individuais, que não pressupõe a maioria, o Estado perderia sua

autonomia para governar. Com efeito, esse Estado chamuscado de políticas positivas e sustentado sob um discurso democrático, para além do que se vê, é um desafio para as lutas étnico-políticas, uma vez que as cartas do jogo político nunca estão claramente expostas e é preciso desvendar todas as ações empreendidas pelos governantes.

Esse Estado contemporâneo propositalmente “pacificador” contribui para os processos discriminatórios sendo ele próprio a classe burguesa, para quem a igualdade social não interessa significativamente. Assim, efetivam-se as heranças coloniais da divisão racial do trabalho; da subjugação do corpo como sujeito social desigual; da violência epistêmica. A autonomia que o Estado requer é tratada aqui por Perissano e Codato (2010), a divisão racial do trabalho é tratada por um dueto forjado entre Engels (1986) e Quijano (2005), o corpo submetido ao racialmente desigual é abordado por Bourdieu (2001), Lahire (2002) e Jean e John Comarrof (1992), a violência epistêmica é tratada, sobretudo, por Sérgio Costa (2006). O embaralhamento dos autores não ofusca o objetivo deste capítulo, qual seja: compreender a política e a cultura como pilares nos processos de subalternização dos povos tradicionais.

Falando de outra maneira sobre os pilares da política e da cultura, Quijano (2005) trata a maneira de condução das estruturas como sendo um padrão de poder da classe dos brancos. Padrão de poder refere-se ao projeto capitalista em curso, conduzido preferencialmente pelos brancos, historicamente em consonância com os interesses da classe dominante da Europa ocidental. O padrão atual e mais contemporâneo é a culminação de um processo: a globalização¹⁶ como resultado de um processo histórico que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial moderno eurocentrado, um padrão de poder mundial.

Nessa lógica, o padrão de poder contemporâneo é constituído de dois pontos fundamentais que o compõe: (1) a manutenção da diferença e discriminação; (2) a prática da violência epistêmica. São dois pontos traduzidos em aspectos políticos e culturais. Em relação à manutenção da diferença e discriminação, ela acontece pela prática e desdobramento de duas outras ações contínuas: primeiro, o controle do trabalho, seus recursos e produtos por determinada classe de brancos; segundo, as relações sociais com base na classificação racial da população. Assim, ocorre simultaneamente, por um lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho ao redor do capital mundial; por outro, uma supostamente distinta classificação da estrutura biológica que situa uns em situação natural de inferioridade

¹⁶ Caracterizada como um processo, não um Estado, pela quantidade cada vez maior e intensificação de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais (HABERMAS, 2001).

em relação a outros. Nessas bases, foram sendo classificadas as populações da América e do mundo.

Todos os processos de controle e exploração do trabalho na constituição histórica da América foram sendo pensados em torno da relação capital-trabalho. Soma-se a isso a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil e a reciprocidade nesse contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não seria uma extensão de seus antecedentes históricos, mas historicamente novas, pois foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial, além de que não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço e tempo, mas todas e cada uma delas articuladas ao capital e com seu mercado, em um mundo racializado.

Pressupostos básicos do fundamento pós-colonial, tais perspectivas lançam luz sobre os povos tradicionais, outros atores, outras cosmologias, de modo a considerarmos que as dimensões políticas e culturais importam enquanto elemento estruturante sobretudo da condição social e econômica, no mundo.

O percurso que adotamos neste capítulo é: (1) a formação do Estado contemporâneo; (2) a manutenção da diferença e discriminação, compreendidas, por um lado, através da conotação racial da divisão do trabalho, por outro, através das relações sociais fundadas na classificação racial da população e subjetividades de um coletivo; (3) teses sobre a complexidade das formulações epistemológicas, quando o intuito é a pulverização do pensamento dominante. Seguiremos esse percurso.

4.1 ESTADO CONTEMPORÂNEO CAPITALISTA

O campo em que se movem diferentes maneiras de manutenção e discriminação contemporânea é o Estado. Nesse sentido, a América afunilando-se ao Brasil constitui-se como um primeiro espaço/tempo de um padrão de poder, de vocação mundial, uma primeira identidade da modernidade (QUIJANO, 2005).

O Estado em questão não é uma coisa a ser apoderada, derrubada ou esmagada, mas uma formação complexa nas sociedades modernas. Tem função política, não meramente instrumentalista, e é perfeitamente capaz de operar uma dimensão estratégica, cujos efeitos de suas decisões nem sempre são esperados ou desejáveis, nem pela burguesia, nem pelo próprio Estado. As decisões políticas desse Estado transitam sob uma dimensão estratégica da ação, sujeita as variações de contextos (PERISSINOTO; CODATO, 2010). A formação do Estado contemporâneo não obedece a uma sequência histórica unilinear e evolucionista em que ele

mesmo se transforma de maneira contínua, homogênea e completa, e o capitalismo está longe de ser uma totalidade homogênea, mas apresenta-se enquanto estrutura de elementos heterogêneos. Considerando esse entendimento, será possível compreender a noção de Estado na América a partir das obras de Marx.

São diferentes as perspectivas com as quais a noção de Estado capitalista se apresenta. Os escritos da juventude de Marx apontam para a compreensão de um Estado que ainda não é uma forma política de dominação social, mas uma perversão burocrática, a favor do despotismo. Mais tarde, a obra *A Ideologia Alemã* traz o pressuposto de que o Estado é um Estado de classe e não um agente de interesse coletivo. Em *O Manifesto Comunista*, Marx enuncia o Estado como sendo o exercício de poder de uma classe sobre outra, marca as interpretações “instrumentalistas” do poder político do Estado ao entendê-lo como sendo um comitê formado para executar as demandas da burguesia, um instrumento manipulável que a classe dominante utiliza a seu favor, e isso se mostra na conotação de “receituário revolucionário” que o livreto representa (PERISSINOTO; CODATO, 2010, p. 33). Ao mesmo tempo, *O Manifesto* aponta a necessidade do proletariado tomar o poder e expropriar a burguesia, no entendimento de que o Estado e seu poder são ferramentas utilizáveis pela classe que o domina. Segundo Perissinoto e Codato (2010), isso é observado tanto nas obras posteriores de Marx e Engels, quanto em obras mais tardias do autor Paul Boccara.

Entretanto interpretações que visualizam o Estado como sendo mero instrumentalistas da classe burguesa não se sustentam como legado para a teoria contemporânea por causa da dúvida que esse entendimento suscita sobre a autonomia do Estado. Eis como começa a se desenhar o entendimento sobre Estado capitalista. O livro *O 18 Brumário* é a virada teórica sobre o conceito desse Estado e duas questões permeiam a obra a fim de repensar o conceito de Estado (PERISSINOTO; CODATO, 2010). A primeira é a questão de que, para que o Estado atenda aos interesses da classe dominante, não é necessário nem suficiente que os membros desta o controlem diretamente, nem ocupem cargos políticos que imprimam a centralização do Estado. A segunda é sobre a capacidade do Estado exercer sua autonomia para as decisões políticas. Ambas as questões são estruturantes para a compreensão de um padrão de poder. A exemplo do que se refere a centralização do Estado, ao analisar a trajetória das revoluções que ocorrem na França às mãos de Napoleão Bonaparte, nota-se que todas as revoluções aperfeiçoaram a máquina centralizada do Estado, ao invés de destruí-la.

Sendo assim, caso a revolução proletária se limitasse a fazer uso da antiga máquina estatal (sem destruí-la), estaria repetindo o que aconteceu nas revoluções anteriores, qual seja,

a tendência a centralização política, uma vez que o Estado capitalista tem em sua estrutura um tipo de dominação de classe inscrito na sua própria organização, em sua disposição interna.

O pensamento marxista sugere o entendimento de que o Estado capitalista traz em si sua marca de classe burguesa, tal qual os indicativos do que se apresenta como estrutural e estratégico dentro da máquina estatal. Para Perissinoto e Codato, o livro *18 Brumário* trata o Estado capitalista como uma organização não neutra, nem sujeita às orientações da classe em que o ocupa, mas o revela como um âmbito de poder, cuja natureza de sua classe independe do controle direto da burguesia. A exemplo do que se diz aqui, Napoleão Bonaparte é quem consagra-se por assegurar a ordem cívica e a ordem burguesa por meio de um Estado independente do controle direto da burguesia e isso não é algo puramente circunstancial, mas questões que se mostram estruturantes ao Estado capitalista. O Estado capitalista de Napoleão Bonaparte opera sob condições determinadas e atreladas, mas independente da ordem burguesa: acumulação, dominação, ordem global (PERISSINOTO; CODATO, 2010).

Contudo os autores perguntam: “de que maneira devemos pensar a relação entre os dirigentes do poder estatal e a burguesia” (p. 7)? A resposta está em algo como: para manter um Estado capitalista, portanto dentro da ordem burguesa, é preciso que este possa subsumir os conflitos existentes com a classe burguesa, seus interesses particulares, econômicos e mesquinhos. Se ceder completamente aos interesses individuais, o Estado não consegue sobrepor interesses coletivos de classe, referentes à ordem burguesa capitalista. Perissinoto e Codato tratam a questão da autonomia do Estado para gestão da ordem burguesa como sendo, primeiro, um elemento importante para as novas compreensões sobre a ordenação política e, segundo, um importante aspecto que irá influenciar na construção de um conceito contemporâneo de Estado.

O conceito de autonomia, aspecto relevante na obra *18 Brumário*, é atrelado à distinção que irá opor interesse geral de classe e interesse privado dos membros individuais de classe, quando da gestão do poder do Estado. O primeiro interesse é essencialmente um interesse político, ou seja, com decisões autônomas que garantem a ordem burguesa. Napoleão Bonaparte feriu os interesses imediatos dos burgueses particulares para, por meio de um Estado cada vez mais autônomo e centralizado, pôr fim a revolução republicana e manter a ordem social capitalista. Nessa medida, a autonomia para o *interesse geral de classe* é um conceito relevante para que se possa compreender a noção de Estado, em que a autonomia da política é reconhecidamente importante no processo de construção de um padrão de poder. O Estado capitalista em curso é, em primeiro lugar, a autonomia das decisões políticas, que pode produzir efeitos inesperados, não antecipados e desestabilizadores da ordem. Sendo o processo político

do qual o Estado é parte, marcado por certo grau de imponderabilidade, a sua eficácia para a reprodução da ordem burguesa pode ser suavizada pelos efeitos imprevistos da luta política.

Desse modo, o Estado capitalista revela-se como uma forma institucional não neutra e sua ação, para garantir a ordem burguesa, não depende da ação direta da burguesia sobre os seus recursos políticos e organizacionais; sua autonomia dos processos políticos pode produzir efeitos incontrolláveis e indesejáveis. Uma vez a relativa autonomia das decisões políticas, processos de desigualdade social e racial empreendidos pelo Estado serão estabelecidos por mecanismos não óbvios, os quais serão observáveis mais adiante.

Essa concepção de Estado (em que ele não está neutralizado, independe da ação direta da burguesia sobre seus recursos, sobretudo políticos, e sua autonomia dos processos políticos podem produzir efeitos inesperados) irá refletir na teoria neomarxista¹⁷ mais contemporânea. Tais influências são demonstradas por Perissinoto e Codato em três eixos principais.

O primeiro eixo fala sobre a natureza de classe do Estado capitalista ser tratada com excessiva objetividade. Nicos Poulantzas citado por Perissinoto e Codato (2010) é pioneiro ao reconhecer que o Estado não tem apenas função capitalista, mas também política, e uma teoria marxista deveria esquecer de vez as proposições economicistas e instrumentalistas do Estado. Poulantzas, por sua vez, propõe que, para se compreender o Estado, dois procedimentos são importantes: os estudiosos deveriam adotar uma perspectiva funcional acerca do Estado enquanto instituição responsável pela coesão social; e deveriam se perguntar de que maneira o Estado realiza essa função geral. No entanto, a perspectiva de Poulantzas recai sobre algo denominado por Perissinoto e Codato como “objetivista” (p. 34), embora se tenha tornado grande influência no campo da teoria marxista. Se Poulantzas enxerga o Estado capitalista a partir de sua função de reprodução da ordem social burguesa, a ênfase na dimensão funcional do Estado acaba por alimentar um funcionalismo exacerbado. O Estado estaria, assim, submetido às imposições objetivas do sistema capitalista, a reprodução do capitalismo, negando sua própria autonomia política. Nesse sentido, os autores citam Miliband para apontar os equívocos de Poulantzas: entender que o que o Estado faz é determinado por relações objetivas com a burguesia implica retomar o caráter instrumental da relação Estado-classe, já superada, negando toda e qualquer autonomia política do Estado.

O segundo eixo de influência demonstrado pelos autores trata da oposição entre “interesse geral da classe” e “interesse egoísta dos membros da classe”. Essa distinção foi uma

¹⁷ Os neomarxistas são críticos do marxismo ortodoxo, do determinismo das estruturas, dos expoentes Lenin e Trotsky. Dentre os neomarxistas estão Gramsci, Rosa Luxemburgo, Lukács, entre outros.

tese bastante difundida para a teoria marxista contemporânea do Estado. No entanto, a radicalização dessa proposição leva os neomarxistas a cometerem exageros, no sentido de acreditar que o Estado sempre funcionará para atender os interesses gerais da classe burguesa, sem consequências, uma vez que os conflitos de classe (proletariado e burguesia) são potenciais para definir uma política capaz de produzir efeitos desestabilizadores sobre a ordem social. Achar que o Estado está cem por cento a serviço da burguesia, mesmo quando age em prol dos “interesses gerais de classe”, significa superestimar a capacidade do Estado de diagnosticar as necessidades funcionais do sistema capitalista e de responder a elas de maneira adequada, muitas vezes indesejadas¹⁸. Portanto o Estado não é um órgão supremo capaz de tudo fazer em nome do modo de produção capitalista, sem que isso provoque resultados imprevistos. Para estar completamente a serviço do capitalismo, ele teria de ter mais autonomia.

O terceiro e último eixo de influência fala sobre a autonomia do processo político e remete mais claramente às tradicionais discussões entre ação e estrutura. Duas são as formas de autonomia para o Estado: autonomia capitalista; autonomia política. A autonomia capitalista é fruto da própria estrutura do modo de produção, suas decisões estão atreladas aos meios de produção, em que o capitalismo é um traço constitutivo do nível econômico e independentemente da conjuntura. Porém a autonomia das decisões políticas está atrelada às situações que acontecem a cada momento, ou períodos históricos. Não traz em seu cerne, exclusivamente, a produção econômica, mas permeia o nível do direito social e político.

A autonomia política está sujeita as pressões populares e transita por um nível de direito constitutivo, porém mais do que isso: é conjuntural, tendo em vista as pressões populares e os direitos transitórios, algo contrário à estrutura econômica capitalista. A crítica que Perissinoto e Codato fazem a esse eixo refere-se ao fato de que os neomarxistas perceberam a complexa teoria do *político* para o Estado, mas quase nada disseram dos pormenores dessa prática. A ideia de que o Estado capitalista é uma instituição exclusivamente funcional aos interesses do capital engessa todas as possibilidades que pode haver sobre o Estado, a considerar os efeitos desestabilizadores da ordem capitalista.

A concepção de Estado capitalista contemporâneo vai além das visões instrumentalistas e funcionalistas, especialmente no que se refere aos seus aspectos conjunturais e estruturais, respectivamente pensados no âmbito político ou econômico e cultural. São novas

¹⁸ Em relação a isso, podemos citar como exemplo a promoção de políticas públicas que, se por um lado são elaboradas para amenizar os efeitos econômicos, por outro lado pode onerar o fundo de reserva e atrapalhar a produção de riquezas de determinadas classes sociais.

as perspectivas as quais a obra *18 Brumário* é responsável por elucidar e que remetem às compreensões da dimensão do Estado contemporâneo suficientemente ambíguo para o endosso do que seja imprevisível, instável, dual e indesejável dentro dos processos de subalternização.

4.2 A MANUTENÇÃO DA DIFERENÇA E DISCRIMINAÇÃO

4.2.1 Divisão racial do trabalho em um contraponto

O campo de ação do Estado não é neutro, mas imprevisível e é onde consolidam-se as estratégias que aprofundam desigualdades e discriminações. São estratégias na medida em que um conjunto de práticas se tornam constantes e corriqueiras, portanto consolidadas; e a articulação de formas históricas de controle do trabalho, em torno do capital e do mercado, é uma das estratégias para manutenção de um padrão de poder embrenhado por uma sociedade burguesa, notadamente branca, de origem europeia, sob vigilância do Estado.

São dois os modelos de exploração do trabalho apontados aqui, que não excluem a forma cruel de sua aplicabilidade. No entanto, resta a consciência de que são distintas perspectivas históricas, diferentes histórias da exploração do trabalho e, portanto, implicações também distintas para o futuro das nações onde a exploração acontece, que, por vezes, ambos os modelos ocorrem ao mesmo tempo.

Engels (1986) sugere o trabalho assalariado europeu como sendo aquele desempenhado, sobretudo, entre os brancos. Ao escrever o livro *As Classes Trabalhadoras da Inglaterra*, o autor traz questões sobre a exploração dos trabalhadores, que não obedece necessariamente a uma classificação racial. O livro foi escrito para a classe trabalhadora e apresenta um estudo detalhado das precárias condições de vida dos empregados no século XVIII, elevando o tom da luta e da revolução. O assunto divide-se aqui basicamente em duas partes: explicação de como se instalou na Inglaterra a situação industrial que levou à exploração dos trabalhadores; o processo de organização política dos operários, suas ações ao longo dos anos, marcadas por vitórias e derrotas, a favor dos direitos trabalhistas e contra a exploração da burguesia.

A invenção da máquina industrial começa a partir do século XVII e a Inglaterra é palco dessa invenção. Antes da invenção das máquinas de fiação (primeiro modelo de máquina) o trabalho era majoritariamente rural, toda fiação era caseira, os rendimentos eram adequados porque não havia concorrência significativa, nem produção em franca expansão. O que havia

era baixo crescimento populacional e o isolamento rural impedia a concorrência; havia pobreza e vida simples, mas não havia a miséria capitalista marcada pela exploração, as crianças nunca trabalhavam oito ou doze horas por dia, a sociedade era patriarcal e os camponeses não sabiam ler ou escrever, não faziam política, não conspiravam, eram profundamente religiosos, estavam “intelectualmente mortos” (ENGELS, 1986, p. 13).

A industrialização agrava a alienação dos trabalhadores das fábricas “arrebataando-lhes os últimos vestígios de atividade independente” (p. 14). Porém a industrialização incita-os a pensar. A invenção da máquina de fiar, o êxodo rural, o surgimento dos tecelões, tudo isso faz surgir o conceito de proletariado, qual seja, “só viviam do seu salário, e não possuíam propriedade” (p. 14). Engels observava a alienação que assolava também os produtores rurais mais antigos, escravos do hábito, que cultivavam sua terra sem nenhuma inovação e, apesar das primeiras invenções sobre as máquinas, a manufatura ainda era a forma mais importante de fiação de algodão, não mais o meio rural com os fiadores, mas o meio urbano com os tecelões.

No cenário do século XVIII, inicialmente, os empresários necessitavam da classe trabalhadora para a expansão da indústria. Nesse momento, os trabalhadores mantiveram-se com seus próprios salários. Quando a indústria atinge certo patamar de desenvolvimento e o capitalismo está em franca expansão, a classe trabalhadora sofre um processo de desvalorização, em que pese a grande indústria transformando os utensílios em máquinas, as oficinas em fábricas, transformando a própria classe trabalhadora média em operário e os negociantes de outrora em industriais. Assim como a classe média foi suplantada e a população reduzida à oposição única entre capitalistas e operários, o mesmo se passou fora do setor industrial. O artesanato se industrializou, a divisão do trabalho operou-se com vigor e os pequenos artesãos, que não podiam concorrer com os grandes, foram atirados para as fileiras da classe operária.

Nesse momento, a classe média inglesa, dona dos meios de produção e empregadora dos assalariados, começa a fazer concessões aos trabalhadores que já não pedem, mas ameaçam e exigem, porque em breve pode ser tarde demais. A questão da classe operária era bastante discutida no parlamento, menos por sua justiça social, mais por provocar tumultos que exigiam situação mais amena. Nesse ponto, Engels (1986) alerta frente ao quadro de protestos que se desenha no cenário inglês: “explodirá uma revolução, a vista da qual a primeira revolução francesa e o ano de 1793 serão brincadeira de criança” (p. 28). Ele descreve a Inglaterra como sendo “guerra social aberta” (p. 242) e a luta revolucionária como sendo a única maneira a qual os trabalhadores dispunham, uma vez que a burguesia mantinha tanto a propriedade quanto o Estado, a seu favor.

A revolta dos operários passou por diversas fases, sendo a primeira delas, a mais brutal e mais estéril de todas: o crime. Começaram pelo roubo, queimaram máquinas, atacaram fisicamente os possíveis opositores. Ao mesmo tempo, as associações dos proletários, que antes de 1824 eram proibidas, tinham efeitos sobre algumas garantias do trabalho e insucesso sobre questões mais estruturais. Muitas vezes as pressões dos trabalhadores impediam a baixa de salários, mas não eram incapazes de impedir que o operário aceitasse trabalhar sob condições vulneráveis, uma vez que este estava assolado pela fome e necessidade. Embora houvesse as associações de ajuda humanitária, seus recursos coletivos eram escassos, não poderiam manter o trabalhador e sua família por muito tempo. Colocar um trabalhador contra o outro, impor a concorrência dos operários entre si era a grande arma da burguesia contra o proletariado, ao passo que as associações eram tentativa de abolir a concorrência entre os operários.

A lei que impera a Inglaterra dos trabalhadores era a lei burguesa: “o burguês Inglês se encontra com a lei como quem se encontra com Deus” (p. 255). Era a lei a serviço da burguesia. Os trabalhadores esperavam substituir a lei burguesa por uma lei proletária, através da *Carta do Povo*, que na sua forma é puramente política e reclama, à época, à Câmara dos Comuns, uma base democrática. O cartismo, como era conhecida a *Carta do Povo*, sintetiza as reivindicações e procura dar unicidade aos trabalhadores. Segundo Engels, o cartismo saiu do partido democrático, que se desenvolveu entre 1780 e 1790, simultaneamente com o do proletariado e revigorou-se depois da Revolução Francesa, manifestou-se depois como partido radical.

Algumas das reivindicações da *Carta do Povo* era um processo de votação a todos os homens lúcidos e não condenados por crimes. Ela exigia: renovação anual do parlamento; remuneração parlamentar em que os candidatos sem recursos pudessem exercer o mandato; votação secreta a fim de evitar intimidação pela burguesia; representações equitativas eleitorais; que cada eleitor fosse elegível, não apenas proprietários que possuíssem 300 libras esterlinas. No entanto, se na sua forma a carta era um documento político, não o era em sua essência. O cartismo inglês revela-se republicano, apesar de sua democracia não se limitar ao plano político (em reunião para 200 mil pessoas, ficou evidente o caráter social do cartismo através do discurso de Kersal Moor de que não se trata de direito a voto, mas “questão de garfo e faca” (ENGELS, 1986, p. 258).

Engels aponta o cartismo como um movimento socialista cuja natureza é essencialmente social e a identificação com o socialismo é inevitável, sobretudo, quando as próximas crises orientam os operários, devido à miséria cada vez mais para os meios sociais em vez dos meios políticos. O movimento contava majoritariamente com operários, mas

também com uma pequena burguesia radial, durante a luta pela guerra dos cereais em que o governo tinha direitos alfandegários sobre os produtos, o que prejudicava os empresários e por consequência os trabalhadores. A burguesia radical estava interessada na guerra do cereal, mas o proletariado, não. Se a separação total entre burguesia e proletariado se consumou, isso foi fruto da insurreição dos operários. A partir da cisão entre proletariado e burguesia radial, o cartismo tornou-se uma causa puramente operária. Porém o cartismo socialista seria abstrato e inoperante ao passo que seria possível comparar cartistas e socialistas. Os cartistas estão mais atrasados, menos evoluídos, mas em contrapartida, são autêntica e fisicamente os representantes válidos do proletariado. Os socialistas veem mais longe, propõem medidas práticas contra a miséria, mas saíram na origem da burguesia e por isso são incapazes de se amalgamarem com a classe proletária. A fusão do socialismo com o cartismo foi etapa seguinte, no entanto já iniciada. Só quando estivesse realizada é que a classe operária seria o verdadeiro líder intelectual da Inglaterra. Entretanto a revolução social e política prossegue favorecendo o nascimento desse novo partido, desse progresso do cartismo. A burguesia liberal faz alusão ao liberalismo (*laissez-faire*), em que o mercado deve funcionar livremente, sem interferência do Estado.

Para Engels, a burguesia que defendia esses princípios era ainda pior. Três pontos chamam atenção sobre a opinião da burguesia a respeito dos pobres. A primeira, é o posicionamento dos juízes, também burgueses, que julgam os casos em parcialidade e quase sempre concedendo ganho de causa aos industriais.

A segunda é a teoria de Malthus, que diz que a terra estava superpovoada e por isso era natural que houvesse miséria no mundo por ser muito numerosa e estar dividida em duas classes, esse era o destino da terra e por isso as caixas de socorros não teriam sentido, pois só serviriam para multiplicar a população ainda mais. Nessa lógica, o direito à existência, reconhecido a todos os homens, não tem qualquer sentido e não se trata de explorar a população excedente, mas deixá-la morrer de fome e assim impedir que ela coloque mais filhos no mundo.

A terceira é a nova lei dos pobres. A antiga lei, em vigor desde 1601, ainda reportava à comunidade o dever de zelar pela subsistência dos pobres, onde quem estivesse sem trabalho teria direito a um auxílio. Com o tempo, o pobre considerou justo esse auxílio, pela situação que enfrentava, e passou a exigí-lo como um direito, não uma ajuda. Em 1833, essa lei foi reformada em desfavor dos pobres. Foi feita uma pesquisa para os interesses da própria classe burguesa que constatou que toda a classe operária dependia da “caixa dos pobres” (ENGELS, 1986, p. 261), quando o salário se reduzia dava-se aos pobres um auxílio. Logo, constatou-se que os auxílios favoreciam a preguiça. A nova lei dos pobres de 1834 consistia nas Casas de

trabalho. Antes de recorrer a Caixa dos Pobres, seria preciso passar pelas Casas de Trabalho e a lei foi criada para dificultar que os pobres solicitassem auxílio, terminando por acelerar o movimento dos operários e o cartismo.

Engels conclui por argumentar que, nas condições sociais apresentadas, tão hostil à sobrevivência, seria quase esperado que os pobres fossem obrigados a ser egoístas e que, quando pudessem escolher entre viver de uma maneira ou de outra, certamente escolheriam nada fazer, a trabalhar.

Enquanto a Europa, até meados do século XIX, se transformava em epicentro do desenvolvimento da relação capital-trabalho e sede da mercantilização e exploração da força de trabalho, das leis de auxílios e reivindicações; a América e populações colonizadas, incorporadas ao novo mercado mundial, sob domínio europeu, permaneciam, no mesmo período, basicamente sob relações não salariais de trabalho, ainda que desde cedo esse trabalho tenha se articulado numa cadeia de transferência de valor e de benefícios cujo controle cabia à Europa Ocidental.

Na América, o que se impõe é uma sistemática divisão racial do trabalho (QUIJANO, 2005). A coroa espanhola em pouco tempo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio, mas isso não libertou os índios da estrutura de servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado, tal qual uma maneira de reproduzir sua força de trabalho como escravo. Algumas vezes, a nobreza indígena (em sua reduzida minoria) foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial devido a seus papéis como intermediários com a raça dominante, e, além disso, lhe foi também permitido participar de ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam a nobreza. Mas por outro lado, os negros foram reduzidos a escravidão. Tanto os espanhóis quanto os portugueses podiam receber salários, ser comerciantes independentes ou agricultores independentes, ou melhor, produtores independentes de mercadorias; no entanto, apenas os nobres poderiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil e militar.

Na América do tratado de Tordesilhas e ao longo de um processo de escravidão, muitos mestiços portugueses e espanhóis, os mais “abrancados” (QUIJANO, 2005, p. 27), começaram a ocupar as mesmas atividades que exerciam os ibéricos que não eram nobres, mas demoraram a ver legitimados seus novos papéis, uma vez que suas mães ainda eram escravas. A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo período colonial.

Durante a dominação colonial dos europeus, foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Desse modo, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos, brancos, mestiços, índios e negros. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada com uma distribuição racista do trabalho (QUIJANO, 2005), das formas de exploração do capitalismo colonial, expressa na associação entre branquitude e salários e exercícios de cargos da administração colonial. Cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular e uma nova estratégia de dominação, raça/trabalho, de modo a parecer natural a desigualdade racial, com consequências para o desenvolvimento humano.

O controle de metais preciosos produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, além da vantajosa localização atlântica da América possibilitou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do mercado mundial, o que também permitiu concentrar o controle do capital comercial, do trabalho, seus recursos e produtos no mercado mundial. Tudo isso foi reforçado através da expansão da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.

Desde o começo da América e mais adiante, a partir de 1870, os colonizadores europeus associaram o trabalho não pago ou não assalariado com as raças dominadas, uma vez que eram percebidas como raças inferiores. O vasto genocídio de índios, a considerar no Brasil o período de colonização que acontece entre 1530 e 1540, não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram, mas especialmente porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados ao trabalho extenuante. Conforme Quijano (2005), a reorganização política do colonialismo ibérico, que implicou na revisão do Tratado de Tordesilhas, seguiu uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizados, mas isso não tornou os índios livres e assalariados. Foram submetidos à servidão não remunerada.

A servidão na América não pode ser simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, ou a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Especialmente, antes da independência dos países americanos, a reprodução da força de trabalho do servo índio e negro se fazia constante, no entanto, mesmo mais de cem anos depois da independência, uma grande parte da servidão indígena e negra era obrigada reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta (QUIJANO, 2005).

A classificação racial da população e a associação das identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pagos, não assalariados, desenvolveu entre os

europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salários. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefícios de seus amos e não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os brancos de qualquer lugar do mundo. Trata-se do menor salário das raças subalternas, pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, e esse é um fenômeno que recorre a classificação social racista da população do mundo. O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se articulando todas as histórias de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado. Essa articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, no aditamento de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, nominalmente índios, negros e mestiços, na América e mais tarde no resto do mundo; segundo, na adstrição do trabalho pago e assalariado para os brancos (QUIJANO, 2005).

Essa colonialidade do mercado de trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integrais do capitalismo mundial, a geografia social do capitalismo. O capital na relação social de controle do trabalho assalariado era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas do trabalho, seus recursos e seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas as formas de trabalho e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho, ao passo que essa relação social específica é geograficamente eurocêntrica, concentrada entre os europeus em todo o mundo capitalista, o que colocou a Europa e o europeu no centro desse mundo.

4.2.2 O corpo como sujeito social desigual

As emoções e os corpos são potenciais instrumentos de conhecimento na relação prática com o mundo. Bourdieu e Lahire apontam na direção do corpo sob aspecto sociológico, no contexto da incorporação das estruturas sociais e incorporação da conduta humana, traduzido em *habitus*, capaz de produzir conhecimento através do corpo. Trata-se da ressignificação do conceito de corpos, especialmente, a partir da noção de *habitus* e a tentativa de transgredir os limites para sua compreensão.

Em meio ao processo de ressignificação, Bourdieu parte da ideia de que o corpo está sujeito a um processo (histórico) de socialização, cujo resultado é a singularidade do “eu”; ao passo que Lahire confronta o detalhamento desse mesmo processo como sendo insuficiente para tal singularidade. São ambas as propostas que em alguns pontos se distanciam, mas também convergem, como se verá mais adiante.

Um conhecimento sociológico sobre o corpo, no que se refere a sua relação prática com o mundo, foi proposta por Pierre Bourdieu, em seu livro *Meditações Pascalinhas*, em que ele trata a questão da formação da conduta humana. Frente ao desafio de conhecer o mundo social por meio da dimensão do corpo, Bourdieu trata a ação humana como sendo produto da história, em que há um interesse especial pela formação do comportamento a partir de estruturas históricas. Como fundamento das ações humanas o autor vem cunhar o conceito de *habitus*, relacionado ao modo de ser do comportamento humano, noção que recupera a historicidade apreendida por meio das estruturas cognitivas. A evidência do corpo isolado, princípio da individuação, é o que impede, segundo ele, de perceber o corpo enquanto *habitus*, com sua história, suas prioridades incorporadas, algo em torno da importância da coletivização. O autor *historiciza*, portanto, a conduta humana, sob o ponto do corpo e sua relação prática com o mundo, o que se estende a outras teorias da ação. Nesse quesito, é importante perceber a relação que Bourdieu estabelece com a teoria de Pascal. São nos momentos em que cita Pascal que o autor mostra mais claramente sua inclinação para historicizar a conduta humana, em que pretende com isso que sua teoria tenha validade universal. Para Pascal, “pelo espaço, o universo me abarca e me engole como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo” (*apud* BOURDIEU, 2001, p. 159). O comentário de Bourdieu que se segue enfatiza as afirmações de Pascal e desenvolve alguns dos pontos levantados:

Porque ele me engloba e me abarca: é de fato por meio dessa inclusão material — frequentemente desapercibida ou recalcada — e de tudo que dela decorre, ou seja, a incorporação das estruturas sociais sob a forma de esperanças e antecipações, que acabo adquirindo um conhecimento e um domínio prático do espaço englobante (BOURDIEU, 2001, p. 159).

Na incorporação do *habitus*, Bourdieu identifica dois erros fundamentais, sendo, o primeiro deles, a crença de que a ação é efeito mecânico da coerção externa; e o segundo, a ação como produto de um cálculo racional das chances de ganho. Segundo o autor, não se trata nem de um nem de outro aspecto. Os agentes sociais (conceito cunhado a partir da inserção do sujeito no espaço social¹⁹) “são dotados de *habitus* inscritos nos corpos pelas experiências passadas” (2001, p. 160). Assim, maneiras de ser, que surgem de uma modificação durável pela

¹⁹ A utilização do termo *agente* remete à compreensão de sua localização, não no espaço físico, mas no espaço social. Nesse sentido, segundo Bourdieu, espaço social é o lugar de distinção da posição (social). Os agentes sociais, as coisas por eles apropriadas (material e simbólica), encontram-se situadas em um espaço social, que tende a retraduzir-se sob a forma de um certo arranjo e propriedades, de modo que qualquer distinção ou divisão no espaço social reflete no espaço físico.

educação, as disposições atualizadas pelo corpo, permanecem despercebidas enquanto não convertem em ato e por vezes despercebidas mesmo quando convertem em ato, tendo em vista a evidência de sua necessidade e de sua adaptação. Os *habitus*, resultado da incorporação das estruturas do mundo, absolutamente ajustáveis, são adaptáveis à contextos e constroem a situação, antecipam tendências do jogo, algumas vezes em isonomia com outros *habitus*. Segundo Bourdieu (2001, p. 169),

Esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento prático, fundada no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidade nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das constrictões estruturais de que são o produto e que as define.

Com efeito, se a conduta humana, para realização das práticas diárias é produto das estruturas sociais, logo, o sujeito nunca é por inteiro sujeito de sua prática, pois, segundo o autor, a estratégia é produto de disposições modeladas pela necessidade do campo e são os sujeitos que se ajustam às necessidades influenciadas pela estrutura, sem propriamente uma intenção racional.

Um ponto especialmente em que Bourdieu e Lahire convergem diz respeito ao fato de que aprendemos pelo corpo. Entretanto, de acordo com Bourdieu, as modificações corporais dizem respeito ao grau da relação do corpo com o mundo. Nesse sentido, as transações afetivas com o ambiente social influem o modo como a ordem social se inscreve nos corpos, por meio de confrontações. Com isso, o agente conhece o mundo não pela consciência, mas como algo evidente, uma vez que ele está enredado no mundo, com o corpo colado no mundo, como se fosse um uniforme. Em um passo a passo, Bourdieu (2001, p. 174) argumenta:

Exposto ao mundo, à sensação, ao sentimento, ao sofrimento etc., ou seja, envolvido no mundo, como caução móvel de disputa no mundo o corpo (bem) disposto em relação ao mundo está orientado, em igual medida, para o mundo e ao que aí se presta imediatamente a ver, sentir e pressentir; ele é capaz de dominá-lo trazendo-lhe uma resposta adaptada, de ter controle sobre ele, de utilizá-lo (e não de decifrá-lo) como um instrumento que se tem nas mãos (segundo a célebre frase de Heidegger) e o qual, jamais considerado como tal, é perpassado, como se fosse transparente, pela tarefa que ele permite cumprir e pela qual se orienta.

Se o argumento de Bourdieu permeia a discussão a partir da incorporação da conduta humana e sua relação com a estrutura social, Lahire traz pontos que concordam, ao mesmo tempo que levantam questionamentos decorrentes da recusa em aceitar o *habitus* como uma incorporação não detalhada. Por um lado, a questão que Lahire levanta parece ter a ver com o

fato de que a noção de *habitus* será incompleta, se não for acompanhada por um estudo sobre a formação dos esquemas de ação, tal qual a teoria bourdieusiana sustenta. Por outro, ele parece reconhecer os conceitos de *habitus* e disposição, centrais na obra de Bourdieu, para compreensão da teoria da ação; sugere a limitação da instituição escolar como empecilho para compreensão ampliada da sociologia da educação e da cultura, bem como os diferentes modos de socialização, transmissão ou construção da cultura, pois a instituição escolar “deveria contribuir para esclarecer processos de construção social das estruturas do comportamento e do pensamento” (LAHIRE, 2002, p. 172).

Para Lahire o *habitus* deve ser definido não por sua especificidade, de modo a esclarecer os processos de formação das condutas humanas, mas por suas funções e funcionamento, em que pese a incorporação direta de tal ou tal hábito. Com base nas ideias de *Bernstein* e ainda sobre o que pode ser visto como crítica ao trabalho de Bourdieu, Lahire sugere que não há a formação do *habitus* em casos particulares de processos individuais, a não ser as realizações de *habitus* de classe, historicamente contingentes.

Segundo Lahire, não há formas subjacentes de explicações sobre as diferentes transmissões da conduta humana e o *habitus* é uma teoria do sujeito especializado, à qual falta uma teoria capaz de especificar sua própria construção. As teorias que se preocupam com a coletividade geralmente não se interessam pelo gênero da descrição de formação do *habitus*, sendo para elas mais importante compreender as relações de poder veiculado pelo sistema, argumenta o autor.

Enquanto para Bourdieu a questão central é referente à conduta humana que permeia a compreensão acerca da relação prática do agente com o mundo, ou seja, a explicação dessa relação prática sob uma perspectiva que foge da dimensão mentalista; em Lahire a questão parece ser acerca da interiorização de uma estrutura social sob a forma de estruturas mentais. Esse autor emprega grande importância aos processos de construção dos esquemas de ação, como a capacidade de percepção, avaliação, apreciação. Crianças, depois adolescente e adultos, não incorporam estruturas sociais (ao modelo de Bourdieu), mas esquemas de ação, que se traduzem em características pontuais de modos de fazer, pensar, sentir, dizer, adaptadas a contextos sociais específicos. Seu comentário enfatiza as afirmações:

Interiorizam modos de ação, de interação, de reação, de apreciação, de orientação, de percepção, de categorização etc., entrando pouco a pouco nas relações sociais de interdependência com outros atores ou entretendo, pela mediação de outros atores, relações com múltiplos objetos, cujo modo ou modos de uso, modo, ou modos de apropriação, aprendem (LAHIRE, 2002, p. 173).

Uma questão específica em Lahire é que pessoas não incorporam estruturas sociais, mas *habitus* corporais traduzidos em sensações; um processo o qual, segundo ele, não é explicado nas teorias de ação, a propósito dos argumentos de Bourdieu. De acordo com Lahire, tudo aquilo que é interiorizado, a começar pela criança, não tem seu correspondente exatamente como tal no mundo social exterior, pois são internalizados em forma de sensações que são particulares a cada um. Tudo que é interiorizado, portanto, reconstrói-se vagarosamente para cada “eu” singular, nas interações repetidas que têm uns com outros atores, através de objetos e em situações sociais particulares. Com efeito, a criança não interioriza o mundo social ou as estruturas objetivas do mundo social, mas esquemas de ação, que abarcam percepções, habilidades, estratégias etc., permitindo que ela, por exemplo, resolva um problema. É assim que,

A metáfora da “interiorização-incorporação de estruturas sociais” é tão pouco pertinente como aquela que consiste em dizer que a criança aprende a sua “língua”. Exceto em situação escolar em que a criança está bem colocada [...] diante de uma “língua” (um léxico, regras ortográficas, gramaticais, estilísticas...), a criança que aprende a falar incorpora não uma “língua”, um código ou uma “estrutura lingüística”, mas esquemas de intervenções verbais, tipos de trocas verbais e modos de uso da linguagem. Para falar como Wittgenstein, poder-se-ia dizer que aí se tem tipicamente um caso de patologia de linguagem (LAHIRE, 2002, p. 178).

Embora o corpo seja há muito tempo um importante construto do pensamento social ocidental, adquiriu um destaque extraordinário no discurso das ciências humanas (COMARROF; COMARROF, 2010). O pós-modernismo crítico desafiou noções fixas de poder e significado e o corpo foi tratado como um dos únicos pontos permanentes em um mundo em transformação. O corpo humano foi transformado em fetiche e, como todo o fetiche, recebe crédito por animar a vida social. Na grande dialética do social e do natural, o corpo vem há tempos sendo visto como matéria-prima da representação coletiva.

Existem indícios irrefutáveis de que contingências biológicas limitam a percepção humana e a prática social, embora de maneiras mediadas pelas formas culturais. Justamente porque a história é uma síntese de heterogêneos, não podemos ignorar o papel que nela exercem essas materialidades culturalmente mediadas. Esta, por sua vez, tem sua expressão primeira no corpo, objeto físico que também se torna sujeito social. É nele que fatos físicos encontram valores sociais, que os modos coletivos de ser emergem como disposições ou motivos. Assim, os movimentos de reformas sociais, a despeito do que produzem nas instituições coletivas, também tendem a atuar no corpo em razão do mundo. A hegemonia tem seu *habitat* natural na compleição humana. Como resultado, essa estrutura física nunca pode ser uma zona livre de

conflitos, ainda mais quando há transformações históricas importantes em curso (COMARROF; COMARROF, 2010).

Aqueles que buscarem formar impérios ou reconstruir os mundos existentes tentarão imprimir suas marcas no físico de seus súditos potenciais. Na história antiga ou moderna, os povos construíram suas marcas, vestindo, vacinando, controlando seus cidadãos, assim como as classes em ascensão, os grupos étnicos, os movimentos religiosos e as associações políticas tendem a carregar sua autoconsciência na pele. No que lhes diz respeito, os conquistadores e colonizadores realmente parecem sentir uma necessidade de reverter signos corporais existentes, por vezes transformando os corpos em esferas de disputas. Conforme os Comarrof, os antigos ingleses subjugaram os escoceses cortando seus cabelos e modelando suas vestimentas, seus descendentes na África tentaram forçar os *tswana*²⁰ a vestirem-se conforme a decência cristã. Certa observação sobre registros dos membros da igreja mostra que o trabalho sobre o corpo, ou o reajuste dos negros por meio do cuidado com a aparência, o vestuário e a etiqueta foi um modo crucial de produção colonial. Esse foi um dos métodos básicos implícitos na missão, por meio do qual os cristãos esperavam criar um império moral.

No mais, na campanha para domesticar o corpo negro, os colonizadores intervieram na culinária, na higiene, na sexualidade e no trabalho (COMARROF; COMARROF, 2010). Em toda parte, onde foi possível, puseram-se a romper a interdependência *comunista* das pessoas e dos processos produtivos africanos com o intuito de criar um mundo de indivíduos livres, ou melhor, livres para consumir as mercadorias europeias e serem consumidos por elas. Esse processo é reconhecido mais claramente no crescente conjunto de objetos, como as panelas, os sabonetes e relógios considerados pelos brancos como sendo essenciais para modernidade e do progresso. Esses objetos percorreram os caminhos prosaicos que levaram a transações globais e empurraram seus destinatários em direção à dependência material. As mercadorias civilizadoras anunciaram novas ordens de relações, tanto simbólicas quanto substanciais, que prenderam os consumidores locais a uma ordem mundial em expansão.

Esses processos simbólicos não se limitam aos momentos de colonização. O trabalho sobre o corpo também teve paralelos na esfera da arquitetura e do espaço doméstico, tal qual a formação do sentido europeu de *lar* e a implacável engenharia social dos Estados totalitários do século XX, seja na Europa ou na África, é revelada de forma opressiva de sua moradia pública. Essas esferas aparentemente independentes da reforma doméstica foram aspectos

²⁰ Povos de Moçambique em guerra civil.

complementares de um processo, ao mesmo tempo que o colonialismo foi tanto um movimento de reformulação no interior da sociedade britânica, quanto um gesto mundial; que cada um dos espaços se tornou um modelo do outro para o outro. Todo esse processo foi a expressão política de uma hegemonia universalizante, um impulso para reconstruir a vida selvagem em ambos os continentes segundo as especificações do iluminismo burguês (COMARROF; COMARROF, 2010).

Uma vez que os corpos e os espaços domésticos foram terrenos vitais para a colonização, em toda parte as lutas que ocorreram em torno deles apresentavam todas as complexidades do próprio processo colonial. Os grandes movimentos sociais parecem sempre atingir ao mesmo tempo mais e menos do que pretendiam. Pois mesmo quando as populações em vias de se tornarem súditas discordam das evidentes mensagens e propostas que lhe são impostas, frequentemente internalizam formas culturais alheias no percurso (COMARROF; COMARROF, 2010).

Justamente por isso que novas hegemonias podem enraizar-se em meio às discussões ideológicas, que pessoas podem ser profundamente afetadas pelo meio que transmite as mensagens que rejeitam, que processos desse tipo nunca são redutíveis a um simples cálculo de acomodação ou resistência.

4.3 VIOLÊNCIA EPISTÊMICA

Um exame mais detalhado sobre os estudos pós-colonialistas traz à luz formulações epistemológicas e refleti a complexidade de problemas que essas formulações suscitam, quando pensamos no processo de reprodução das relações sociais, desiguais, referente às posições de poder, além de revisar os conceitos epistemológicos, e procura torná-los mais pertinentes à compreensão. A contribuição teórica do pós-colonialismo opera em um terreno contrário à discriminação, às desigualdades sociais e ao racismo, e compreender isso é essencial para que possamos situar o equacionamento ao qual se propõe o presente trabalho. Implica sobre os fatos históricos, as questões políticas concretas, a relação colonial. A importância do debate consiste na tentativa de desmistificar os estudos pós-colonialistas e popularizar dentro e fora da academia as epistemologias pensadas por esses estudiosos. Novos conceitos são apresentados de modo a ganhar visibilidade na prática social cotidiana, delimitar situações de discriminação, inverter a prioridade dos saberes, tornando o discurso pós-colonial, que por vezes é considerado radical, um debate possível.

Noções de homem, de sociedade, de beleza, de comportamento e tantas outras impõem-se ao mundo. Essa é uma denúncia que permeia a discussão pós-colonial e é transversal aos seus teóricos. Para compreender como essas noções são legitimadas, será preciso perceber, antes, que esse processo nada tem a ver com critério de verdade, mas com relações de poder. É nesse momento que os estudos pós-colonialistas recorrem às matrizes teóricas foucaultianas para explicar como esse fenômeno acontece e quais suas consequências.

As representações sociais são recebidas e negociadas. Elas pressupõem relações de poder que incidem na tentativa de impor uma representação, ou seja, o que é bom, ruim, atraso, progresso, perante outra pessoa. A representação, portanto, tem uma dimensão discursiva que produz ação e pensamento, não por meio de uma imposição, mas um consentimento mediado, pois as imposições são campos minados de rebeldia (HALL, 2003).

As representações produzidas a partir dos discursos criam subjetividade capaz de submeter alguém. Essas premissas interessam sobremaneira aos pós-coloniais, para explicar como as noções, os conceitos, o conhecimento, se legitimam.

Spivak (1998) é a autora que esclarece o que poderíamos chamar de perspectiva mais igualitária para valorização dos povos oprimidos. Segundo ela, não se trata de inverter o lugar da enunciação colonial, ou de dar voz ao oprimido. Uma de suas frases mais provocativas (vale dizer, não menos fatalista) diz que os “oprimidos não são possuidores de uma consciência crítica autêntica, [e sim] são subjetividades precárias construídas no marco da violência epistêmica colonial” (p. 4). Sua crítica remete a um empoderamento romantizado do sujeito, quando não, a certo marxismo vulgar, na medida em que sugere que em uma revolução vigiada pouco haveria de eficiente. Spivak trata com precisão os elementos que são caros à perspectiva da igualdade do conhecimento produzido. Ao estilo indiano pacifista, ela parece descartar qualquer possibilidade de confronto direto entre colonizadores e colonizados, propondo um entendimento sobre o lugar da fala, ao qual, dependendo do lugar de onde se fala, percebe-se o grau de poder.

Identificar essas relações parece ser a verdadeira estratégia de enfrentamento da relação assimétrica entre o *ocidente* e o outro. Para a autora será preciso compreender como o conhecimento do outro se torna desclassificado, como acontece a dominação colonial enquanto cerceamento da resistência com a imposição de uma *episteme* que torna a fala do subalterno desqualificada. É desse modo que se desenha a chave para o entendimento do pensamento pós-colonial, qual seja: a análise do discurso. É nessa perspectiva que se define onde será preciso desconstruir o imaginário e como compreender o processo que desclassifica os conhecimentos e as formas de apreensão do mundo do colonizado, que lhe rouba a capacidade de enunciação.

Talvez ciente das impossibilidades constatada por Spivak de que não resolve o embate no modelo luta de classe, o fato é que os estudos pós-colonialistas seguem na direção da desconstrução dos essencialismos, propondo alternativas epistemológicas e seus contrastes.

São três as concepções-chave trazidas à baila e debatidas à luz da crítica aos conceitos dominantes e novas epistemologias que serão discutidas aqui: modernidade entrelaçada, lugar de enunciação do híbrido e sujeito descentrado (COSTA, 2006). Contudo, com relação a esses dois últimos conceitos, eles parecem destinados a funcionar justamente em um amplo campo interpretativo, talvez para potencializar sua capacidade de organização e estruturação da realidade social. Consciente de que tentar interpretar tais concepções para um nível mais concreto de análise seria um risco, em que poderia se perder o efeito teórico original, procuramos explicar os conceitos por aproximação analítica, para conseguir permanecer dentro do campo de referência dos conceitos e adaptá-los ao necessário, de modo a dar mais completude epistemológica.

Trazidas ao palco das discussões, essas noções possuem uma característica comum: a desconstrução da ideia de que existe essência no sentido de modernidade, cultura e sujeito. Na medida em que se concebe, por exemplo, que cada cultura se constitui de algo único que a distingue das demais, se reafirma a reprodução refratária da distinção social, desigual, das hierarquias das relações sociais — e o mesmo vale para modernidade e sujeito.

A propagação dos essencialismos não é desprezível. Ela é formulada nas relações de poder e equiparada à mesma relação colonial, de passado não muito distante, em que países desenvolvidos, social e economicamente, se impõem na dominação de outros.

A efervescência desse debate no mundo acadêmico faz com que o combate aos essencialismos seja sinônimo de discurso radical. A esse respeito, Sergio Costa (2006) diz que é preciso “tomar a radicalidade do discurso pós-colonial, antigeneralizante, *antiestablishment* e “ameaçador” como estratégia performática de construção de novos espaços institucionais” (2006, p. 10). Trata-se de conceber esse enfrentamento como sendo algo que passa inevitavelmente pela construção do conhecimento, a partir das relações de poder. A modernidade, tal qual a macrosociologia da modernização apresenta, passa pelo crivo de análise e redefinição. Sob o olhar pós-colonial, a teoria da modernização é posta sob um caráter etnocêntrico e endogenista, uma vez que ser moderno remete a perpetuar os países colonizados como sinônimos de atraso. As sociedades europeias são tomadas como padrão a despeito do resto do mundo.

Stuart Hall (2003) parece o mais aguerrido dos pós-colonialistas ao problematizar a questão sobre o conceito de modernidade, pois estabelece um confronto direto com a sociologia

moderna ao dizer que esta toma as normas sociais, as estruturas e os valores encontrados nas sociedades, nomeadamente ocidentais, como parâmetro universal que define o que é moderno. O constrangimento dessa dicotomia (moderno e atraso) exige a redefinição sobre modernidade, redefinir significa um tipo de enfrentamento capaz de resistir à hegemonia dos poderosos. Diferentes expressões com um mesmo sentido podem deflagrar a dicotomia entre ocidente e o outro, provocada pela negociação do que significa ser moderno ou atrasado, tal qual o *orientalismo*, de Edward Said; *West/Rest*, de Stuart Hall. Trata-se dos binarismos com o mesmo sentido.

Por trás do discurso da teoria de modernização, que inclui uma civilização ocidental, a cultura do colonizador mostra-se distinta e superior à cultura e valores civilizacionais, do oriente colonizado. A outra ponta da mesma corda sinaliza a noção de essências culturais, presumidamente distintas, que vai separando colonizador de colonizado em um desempenho que subscreve o discurso nacionalista da classe média. No discurso de tom seletivo vão sendo construídas as noções de identidades culturais, puras. Essa noção despertou Homi Bhabha (2013) para a formulação do conceito de *hibridismo cultural*, em um sentido contrário ao racismo, etnicismo e discriminação, sendo essa a segunda referência epistemológica que se quer tratar aqui.

Contra a ideia de uma cultura pura, essencialista, diferente das demais, hierarquicamente separadas, Bhabha argumenta que a distinção cultural é infundada. Para entendermos esse conceito, antes será preciso compreender qual significado de cultura se refere o autor. A cultura para ele não pode ser entendida como sendo algo estático, fixo, estruturado, ou que possui uma essência; ao contrário, ela é algo que flui e está sempre em movimento e que possui elementos que estão em constante transformação, por conseguinte, transformando-nos o tempo todo. Basta pensar, uma vez que a cultura possui em sua definição elementos como comportamento ou valores, que não são estagnados e se renovam constantemente, ela própria não poderá ser vista como estagnada, fixa.

Nesse sentido, não pode haver brasileiro, africanidade, britanismo, ou pura índole. Se os lugares podem receber pessoas de diferentes regiões, então concebemos esse espaço não como uma área isolada, mas como um lugar que está interligado com outros lugares em termos de interconectividade cultural. Assim, a noção de isolamento cultural cai por terra, bem como a noção de superioridade cultural. A cultura é sublinhada por uma sensação de mistura, ou interligação, que Bhabha denomina hibridismo. O autor cita Renée Green no exemplo da escada:

Usei a arquitetura literalmente como referência, usando o sótão, o compartimento da caldeira e o poço da escada para fazer associações entre certas divisões binárias como superior e inferior, céu e inferno. O poço da escada tornou-se um espaço liminar, uma passagem entre as áreas superior e inferior, sendo que cada uma delas recebeu placas referentes ao negro e ao branco. (*apud* BHABHA, 2013, p. 23).

A escada situada entre dois cômodos propicia o movimento temporal, evita que as identidades sejam construídas em polaridades. A metáfora da escada entreposta entre os cômodos mostra que identidades fixas não resistem no tempo e no espaço, abrindo a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença. Podemos pensar, por exemplo, como esta noção de hibridismo cultural afeta a compreensão dos pós-colonialistas, da seguinte maneira: a cultura é dinâmica, híbrida, e por isso a subjugação colonial de uma cultura superior (o colonizador) sobre outra cultura supostamente inferior (o colonizado) se desfaz.

Essa mesma lógica de pensamento serve à compreensão de sujeito descentrado, última referência epistemológica. O entendimento de que não existe identidade fixa permeia a noção de sujeito descentrado. Trata-se de um pensamento pós-colonialista também inspirado no pós-estruturalismo de Foucault, em que o sujeito deve ser caracterizado por fluxo, transformação; ele é descentrado, não existe uma essência, portanto não há nada que justifique as diferenças sociais hierarquizadas, sejam elas atribuídas ou autodeterminadas, sendo essa a chave para compreensão da relação entre *eu e o outro*. Sérgio Costa sintetiza essa ideia equiparando os pensamentos de Hall, Gilroy e Bhabha:

Em todos os casos, a diferença é celebrada como identidade homogênea, semelhança (sameness) irreduzível, posto que se estabeleça aqui uma correspondência entre inserção sociocultural numa estrutura pré-discursiva e um lugar enunciatório no jogo linguístico ou político. Com isso, a diferença é domesticada, homogeneizada, aprisionada em uma nova fronteira, perdendo precisamente seu caráter imprevisível, incerto, contingente, do qual decorre, para Bhabha, Hall e Gilroy, suas possibilidades subversivas. (2006, p. 8).

As identidades, sob a compreensão dos colonizadores e à luz da dominação, não são impostas, mas negociadas em um processo discursivo que vai criando subjetividades e, para usar uma expressão de Foucault, [subjetividades] *dóceis*.

Grande contribuição de Stuart Hall pode ser observada em seu livro, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* (2003), a respeito dos nacionalismos e de como eles podem ser inseridos na história sem que isso coadune com o *apartheid* cultural. Hall, inspirado em Gandhi, explica que o entendimento sobre nacionalismo deve evocar não as rapsódias ufanistas, mas evitar que comportamentos sejam imitados de culturas dos colonizadores, afastando-se assim de uma originalidade. O discurso nacionalista, portanto, deve significar o retorno dos

valores civilizacionais, que existiam antes da colonização; não o preconceito ou servir ao pretexto das exclusões.

Vale dizer, pertinente a esses estudos são os argumentos de Sérgio Costa (2006), quem se coloca contrário a McLennan (2003) quando este afirma que a teoria pós-colonial “implode a base epistemológica das ciências sociais” (COSTA, 2006, p. 1). Costa não apenas rebate McLennan, como sugere que sua afirmação é mal formulada, especialmente, por uma razão: a relação entre as teorias pode ser vista também sob os pontos em que elas são colaborativas entre si e não apenas sob o ponto em que elas divergem e se anulam. Sendo assim, chega-se às seguintes afirmações: primeiro, é a teoria da modernização e não a sociologia como um todo o alvo das críticas pós-colonialistas; segundo, ao requerer legitimidade, os pós-coloniais não têm como não disputar o mesmo campo teórico; terceiro, a discussão sobre hibridismo parece mostrar o caráter contingente da cultura, no entanto, dizer que não existe fronteira cultural não interessa à sociologia, pois as fronteiras sempre existirão; quarto, a discussão de sujeito descentrado trazida por estudiosos indianos pós-colonialistas é inovadora e estuda a relação entre sujeito e discurso e isso interessa muito às ciências sociais.

A partir desse entendimento, a ideia de que o pós-colonial tem o tom de revanche sobre toda ciência social, tal qual insinua McLennan não se sustenta. No desenrolar desses argumentos iluminam-se as alternativas epistemológicas para serem pensadas na perspectiva de isonomia. Nesse sentido, o sociólogo Sérgio Costa contribui para desanuviar as questões em torno de discussões que opõe a sociologia e os pós-colonialistas, ampliando o debate em comparação a McLennan e estabelecendo um tom mais conciliador ao revisar pontos que convergem e outros que divergem entre as teorias; procurando, todo o tempo, não verificar se o distanciamento entre os argumentos das teorias são pertinentes; mas percebendo o papel das ciências sociais, principalmente, a sociologia, na assimilação excludente de conceitos racialmente produzidos.

Para além da refutação de que os pós-coloniais desestabilizam as ciências sociais, conforme afirma McLennan, o pós-colonialismo tem implicação direta no que se refere às explicações sobre as formações sociais no sentido de pensar as alternativas epistemológicas nas trincheiras das relações de poder.

As discussões conceituais giram em torno da leitura que os pós-colonialistas fazem a respeito da histórica reprodução da relação colonial²¹. Reflete a valorização desigual na

²¹ Os povos colonizados são subjugados aos países colonizadores. A formulação de conceitos legitimados apenas dos países poderosos passa por essa relação.

produção de conhecimento, em que têm importância noções produzidas no ocidente e é desqualificado o conhecimento produzido no periférico oriente. Nessa contenda, a epistemologia formulada pela parte mais alta da pirâmide social se legitima; promove superioridade ocidental, intrínseca, como por exemplo, em países da Europa; inferioridade social e política perpetrada em países que não fazem parte desse *ocidentalismo*, a exemplo da Índia e a África. Autores pós-colonialistas como Eduard Said, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, representam menos uma matriz teórica única, mais uma ideia de desconstruir o viés colonialista no processo de produção do conhecimento, apresentando alternativas epistemológicas para além dos muros do poder colonial.

Ao menos três correntes fundamentam os argumentos dos autores que propõem novas epistemologias. O primeiro é o pós-estruturalismo, cujos principais expoentes são Foucault e Derrida, com quem os estudos pós-coloniais aprenderam a reconhecer o caráter discursivo do social. Na sequência, a corrente pós-moderna, especialmente, como categoria empírica que descreve o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos. Por último, os estudos culturais, sobretudo a corrente desenvolvida na Inglaterra, na *Birmingham University's Center for Contemporary Studies* (COSTA, 2006), que desloca sua atenção, a partir de 1980, de questões ligadas à classe e ao marxismo para temas como racismo, etnicidade, gênero e identidades culturais.

A propósito do pós-estruturalismo, um olhar mais apurado sobre autores pós-colonialistas mostra certa recorrência com a qual Foucault é citado, em comparação a outros autores. Em Edward Said a inspiração que o anima é a “crítica foucaultiana à episteme das Ciências Humanas” (p. 3). Ao tratar da questão do orientalismo e a polaridade entre o ocidente e o resto do mundo, o ponto de partida de Hall é “igualmente a noção de formação discursiva, derivada de Foucault” (p. 3). Spivak (1998, p. 4) faz referência à violência “epistêmica”, em um sentido igual ao cunhado por Foucault quando fala sobre a ideia de sanidade na Europa do século XVIII, a desqualificação de algumas formas de conhecimento, as formas de apreensão do mundo do colonizado que rouba a faculdade de enunciação. Bhabha, ao contrapor identidades homogeneizadoras e dizer que elas precisam ser tratadas no sentido linguístico do ato enunciativo, a partir da “contextualização discursiva em que se insere” (p. 5), também parece escorar-se aos ombros do intelectual francês. São pequenas citações que não por acaso revelam a tendência teórica dos pós-colonialistas.

Especialmente, Foucault dedica-se a observar o discurso, a fazer a análise do discurso de uns em relação aos outros e observar a maneira pela qual esses discursos são legitimados, a produção de conhecimento, que só acontece sob a sombra das relações de poder, bem como a

representação que produz certo saberes através de relações sociais imbricadas de poder. Em seu livro *As Palavras e as Coisas*, o século XIX é marcado por grande mudança, que provocou a descontinuidade da história (FOUCAULT, 1987).

Notamos que o conceito de representação não é, simplesmente, um objeto para as consciências humanas, mas um próprio campo das ciências humanas e, em toda sua extensão, um ponto importante dentre as formas de conhecimento e processos discriminatórios.

Em síntese, no Estado capitalista contemporâneo — que não é tão previsível quanto possa parecer e que procura preservar sua autonomia para as decisões políticas — os processos de desigualdades étnicas e raciais acontecem por meio não obvio, trazendo em seu bojo as marcas desiguais que se manifestam de diferentes maneiras. Representações produzidas a partir dos discursos criam subjetividades capazes de promover submissões.

Processos historicamente discriminatórios e em que tais desigualdades condicionam a democracia a uma situação que está muitas vezes apenas em perspectiva é ineliminável a arena de lutas políticas e culturais contra as desigualdades que se impõe. O modelo da luta política e cultural mais atual é o assunto do próximo capítulo.

5 MOVIMENTOS SOCIAIS E SUAS TENDÊNCIAS

Uma maneira a qual os povos tradicionais podem enfrentar processos discriminatórios é unindo sua capacidade criadora, política e ideológica, capaz de elevar diferentes povos a um nível de consciência crítica. Processos discriminatórios em países democráticos são passíveis de acontecerem inerentes a organização de movimentos sociais. Nesse sentido, as injustiças sociais estão imbricadas da luta política, ou dizendo de outra maneira, a luta política é inerente e ineliminável da dialética das injustiças sociais. A luta social rompe com processos discriminatórios, mesmo que temporariamente. O objetivo deste capítulo é refletir sobre as possibilidades que existem quando se pretende unificar reivindicações, que vão desde a luta por acesso às necessidades materiais até as demandas por ações afirmativas e identitárias, considerando que movimentos sociais é um campo de luta que não é (ou pretende ser) homogêneo.

A luta por condições materiais ou reconhecimento cultural, se isoladamente reivindicados, ou seja, reivindicações que não conversam entre si, podem cessar em si mesma. Por isso, algumas condições se colocam para que movimentos sociais no cenário que une política e cultura possam ser efetivos. Quais são as condições para que movimentos sociais mais atuais que tentam unificar demandas de distintas esferas possam se consolidar? A resposta para essa questão é o que procuramos elucidar neste capítulo.

Uma primeira condição é que os motivos que levam indivíduos a participarem dos movimentos sociais étnico-políticos avancem para além das reivindicações por acesso às questões materiais. Nesse sentido, os movimentos sociais precisam estar sempre flexíveis às mudanças, questionando os motivos iniciais de sua formação, abertos para renovação e modificação. Podemos inferir que existem elementos imperativos dentro de movimentos sociais e que dizem respeito aos seus estatutos, cujo cumprimento é compulsório; mas também existem elementos indicativos, aqueles os quais não há um consenso mínimo que garanta seu cumprimento rigoroso e idêntico por todos os membros que compõem o movimento. Este último requer questionamentos mais constantes por parte daqueles que compõem o grupo e fora dele, além de flexibilidade para suas transformações, modernizações, atualizações.

Uma segunda condição diz respeito às relações entre os atores e o movimento e a formação de um sistema. Os membros de uma ação coletiva não formam uma unidade homogênea, mas uma unidade de diversos. Nele estão presentes projetos societários e individuais que configuram um espaço plural, onde pode surgir ideias muito diferentes. Os movimentos sociais são, reconhecidamente, um campo de tensões e lutas no qual o pluralismo

é um elemento factual. Ante a iminente chance de rupturas, os movimentos devem funcionar como um sistema, capaz de conectar pelo debate de ideias as diferentes orientações.

A última condição é que as subjetividades daqueles que fazem resistência política importam e é uma condição a compreensão da história, do significado sócio-histórico e ideológico dos sujeitos coletivos. Nesse sentido, os movimentos sociais têm uma dupla qualificação que ocorre em uma dupla tentativa: a dimensão da reprodução material de seus indivíduos e grupos; a dimensão educativa, que incide na cultura dos povos, nas suas maneiras de ver, viver e sentir a vida.

Diante do exposto, essas questões serão abordadas a seguir de maneira mais ampliada e a considerar o peso que as culturas têm dentro de reivindicações que tentam fazer ouvir suas demandas.

5.1 POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIAS

Sob abordagem marxista, o estudo dos movimentos sociais tem por objeto a análise dos processos históricos globais, as contradições materiais existentes e as lutas entre as principais classes sociais. O enfoque são as contradições geradas pela divergência entre capital e trabalho capazes de colocar “a burguesia e o proletariado em oposição permanente” (PICOLOTTO, 2007, p. 158); a conhecida luta de classes, a velha contradição que impulsiona a formação de movimentos sociais, pelos proletários, no sentido de que estes tentam superar a ordem capitalista. Nesse caso específico, quem orienta os movimentos ou lidera-os é o partido operário, ao passo que qualquer insubmissão será entendida como contraversão, com punição inevitável. Nessa perspectiva, não há concessão aos movimentos sociais alheios ao partido e os movimentos sociais precisam atuar como, e necessariamente, “testemunhas do mal-estar social e transformador das estruturas sociais” (p. 158). Nesse modelo manifesto da luta política, denominado modelo clássico dos movimentos sociais, a violência e a coerção podem servir como táticas de luta, instrumentos inevitáveis de tomada das instituições, a exemplo do que ocorreu na Revolução Francesa de 1789 e Revolução Russa de 1917.

Sob essa perspectiva do modelo clássico dos movimentos sociais, a redistribuição social dos bens não acontece se não ao compasso dos movimentos sociais como instrumentos,

ou seja, meios de atingir um objetivo específico e que tem a ver com a tomada e redefinição do poder²².

A tradição marxista tornou-se tendência para explicar o comportamento coletivo, fosse na Europa ou na América do Sul, até meados do século XX. Mas ao situar a luta entre as classes, as explicações tornaram-se “reducionistas, teleológicas ou previsíveis” (SCHERER-WARREN, 2009, p. 19). O modelo analítico passou a ser utilizado de maneira globalista. Para diferentes situações, governos, contextos históricos, aplicava-se a mesma explicação na formação da ação coletiva. Com o tempo, questões de previsibilidade histórica de determinadas classes sociais passam a ser questionadas. Se para a classe operária estava claro que o que viria na vitória da luta política, por meio da ação coletiva, era o socialismo, o mesmo não se pode dizer sobre o que esperar do resultado da luta política dos movimentos sociais mais atuais.

A partir de 1970 ocorreu uma transição de modelos da ação coletiva. Antes era pensada a partir de um sujeito único e central da transformação social; em tempos mais atuais passa a ser pensada, também ou sobretudo, sob o auspício de um modelo de descentramento das lutas, de acordo com pressupostos pós-modernos.

Alonso (2009) demonstra a mudança que ocorreu nos modelos analíticos para os movimentos sociais. Segundo ela, McCarthy e Zald (1977) são os epígonos da Teoria de Mobilização de Recursos (TMR). Eles criaram essa teoria perante as explicações das mobilizações coletivas, em termos de emoções coletivas, exacerbando o extremo oposto: sua racionalidade. Contra o funcionalismo, defenderam que, longe de expressão caótica de insatisfações individuais não canalizadas pelas instituições, movimentos sociais, como o por direitos civis nos Estados Unidos, tinham sentido e organização. Assim, contra as versões economicistas do marxismo argumentaram que descontentamentos e motivos para a mobilização, fossem eles privações materiais ou interesses de classe, sempre existiram, o que os tornariam inócuos para explicar a formação de mobilizações coletivas. Nessa lógica, mais importante que identificar as razões as quais as mobilizações acontecem, seria preciso explicar o processo de mobilização. Longe de emotiva, a decisão de agir seria ato de deliberação individual, resultado de cálculo racional entre benefícios e custos (por isso o termo *mobilização*

²² Melucci define o poder como sendo algo difuso, onde é preciso considerar não apenas o poder, mas também a capacidade de interagir com o poder: “minha visão acerca de poder é mais difusa, na medida em que eu considero todos nós como envolvidos em relações de poder. Isso não implica, todavia, que o poder não deva ser localizado em lugares nos quais ele se cristaliza de forma mais consistente. Mesmo se todas as nossas relações são relações de poder, nós devemos estar atentos para o fato de que não existe só o poder. Existe também a capacidade de interagir com o poder. De outra forma, nós não seríamos jamais capazes de explicar de onde as pessoas sacam a energia para reagir as relações de poder e iniciar um conflito” (MELUCCI, 1994, p. 157).

de recursos): a ação coletiva só se viabilizaria na presença de recursos materiais (financeiros e infraestrutura), humanos (ativistas e apoiadores) e de organização, ou seja, da coordenação entre indivíduos doutro modo avulsos.

A criação de associações, ou mais comumente o uso de estruturas comunitárias preexistentes, daria a base organizacional para os movimentos sociais. A TMR aplicou a sociologia das organizações ao seu objeto, definindo os movimentos sociais por analogia com uma firma (empresa). A racionalização plena da atividade política fica clara no argumento da burocratização dos movimentos sociais, que, gradualmente, criariam normas, hierarquias internas e dividiriam o trabalho, especializando os membros como líderes e gerentes, administrando recursos e coordenando as ações. Quanto maiores, mais burocratizados os movimentos se tornariam (ALONSO, 2009).

Outra mudança no modelo analítico dos movimentos sociais que também aconteceu a partir de 1970 é o surgimento da Teoria dos Processos Políticos (TPP), cujo principal expoente é Tilly (1978). A TPP supõe que a coordenação dentre os potenciais ativistas é crucial para produzir um ator coletivo, mas os agentes coletivos não são preexistentes; pois eles se formam por contraste durante o próprio processo, por assim dizer, litigioso, da ação coletiva. A TPP adiciona um elemento cultural à explicação: a coordenação depende de solidariedade, isto é, da combinação entre o pertencimento a uma categoria e a densidade das redes interpessoais vinculando os membros do grupo entre si. No entanto, será preciso demarcar que a solidariedade não gera ação se não puder contar com as estruturas de mobilização, ou seja, recursos formais, como organizações civis, e informais, como redes sociais, que favorecem a organização. No modelo analítico dos movimentos sociais TPP, a mobilização é o processo pelo qual um grupo cria solidariedade e adquire controle coletivo sobre os recursos necessários para sua ação. Mas tudo isso (e essa é uma das diferenças em relação à TMR) só acontece diante de oportunidades políticas favoráveis. Enquanto a TMR enfatiza recursos materiais disponíveis para ativistas, a TPP prioriza uma estrutura de incentivos e constrangimentos políticos, que delimitam as possibilidades de escolha dos agentes entre cursos de ação (ALONSO, 2009).

Em meio as discussões acerca de um modelo que melhor pudesse explicar a formação dos movimentos sociais, surge no mesmo período a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), com os signatários Alain Touraine, Manuel Castells, Alberto Melucci²³. Conforme

²³ A maneira que difere esses autores refere-se principalmente ao modo como eles abordam a identidade dos integrantes dos movimentos sociais. Castells (1999) trata a identidade como sendo aquela que tem funcionalidades específicas. Touraine (1977) irá tratar a identidade como sendo aquela que enfatiza questões de

Scherer-Warren (2009), trata-se da teoria culturalista e identitária dos movimentos sociais, que passaram a buscar a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos coletivos mais contemporâneos, considerando princípios da diversidade cultural e de diferentes tipos de direitos humanos.

Picolotto (2007) faz outras observações acerca das mudanças na compreensão de movimentos sociais. Suas observações diferem um pouco de Alonso, mas tem um sentido semelhante, qual seja: às transformações que ocorrem a partir da abordagem marxista da ação coletiva. Segundo ele, será preciso reconhecer que Marx inspirou duas grandes correntes de pensamento. A primeira corrente, denominada *corrente ortodoxa*, denota os trabalhos de Marx após 1850, seus estudos sobre o desenvolvimento do capital que privilegiou os fatores econômicos e macroestruturais da sociedade²⁴. Seus pressupostos gerais abordam a construção, principalmente, das determinações econômicas e macroestruturais, gerando concepções deterministas da sociedade, como aquelas do período *stalinista* na Rússia. A segunda corrente tem por base o *jovem Marx*, quando ele produzia seus estudos iniciais, que envolvia concepções de ideologia e alienação, denominada *corrente heterodoxa*, representada nos trabalhos de Gramsci, Rosa Luxemburgo, Lukács e Escola de Frankfurt, que viria justamente criticar os fundamentos do pensamento ortodoxo. Ocorreu que uma revisão crítica sobre as correntes marxistas, em especial a corrente ortodoxa, motivou, segundo Picolotto, a emergência de novos paradigmas para os estudos dos movimentos sociais.

A TNMS começa por relativizar o peso dos determinismos estruturais e enxergar maior autonomia de ação aos atores sociais (PICOLOTTO, 2007). Em outras palavras, o paradigma dos novos movimentos questiona se as estruturas sociais são mesmo determinantes na ação humana e considera que, se assim for, isso limita a expressão da subjetividade dos indivíduos, ao considerá-los como reflexos apenas das determinações materiais, de modo a subestimar as contribuições culturais e a ação criativa dos indivíduos, na formação dos movimentos sociais²⁵. Scherer-Warren (2009) relativiza justamente os estudos que não privilegiam as contribuições culturais e identitárias dos indivíduos, na formação dos movimentos sociais. Segundo ela, as teoria dos movimentos sociais, sendo TNM e TPP, contribuíram para a análise de oportunidades

semelhança. Melucci (1989) aborda a identidade como um fenômeno sempre em construção e que processa-se através do fortalecimento da solidariedade entre os atores dos grupos e das relações que são estabelecidas entre grupos distintos. Este último parece dizer mais à formação da luta política entre quilombolas, indígenas e caiçaras.

²⁴ Lenin e Trotsky são expoentes desse pensamento.

²⁵ A exemplo do que se diz, Melucci (2001) traz questionamentos sobre a ênfase analítica nas determinações das estruturas sociais, se ela pode responder as explicações de *por que* os movimentos sociais surgem, também devem explicar *como* eles surgem e se mantêm a longo prazo.

e de formas de participação de atores coletivos na esfera pública formal; auxiliaram no entendimento do cotidiano do fazer político, a partir da relação entre sociedade e Estado, com enfoque para a relação entre investimento e ganho (envolvimento entre recursos humanos, simbólicos, materiais, ganhos políticos, direitos humanos). Mas nesses enfoques, os aspectos de inclusão e integração social deixaram de aprofundar as raízes históricas do processo de exclusão social, a exemplo do colonialismo que fez sofrer grande parte da sociedade mundial. Fato é que, se houve avanços teóricos pelo entendimento das opressões e discriminações que ocorrem em torno de diferenças socioculturais, houve também perdas pela pouca relevância atribuída ao problema monolítico das desigualdades sociais, “em relação às raízes históricas dos processos de colonização, que consideram múltiplas formas de dominação, desde o econômico ao social, do social ao cultural, do cultural ao ideológico, do ideológico ao político” (SCHERER-WARREN, 2009, p.20); como se ocorresse um lapso ao desvendar os desejos mais arraigados dos sujeitos historicamente discriminados.

Os estudos pós-coloniais, por sua vez, incorporam legados das teorias de classe e das formas de opressão das elites coloniais e hegemônicas das teorias culturalistas, no que diz respeito às múltiplas formas de opressão e discriminação, simbólica, em relação aos povos colonizados.

E quais as consequências de se perceber o modelo analítico de articulação de um movimento social? Significa entender minimamente em qual direção esse movimento social caminha. Segundo Stuart Hall (2003), os diferentes estágios nos quais a consciência, a organização e a unidade da ação coletiva podem alcançar, as vezes são variáveis e progressivos, as vezes inerte. Há o estágio do cooperativismo econômico, em que os grupos reconhecem seus interesses básicos comuns, mas não haverá quase nenhuma solidariedade de classe entre eles. Depois, há o estágio do cooperativismo de classe em que a solidariedade de interesses de classe se desenvolve, mas apenas no campo econômico. Por fim, há o momento de uma potencial formação da *hegemonia*²⁶, que transcende o limite corporativo da solidariedade econômica pura e simplesmente, engloba os interesses de outros grupos subordinados, começa a se

²⁶ Não podemos chamar hegemonia de domínio. O domínio refere-se ao domínio político, em tempos de crise de coação direta. Já a hegemonia refere-se a um complexo de forças políticas, sociais e culturais e suas forças sociais e culturais são fundantes. A hegemonia inclui e ultrapassa a cultura e a ideologia. A cultura é todo um processo social que define e modela a vida, ao passo que na hegemonia as pessoas modelam sua vida, mas não como querem, pois existe desigualdade de classe e é preciso considerar a dominação. A ideologia é significado e valores projetados para um interesse de classe sob o risco de virar abstração, ao passo que hegemonia não é uma ideia política, que pode tornar-se efêmera. Hegemonia não pode se tornar ideologia, pois não é apenas manipulação ou dominação. É um conjunto de práticas e expectativas; nossos sentidos; nossas percepções de nós mesmos; do mundo; significados e valores que na prática se confirmam (WILLIAMS, 1979).

propagar pela sociedade, promovendo a unidade intelectual, moral, econômica e política e propondo também as questões em torno das quais as lutas acontecem.

Maria da Glória Gohn (2012) aponta o movimento social contemporâneo como sendo sempre expressão de uma ação coletiva que decorre de uma luta sociopolítica, econômica ou cultural e que contém usualmente os seguintes elementos: demandas que configuram sua identidade; adversários e aliados; bases; lideranças e assessorias que se articulam e formam redes de mobilizações; práticas comunicativas diversas que vão da oralidade direta aos modernos recursos tecnológicos; projetos ou visões de mundo que dão suporte as suas demandas; maneira própria nas formas como sustentam e encaminham suas reivindicações. Segundo a autora, existe uma discussão no momento acerca de que muita ação coletiva não é movimento social. Isso porque a realidade se alterou, novos sujeitos entraram em cena e às vezes o que pensamos ser movimento social é apenas mera mobilização temporária.

Os movimentos sociais ganham importância em um momento em que Estado está desacreditado das suas funções de regulador das fronteiras e de controle social. Ocorre um deslocamento de interesses dos estudos, antes completamente voltado para o Estado, mas agora passa a interessar a sociedade civil, em especial, os movimentos sociais. Para analisar movimentos sociais no Brasil será preciso considerar que na atualidade muitos movimentos sociais não têm mais o universal como horizonte e o que existe é a luta pela causa de um grupo particular, interesses imediatos, ou autocentrados que miram a si próprios²⁷. Trata-se de uma característica dos novíssimos movimentos (GOHN, 2012).

No modelo analítico dos novos movimentos sociais, os atores sociais ganham relevância e o peso determinante das estruturas vai caindo em desuso, abrindo espaço para definições não somente empíricas, mas também (e sobretudo) definições analíticas das ações coletivas, na medida em que a política ganha centralidade no fortalecimento dos movimentos.

5.2 MOVIMENTO SOCIAL PARA ALÉM DAS CONTRADIÇÕES ESTRUTURAIS

Na sociedade contemporânea não há mais tanta diferença entre as esferas pública e privada. Isso implica que o conflito que antes pesava no mundo do trabalho se desloca em direção a dois pontos principais: o corpo e as defesas contra um mundo racializado. Na sociedade contemporânea o corpo se tornou “objeto científico; objeto da moda e do consumo;

²⁷ A exemplo de discussões persistentes que ocorrem em mobilizações da extrema direita.

objeto padronizado” (MELUCCI, 1989, p. 64). Com efeito, surgiram movimentos redefinindo o corpo como “parte da natureza; sede de desejos; nexos das relações interpessoais” (p. 64) — a exemplo do que acontece com os movimentos de mulheres, gays, jovens, ambientalistas, contracultura. Em paralelo, o ponto para o qual os conflitos se deslocam nas sociedades contemporâneas é a forma de defesa contra um mundo racionalizado, exprimindo desejos de integração e negando hierarquias e diferenças da sociedade avançada.

A partir desse entendimento, alguns elementos de análise são levantados por Melucci acerca da formação dos movimentos sociais mais contemporâneos: os motivos que levam os indivíduos a participarem dos movimentos sociais; as relações entre os atores e o movimento, na formação de um sistema; a análise das subjetividades daqueles que fazem resistência política em grupos organizados. Vejamos como ele aborda cada uma dessas questões.

Melucci traz para as discussões a importância de se explicar *como e por que* os movimentos sociais surgem, algo diferente do que ocorre quando prevalece a Teoria de Mobilização dos Recursos. Para ele, há a necessidade de mudar a perspectiva de definições empíricas para definições analíticas. Um erro frequente das primeiras é pressupor unicidade aos grupos de movimentos sociais e acreditar que isso fornece explicações suficientes para o processo de organização dessas lutas, como se houvesse uma unidade de consciência e ação (GOHN, 2012). Ao contrário. O que ocorre de fato não é uma unidade compacta das diferentes perspectivas que compõem o grupo, mas o gasto de muita energia para manter sua harmonia. O processo de formação da unidade do grupo é muito mais um resultado do que um ponto de partida (MELUCCI, 1989), ao passo que ao tentar compreender o *como e o porquê* das coisas, questões como estas se revelam.

Se eu tivesse que redefinir a situação presente, eu diria que nós chegamos a um processo de institucionalização no que concerne à análise dos movimentos sociais. Existe, claramente, a institucionalização de um paradigma dominante que, no interior do sistema acadêmico americano, é o assim chamado paradigma da *Mobilização de Recursos*. Mesmo nas conferências mais recentes na Europa, os *papers* apresentados foram predominantemente aplicações ou extensões do paradigma da *Mobilização de Recursos*. Na minha opinião, isto está relacionado com o fato de que o paradigma da *Mobilização de Recursos* traz à tona a dimensão de como os movimentos sociais se mantêm através do tempo, como eles intercambiam recursos com outras instituições societárias etc. Ou seja, o que eles chamam de administração de recursos. Eu acho que eu sempre reconheci e nunca subestimei a importância desta dimensão. Todavia, eu continuo achando que existem dois problemas envolvidos neste sucesso. A questão de como e de porquê dos movimentos sociais. Se tomarmos como parâmetro a questão das raízes estruturais dos movimentos sociais, o que de certa forma faz parte da herança positiva do marxismo, ela acabou completamente eliminada das preocupações da esquerda europeia. (MELUCCI, 1994, p. 159).

Movimentos sociais são sistemas de ação capazes de conectar diferentes orientações, externa ou internamente ao grupo. Trata-se de uma rede de grupos que partilham uma cultura, uma identidade coletiva. Ao ser questionado sobre o dualismo que poderia existir no termo *sistema*, para a sociologia, o autor responde bem-humorado:

[...] eu me considero consciente desta contradição que implica utilizar uma linguagem moderna para abordar problemas que não são da mesma natureza. Isto nos obriga a esticar estes conceitos até o limite para conseguirmos abordar os problemas que nos interessam. Esta dificuldade está ligada ao fato de que ainda utilizamos a linguagem da mecânica. Nós [também] utilizamos as palavras revolução e movimentos que estão inteiramente ligadas aos conceitos da mecânica. E como poderíamos entender um mundo no qual a física quântica mudou completamente o nosso entendimento da realidade material? (MELUCCI, 1994, p. 158).

A noção de movimentos sociais como sistemas permanece no sentido de que existem formas de construir uma realidade social que são aparentemente estáveis, mas que por trás dessa aparente estabilidade existe um contínuo e incessante esforço de interação entre seus membros e de seus membros com as instituições; o que é visto como um sistema. E quando consideramos as definições que os próprios atores coletivos atribuem para os movimentos que eles participam, teremos uma definição sistêmica na ação. Nesse sentido, ocorre uma produção e reprodução constante, mas nunca completamente definida, de relações sociais; o que provavelmente torna mais consciente o fato de que a teorização da ação coletiva depende da perspectiva da análise:

[...] o que eu chamo de sistema você chama de ator e ambos são pontos de vista distintos sobre o mesmo fenômeno. Se você assume a perspectiva de processos de construção, você trabalha com a ideia de atores. Se você assume o ponto de vista das relações estáveis e cristalizadas, você trabalha com a ideia de sistemas (MELUCCI, 1994, p. 158-159).

A noção de sistemas para movimentos sociais implica na constituição de uma rede de grupos que partilham, interna e externamente, além da cultura, uma identidade coletiva, a conexão de indivíduos e grupos em uma participação mais ampla, que pode produzir autonomias frente aos sistemas políticos. É nesse sentido que os movimentos devem ser examinados: como sistemas de relações que constituem a ação.

Ao tratar os movimentos na dimensão da sua interrelacionalidade implica considerar dois aspectos da sua compreensão: “a fase da latência e a fase da visibilidade” (MELUCCI, 1989, p. 63). A fase de latência é aquela em que as pessoas que compõem a ação coletiva experimentam novos modelos culturais, uma mudança no sistema de significados. A latência descrita pelo autor tem o potencial de criar códigos culturais e fazer com que os indivíduos os

praticuem. No entanto, a exemplo de quando pequenos grupos se juntam para enfrentar uma autoridade política, a fase da visibilidade se faz presente. Nesse contexto, a fase da latência alimenta a fase da visibilidade, com solidariedade e uma estrutura cultural para a mobilização. A fase da visibilidade tem sua importância na medida em que fornece energia para renovar a solidariedade, facilitar a criação de novos grupos e novos militantes, atraídos pela mobilização pública.

Ao falar da relação entre movimentos sociais e outros fóruns de participação popular, Melucci considera ser importante diferenciar os níveis de influência dos movimentos sociais sobre estruturas políticas e institucionais. Para ele, a influência de movimentos sociais vai muito além dos efeitos políticos produzidos por eles, pois existe um nível no qual a ação dos movimentos sociais afeta diretamente os sistemas políticos, obrigando-os a produzir algum tipo de reação que pode ser mais ou menos democrática, conforme a natureza do sistema político envolvido²⁸.

Desse modo, a influência direta dos movimentos sociais sobre o sistema político pode ser de três maneiras: uma ampliação dos limites da política; uma mudança nas regras e procedimentos políticos; uma transformação nas formas de participação no interior dos sistemas políticos. No que se refere às instituições políticas, atores sociais tradicionais, sindicatos ou partidos políticos são afetados pelos movimentos sociais, e estes têm efeitos diretos sobre as instituições políticas. Efeitos indiretos, mais difusos, talvez possam ser medidos em dois níveis. Por um lado, uma mudança na vida das organizações, uma vez que, de modo geral, os movimentos sociais produzem novos modelos organizacionais que são incorporados em escolas, serviços públicos etc., ao mesmo tempo que produzem novas elites políticas para essas organizações. Por outro lado, existe uma transformação na cultura e na moral, hábitos e linguagens sofrem mudanças, ao passo que linguagens incorporam preocupações ecológicas, igualdade de gênero e esses são alguns dos resultados institucionalizados dos movimentos sociais. Uma vez institucionalizadas, elas (as mudanças) se tornam parte do discurso dos grupos dominantes, apesar de a incorporação dessas depender do grau de abertura dos sistemas políticos e da relação entre sistemas políticos e Estado (MELUCCI, 1994).

Pensar os movimentos sociais significa romper sua unidade e descobrir os vários elementos nela convergentes e divergentes. As ações práticas dos grupos não podem ser vistas somente dentro dos determinismos estruturais em que se inserem, mas como parte fundamental

²⁸ Melucci, aqui, despretensiosamente dialoga com o conceito de Estado apresentado no texto de Perissinoto e Codato, qual seja: o Estado para a autonomia das decisões políticas.

de uma interação de objetivos, recursos e obstáculos, uma ação de livre vontade que surge dentro de um sistema contraditório de oportunidades e coerção. Movimentos sociais, portanto, “constituem aquela parte da realidade social na qual as relações sociais ainda não estão cristalizadas em estruturas sociais, onde a ação é a portadora imediata da tessitura relacional da sociedade e dos seus sentidos” (MELUCCI, 1994, p. 155). Tomando esses elementos, a ação coletiva deve ser entendida como:

[...] um conjunto de práticas sociais que envolvem simultaneamente certo número de indivíduos ou grupos que apresentam características morfológicas similares em contiguidade de tempo e espaço, implicando um campo de relacionamentos sociais e a capacidade das pessoas de incluir o sentido no que estão fazendo (MELUCCI, 1994, p. 155)

Gohn (2012) faz uma interpretação didática dessas percepções em dois pontos. Em um primeiro ponto, será preciso eliminar a centralidade de um sujeito pré-determinado e específico, criado pelas contradições do capitalismo, além de que precisa ser abrandado o apelo das classes sociais para a compreensão acerca da constituição dos movimentos sociais. Segundo ponto, a política precisa ser compreendida como algo que ganha centralidade nas análises, ao mesmo tempo que amplia seu leque de abrangência, passando a ser considerada como uma dimensão importante da vida social e que abarca todas as práticas sociais.

Questões que envolvem movimentos sociais, atores políticos, luta social, podem ser explicadas através da história. Conforme Melucci (1994), nós herdamos da história moderna a combinação entre movimento social e luta social, uma vez que movimentos do século XIX eram compostos simultaneamente por atores políticos, atores de classe e atores sociais, lutando pela inclusão da classe trabalhadora no Estado burguês. Atualmente, esses aspectos (atores, movimentos, luta social) estão se separando em uma situação muito específica. Temos, de um lado, atores atuando no sentido de reformar o sistema político, abrindo as fronteiras desse sistema e redefinindo suas regras. De outro lado, temos atores levantando questões culturais, que uma vez legitimadas, podem ser processadas politicamente. É um tipo de ação que questiona a organização política.

Movimento social difere-se de outras formas de organização política, como por exemplo as reivindicações organizadas em assembleias, na medida em que se define como uma forma de ação coletiva organizada que precisa promover elemento essencial: a solidariedade entre os membros, a partir do desenvolvimento de um conflito, e a tentativa de romper as barreiras para uma conquista, um reconhecimento. Nesse caso, a ação política se constitui na mobilização de um ator coletivo, definido por uma solidariedade específica, que luta contra um

adversário para apropriação e controle de recursos valorizados por ambos, sob a manifestação da ruptura de compatibilidade do sistema (MELUCCI, 1989).

À maneira de Melucci, identidade coletiva não é um dado ou uma essência dos movimentos, “mas um produto de trocas, negociações, decisões, conflitos entre os atores” (MELUCCI, 1989, p. 27). Essa questão coloca grande importância na natureza subjetiva do conhecimento. Segundo o autor, as pessoas não são simplesmente moldadas por condições estruturais, uma vez que elas não são somente exploradas e submetidas a subordinação. As pessoas se adaptam e dão um sentido pessoal às condições que determinam suas vidas, criam formas próprias de interação no interior das condições estruturais em que estavam inseridas, ao passo que examinar como as pessoas se relacionam no interior das estruturas sociais é um grande desafio. As estruturas emocionais importam porque as pessoas não são apenas racionais. Daí a importância das experiências corporais, emocionais e afetivas. A exemplo do que se diz, os movimentos das mulheres, dos negros, trazem essa dimensão para as discussões políticas, tornando a dimensão da vida privada um debate público.

A importância da análise das subjetividades dos indivíduos para os movimentos sociais implica no interesse sobre os constrangimentos estruturais que influenciam o sofrimento humano, numa tentativa de confluir abordagens que são estruturalistas na análise do comportamento e da realidade social com abordagens que se interessam na dimensão interna da experiência individual, forçando as lacunas que existem entre tipos de concepções e a vida real dos indivíduos (MELUCCI, 1994).

Na tentativa de situar a importância das subjetividades para compreensão da ação coletiva, Melucci descreve os movimentos sociais como sendo “espaços cheios de paixão” (MELUCCI, 1994, p. 160). Existem partes do comportamento humano que não são nem racionais nem irracionais e operam em um nível não propriamente cognitivo. São as formas impulsionadoras de ação; são formas apaixonadas de ação, bastante significativa para a mudança social. Melucci questiona: “se não houvesse paixão, por que alguém se importaria em transformar?” (p. 160).

Mobilizar recursos para os movimentos sociais poderia funcionar somente como instrumento metodológico, já que existem partes do comportamento dos atores sociais que podem ser explicados pela racionalidade. Ficam outras partes do comportamento que não podem ser explicadas pela racionalidade (ou irracionalidade) e teríamos que estabelecer valores e paixão como seu ponto de partida.

5.3 AS COMUNIDADES TRADICIONAIS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS

Retomando o conceito, comunidades tradicionais são definidas como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (decreto 6.040/2017). Trata-se da convivência daqueles que possuem a mesma herança cultural compartilhada, identificação com uma nacionalidade étnica, pautada na crença subjetiva de uma origem comum; um grupo social cujos membros se integram por espontânea assimilação de padrões de comportamento, cristalizados em diferentes maneiras de vínculos, seja biológico, étnicos, cultural, gerados pela natureza e/ou pela história. Geralmente as comunidades tradicionais são fenômenos mais rurais, menos urbanos.

Os avanços e desenvolvimentos da tecnologia e da ciência moderna podem ter feito com que muitos pensassem na progressiva sublimação dos povos tradicionais. Alguns estudiosos das ciências sociais acreditavam que as comunidades sucumbiriam ao avanço da história. Ferdinand Tönnies (1995), autor da última década do século XIX e início do século XX, ao tratar de duas categorias de análise, em *Sociedade e Comunidade*, caracteriza qual o papel dos agentes externos, como o “mercador”, diante da dinâmica comunitária em contextos de modernização e sugere a desagregação comunitária. Willems (1996), ao discutir o conceito de *individualização* e suas novas alternativas de ação apresentadas ao grupo social em fases de transição, sugere sérias implicações aos sentimentos coletivos. Autores clássicos como Marx e Weber também sugeriram o progressivo fim das comunidades tradicionais. Marx fala em *acumulação primitiva* e na desestruturação das comunidades rurais, uma vez que os camponeses seriam despejados de suas terras em consequência do capitalismo, que transformaria gradualmente as lavouras em terras mais lucrativas para pastagem. Weber, ao tratar do processo de racionalização da vida social, diz acreditar no declínio da vida tradicional comunitária por completo, fossem seus moradores unidos por vínculo consanguíneo ou de território.

Dentre os autores brasileiros que também acreditavam no fim das comunidades tradicionais, Antônio Candido (1960) revela preocupações com as comunidades e o “senso de problemas que afligem o caipira nessa fase de transição” (p. 11), a saber: o avanço da modernidade. Segundo ele, as comunidades acabariam porque cada vez mais “os desajustes se resolvem pela migração urbana, com abandono das atividades agrícolas e passagem a outro

universo de cultura” (CANDIDO, 1960, p. 248). Octavio Ianni (1961), na mesma linha de pensamento, sugere o fim das comunidades diante da lenta, mas sistemática destruição da civilização agrária no Brasil, “devido ao nascimento e a expansão do mundo urbano-industrial” (IANNI, 1961, p. 109).

Embora a previsão dos célebres pesquisadores fosse pessimista, estudos mais recentes mostram que comunidades tradicionais no Brasil persistem, apesar de fragilizadas pelo processo de destituição de direitos que vêm sofrendo especialmente nos últimos dois anos, devido aos novos direcionamentos políticos no País (2019/2020)²⁹. As comunidades, portanto, não submergiram. O que parece ter ocorrido em muitos casos foi o inevitável processo de transformação desses grupos. Elas acompanham e ajudam a redefinir o processo integrado de desenvolvimento social; estão em constante renovação de seus costumes e modo de vida. Canclini (2003), ao desenvolver o conceito de *hibridismo cultural*, prevê as misturas interculturais modernas em condições de globalização estabelecendo por base a análise de dois aspectos, sendo: primeiro, a influência de empresas transnacionais e seu controle sobre os processos de produção e circulação *transculturais*; segundo a crescente desterritorialização da cultura.

A considerar o hibridismo cultural, a tendência é a de que os povos não permaneçam isolados ou essencializados. Sobre o processo de revigoramento das comunidades, José Maurício Arruti (2006) aponta para a questão de grupos integrados ao meio regional e que vão perdendo progressivamente seus elementos tradicionais, originários. Ele argumenta sobre a

²⁹ Em 2016, tem início no Brasil um processo de golpe político e a presidenta é destituída do cargo sob o pretexto de crime de responsabilidade. Em 2018, ocorre nova eleição para presidência da república e assume o poder a política mais conservadora desde a redemocratização de 1988. O contexto é agravado pela pandemia da Covid-19 (2019), que torna evidente a desigualdade estrutural no Brasil. Segundo Yazbek (2020), no relatório de desenvolvimento humano, de dezembro de 2019, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), “o Brasil foi apontado como o sétimo país mais desigual do mundo, a considerar que os 10% mais ricos concentraram 37% da renda no país” (YAZBEK, 2020, p. 296). A autora cita o IBGE para dizer que “o mês de junho de 2020 teve um crescimento de 35,9 % de desemprego em relação a maio, com impacto de 5% a mais para as mulheres negras” (YAZBEK, 2020, p. 297). Desde o governo Bolsonaro, o Brasil é marcado por uma política ambiental nefasta, criticada até mesmo por países de neoliberalismo experiente, como França e os Estados Unidos da América. Com essa política ambiental vem a perseguição hostil aos povos tradicionais. Para além da perda da floresta, as comunidades tradicionais são colocadas no centro de disputas de território. De acordo com a Comissão da Pastoral da Terra (CPT, 2019), o número de conflitos rurais foi o maior de 10 anos, chegando a 1.833 casos. Segundo Ayla Ferreira, do Colegiado Nacional dos Direitos Humanos do MST (entrevista concedida em primeiro de junho de 2020, em <https://mst.org.br/conteudo/entrevistas/>), “em função desse contexto de negação histórica da democratização do acesso à terra e do reconhecimento de áreas historicamente pertencentes às comunidades tradicionais, o processo de organização e luta dos trabalhadores do campo se coloca de forma extremamente violenta. Essa construção histórica aliada à determinados governos que são contrários à efetivação desse direito garantido na Constituição, faz com que essa violência se exacerba e amplie. Em abril a CPT lançou a edição 2019 e é interessante notar que no primeiro ano do atual presidente Bolsonaro foi um ano extremamente violento para os trabalhadores do campo, sejam camponeses, Sem Terra, assentados da reforma agrária, indígenas e quilombolas. Em média tivemos 5 conflitos por dia, alguns vinculados à terra, outros pela água ou enfrentamento trabalhista”.

importância dos conceitos de *territorialização* e *etnogênese* para compreensão dos grupos étnicos. A *territorialização* consiste em considerar, para esses grupos, a construção de uma identidade étnica personalizada, em que cada grupo faz uma reconstrução do seu território e saberes, reinventando sua tradição a partir de representações contemporâneas (nesses casos, grupos indígenas, por exemplo, fazem um renascimento de suas práticas, a partir de interpretações modernas, mas sem perderem de vista sua tradição).

O processo de etnogêneses significa, portanto, considerar grupos étnicos, de surgimento mais recente, que se consideram e são considerados como povos tradicionais ou originários. Nesse sentido, Lifschitz acompanha o pensamento de Arruti ao falar da relação entre tradição e modernidade em comunidades étnicas. Segundo ele, agentes externos, como ONGs, mídias, promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e saberes tradicionais, através de técnicas e dispositivos modernos. Seus estudos apontam para processos de revigoração de comunidades tradicionais, recriação da tradição através de agentes modernos, para desenvolvimento de apresentações culturais e turismo, fenômeno o qual ele denomina de *neocomunidades* (LIFSCHITZ, 2009).

As comunidades do Vale do Ribeira (SP) mantêm (e sempre mantiveram) relações sociais e econômicas com os núcleos urbanos e regionais, mais esporadicamente com os grandes centros. Segundo Andrade e Tatto (2013), mesmo os locais com certo isolamento geográfico nunca viveram descontextualizados, ou seja, comunidades situadas em montanhas íngremes, em meio a vegetação densa e fechada, como por exemplo, a comunidade quilombola Ribeirão, situada na parte Oeste da Mata Atlântica, há cerca de 100km de Iporanga, ou então a comunidade quilombola Cangume, situada há 96km de Itaoca, ambas as comunidades, tendo por acesso estrada estreita, precária e descontínua, essas comunidades mais afastadas mantêm fluxo de migração diária e constante com as cidades.

Os povos tradicionais da região localizam-se, em sua maioria, em regiões adentradas à Mata Atlântica e à natureza, embora, alguns estejam mais próximas ao perímetro urbano e outros mais afastados, contudo não são isolados dos contatos com as cidades. Mudanças vinculadas principalmente às tecnologias de informação e comunicação, o acesso aos programas sociais do governo, meios de transportes, são fatores que aproximam as comunidades com os centros urbanos. Nesse sentido, sua localização geográfica é um fator de mediação para processos de mudança, para mais ou para menos, resultantes dos vínculos estabelecidos com o meio urbano.

Populações tradicionais compõem o quadro daqueles que levam vidas simples, quando não, precárias, como sugere dados da Agenda Socioambiental (2008). Se no meio urbano os

avanços para o acesso às políticas fundamentais se fazem valer progressivamente por meio da participação popular democrática em conselhos e conferências; as comunidades tradicionais rurais parecem valer-se, cotidianamente e principalmente, de movimentos sociais ali inseridos, para viabilizar seu acesso às políticas sociais. Suas vozes interagem e ecoam nas expressões da ação coletiva e o acesso aos direitos sociais depende muito da luta política constante.

Os diálogos mais prolongados entre diferentes comunidades são aqueles que acontecem principalmente quando ocorre a identificação de problemas em comum. Nesses casos, a formação da ação coletiva para o acesso aos direitos sociais, sob a forma de políticas sociais, é iminente. Essa ação está atrelada ao crescimento da causa multiculturalista, ou seja, que envolve diferentes grupos e comunidades, diante de problemas que lhes são comuns, como por exemplo, a falta de acesso a serviços básicos de saúde, que afeta interesses quilombolas, indígenas etc.; a invasão de terras indígenas e quilombolas, entre outros assuntos³⁰. Um olhar mais apressado dessas ações coletivas pode sugerir a colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial, no entanto, trata-se da formação, sobretudo, política dos povos tradicionais. Nos termos de Arendt (1985), a ação coletiva requer aprimoramentos. A dialética entre as condições políticas estabelecidas e os direitos sociais instituídos parecem impactar sobre a realidade do mundo e é sentida e recebida como força condicionante comunitária. Trata-se de uma razão política: em que pesem as condições de vida dos povos tradicionais, tratar os direitos sociais em uma perspectiva isolada e abstrata, ou seja, apenas do ponto de vista de sua institucionalização histórica ou solidária, pode ser ingênuo, pois ignora o processo constante de luta política.

É tempo de recuperar aqui parte do histórico das comunidades tradicionais, no sentido de situar a formação da ação coletiva dos povos da região, que lutam pelo reconhecimento e garantia de seu modo de vida. A partir da década de 1980, é possível perceber as articulações políticas pontuais entre diferentes comunidades para dialogar sobre causas específicas. Nessa década começa a ocorrer grande especulação imobiliária e ameaça de construção de barragem no Vale do Ribeira, o que coloca as comunidades aguerridas em situação de alerta. As comunidades precisam, então, somar esforços para as primeiras lutas contra a construção de barragem. Exemplo das articulações políticas iniciadas nessa década foi a mobilização contra a construção da usina hidrelétrica de Tijuco Alto, no Rio Ribeira de Iguape, pleiteada pela

³⁰ Pessoas que formam grupos indígenas, caiçaras ou quilombolas são heterogêneas no modo de ser. Muitas delas não são de origem, mas consideram-se pertencentes a uma dessas culturas. Não trataremos da questão da heterogeneidade de pessoas que formam as diferentes comunidades, uma vez que esse assunto foge do objeto deste trabalho. Para a heterogeneidade das formações comunitárias ver Arruti (2006).

empresa Companhia Brasileira de Alumínio, do grupo Votorantim. À época, considerando que o projeto seria rapidamente aprovado pelo IBAMA, a empresa começou a comprar terras que fatalmente seriam alagadas na região, pressionando os moradores a vendê-las. Tudo isso representou grande ameaça para as comunidades. A luta do MOAB arrastou-se por anos contra a hidrelétrica e por causa das articulações e manifestações que o movimento promoveu foi possível retardar o licenciamento para a hidrelétrica. Em 2016, o projeto de construção da usina foi definitivamente encerrado, consolidando vitória sofrida para os povos tradicionais da região. As comunidades venceram a luta, mas não a guerra. Até hoje, são muitos os entraves ambientais e eles continuam sofrendo pressão para deixarem a região da Mata³¹.

A articulação política entre as comunidades em meados de 1980 deflagra o surgimento de questões contemporâneas, as quais as comunidades teriam de lidar até hoje, a saber: o acirramento das leis ambientais e o crescente interesse comercial sobre a Mata Atlântica. Contudo, desde essa época, começam a despontar lideranças comunitárias que tornar-se-iam, ao longo dos anos, figuras centrais para a defesa e manutenção dos povos tradicionais.

Assim sendo, a formação de ações coletivas étnico-políticas, quando a legislação de direitos humanos era ainda incipiente no Brasil, demarca as discussões acerca de política de reconhecimento para as comunidades tradicionais, não sem paradoxo: de um lado as populações são coagidas pelo poder público e interesses econômicos privados a se dispersarem; por outro, as comunidades identificam-se umas com as outras e somam esforços para conseguir da sociedade reconhecimento histórico.

Os espaços dos movimentos sociais assumem, portanto, o debate coletivo das comunidades tradicionais e lócus de ressignificação das identidades culturais, na medida em que possibilita a confecção das narrativas integradas.

Este capítulo procurou apresentar diferentes modelos analíticos para compreensão das articulações políticas de um movimento social. Nesse sentido, falamos aqui de novas tendências da ação coletiva por demandas políticas, sociais, econômicas e culturais. As lutas avançam para um descentramento, em que pode não haver um sujeito pré-determinado e genérico, criado pelas contradições do capitalismo; mas um sujeito que faz questão de imputar para as discussões coletivas a sua raiz histórica, de uma bandeira específica do processo de exclusão. No entanto, é preciso ter no horizonte que ao imputar raízes históricas específicas ao debate coletivo da ação, isso nada tem a ver com a construção de identidades essencializadas e que a identidade

³¹ Os problemas os quais as comunidades enfrentam constantemente foram tratados no início deste trabalho, sob o título Formação Histórica dos Povos Tradicionais no Vale do Ribeira (SP).

coletiva nesse caso é construída na labuta diária e longeva da tentativa de despertar empatia, uns com os outros, algo que oscila e nunca está terminado. Justamente por causa do esforço incessante de interação que fazem os movimentos sociais é que podemos falar em sistema sem trairmos as ideias mais fundamentais do marxismo. Os tempos são mesmo outros. Os movimentos sociais não são propriamente uma formação de classe. As estruturas subjetivas importam quando se quer gritar coletivamente por justiça. Mas tudo isso é somente tendência. Resta dizer, é na prática da ação coletiva dos movimentos sociais que essa tendência se materializa e se legitima (ou não, formando modelos analíticos híbridos). A seguir, e com a palavra, as lideranças dos movimentos sociais do Vale do Ribeira.

6 ANÁLISE DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS NAS ALIANÇAS POLÍTICAS

6.1 RETOMANDO E ACRESCENTANDO ASPECTOS DA PESQUISA

Este trabalho buscou fazer uma análise do discurso de lideranças dos povos tradicionais que são ao mesmo tempo integrantes de dois importantes movimentos sociais da região do Vale do Ribeira (SP) (região rural, adentrada à Mata Atlântica). Os movimentos são MOAB e AJJ, fundados pelos próprios povos.

Mais antigo, na década de 1980 começaram as primeiras reuniões do Movimento Ameaçados por Barragens (MOAB) sob iniciativa dos quilombos e com objetivo inicial de conter a construção de hidrelétricas e preservar suas terras. Pouco depois do seu início, o movimento começou a articular alianças com os indígenas, caiçaras, sociedade civil e poder público, à princípio, mantendo a luta pela terra como objetivo central do debate e promovendo a interação e diversidade dos discursos culturais. Três anos depois, em 1993, começa a despontar a Associação dos Jovens da Juréia (AJJ) criada pelos caiçaras para defender seus direitos e o direito dos povos tradicionais, como um todo. Assim como o MOAB, o AJJ ampliou suas alianças com membros de outras comunidades, quilombolas e indígenas, além de pessoas interessadas ao debate: estudantes, sociedade civil e poder público. Seu principal debate gira em torno da preservação cultural dos povos tradicionais. Com a palavra, Roberto e Sara, duas de nossas lideranças comunitárias, a contar aqui como surgiram o AJJ e o MOAB, respectivamente:

[...] a distância e a saudade do território de origem, o território caiçara, bem como a indignação pela expulsão das terras da Jureia, potencializou nos expatriados, tais como Dauro Marcos do Prado, conhecido por alguns caiçaras como o “Chico Mendes da Mata Atlântica”, a liderança, resistência e luta pelo território de origem. Foi reunindo-se em casa de amigos para lembrar do passado, tocar os instrumentos do fandango caiçara, dançar, contar histórias e organizar as famílias expatriadas, que conceberam e planejaram a fundação da Associação dos Jovens da Jureia, o AJJ. O AJJ constituiu, no início da década de 1998, um espaço de formação de educação popular dos jovens caiçaras, que através da construção de instrumento musicais do fandango caiçara (viola branca iguaapeana e rabeca fandanguieira) passou a dialogar e interagir com as escolas e comunidades tradicionais da Jureia, e fora dela. Além de movimento de luta, a AJJ criada em 1993 é inscrita como pessoa jurídica no dia 26 de abril de 1998 e tem como objetivo a geração de renda, resgate e manutenção da cultura caiçara e a permanência das comunidades da Jureia em suas terras (sic). (Roberto)

Segundo Roberto, o AJJ começa em 1993 como movimento de luta pelas terras caiçaras e mais tarde se expande na defesa de uma luta cultural, servindo de espaço improvisado para construção de instrumentos musicais e geração de renda. Sobre o MOAB, Sara disse:

A organização da luta contra as barragens que começou lá na década de 1980 foi crescendo. Começou com os quilombolas e com a Comissão Pastoral da Terra, e depois foi unindo outras comunidades, também de Eldorado, Iporanga, Registro. E deixou de ser só contra as Hidrelétricas, passou a ser a luta pela terra, na medida em que juntava mais pessoas e ganhava força. Hoje nós temos sede própria, e todo nosso trabalho está organizado em estatuto (sic).

Sara parece enxergar a formação do MOAB como um processo gradual, que vai ganhando força na medida em que simultaneamente associa outras pautas e compõem com outros integrantes a luta política pela causa dos povos tradicionais.

O cenário da pesquisa trata da participação de lideranças quilombolas, indígenas e caiçaras nesses dois movimentos de luta política. A política é tratada aqui, sobretudo, como formação das massas e construção de uma soberania que possa alavancar os povos tradicionais. O ponto de partida é a análise da articulação política a partir de movimentos sociais representativos das diferentes comunidades étnicas, trazendo para o centro do debate, entre outras questões, os processos políticos entre diferentes grupos étnicos e suas interações concretas; a emergência de hibridismos da ação coletiva étnico-política; o modo como comunidades concorrentes da atenção do Estado negociam interesses comunitários e o valor cultural. A pesquisa empírica procurou responder, especialmente, sobre quais são as iniciativas e contribuições políticas e culturais, mesmo quando adquirem formas alternativas e opostas, que podem ser encontradas nos movimentos sociais MOAB e AJJ e são capazes de unificar quilombolas, indígenas e caiçaras, no Vale do Ribeira (SP).

O que querem os povos tradicionais? Essa pergunta talvez seja o trocadilho do que disse Fanon (2008) em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*: o que quer um homem negro? O desejo, no sentido da vontade, não é desprezioso, mas político, na medida em que, quando se deseja algo, o sujeito do desejo pede para ser considerado. Conforme Fanon, quando encontramos a resistência do outro, a autoconsciência passa por uma experiência do desejo e a vontade não é individual, mas política e coletiva. Desejar alguma coisa significa, portanto, estar a favor de outro lugar e de outra coisa, exigindo que se tome conhecimento de *minha atividade negadora*, ao mesmo tempo que se persegue algo que não é necessariamente a vida. Sob a musicalidade do psiquiatra da Martinica, vale dizer: o que é a atividade negadora dos povos tradicionais? Qual seu desejo?

A partir de tal perspectiva é que o objetivo deste trabalho está direcionado, sobretudo, para a compreender a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos culturais formadores dos movimentos sociais, segundo princípios da diversidade sociocultural étnica, em seu potencial para construir uma plataforma de direitos que contemplem políticas de reconhecimento e autorrepresentação. Ao mesmo tempo, procurei apontar neste trabalho as reflexões que revelam sobre como integrar demandas em um contexto de etnias diversas, uma vez que isso traz desafios a construção de uma base de direitos humanos que seja consensual, que não seja uma cidadania genérica. Valores de nossa época tendem a pensar a cidadania sem considerar o colonialismo, racismo, genocídio, escravidão, destruição cultural. Nesse sentido, procurei analisar o que buscam os movimentos sociais de diferenças étnicas, de modo a perceber como são pensadas as ações reparadoras capazes de unificar a luta política.

O estudo parte de uma análise do discurso e das representações. Vasculha, por assim dizer, a pluralidade de vozes das lideranças que compõe os movimentos sociais representativos dos povos tradicionais, em que a história de luta e resistência revela a condição de subalternidade que emana nos discursos entre comunidades.

Inicialmente, havia pensado a realização da pesquisa empírica por meio da observação participante, a ser realizada nas sedes dos dois principais movimentos sociais, MOAB e AJJ, no Vale do Ribeira (SP), atravessados pela dinâmica em que ocorre a articulação política de diferentes etnias, quilombolas, indígenas, caiçaras e seus apoiadores, todos eles com valores diversos, interesses distintos, em um mundo globalizado, mas ao mesmo tempo desafiados a construir uma plataforma de direitos humanos que contemple as diferenças. No entanto, a pesquisa que tinha como característica fundamental a entrevista e observação *in loco* teve de ser adaptada depois da pandemia. Considerando respeitar o distanciamento social e evitar aglomerações, as entrevistas foram feitas em um ambiente virtual de proximidade.

Nesse sentido, as informações apreendidas para a pesquisa empírica provêm de dois modelos de coleta de informações: o primeiro, anterior à pandemia, e o segundo, posterior à pandemia. O primeiro modelo resulta na compilação de informações preliminares a partir das visitas esparsas que realizei *in loco* entre 2016 e 2017, as quais anotei em um diário de pesquisa os registros das primeiras falas, percepções do lugar, as relações da pesquisa, bem como a memória visual, auditiva e afetiva do campo empírico. O segundo modelo de coleta de informações coincide com a pandemia, momento em que as conversas mais profundas com os entrevistados foram feitas por telefone ou chamadas de vídeo.

As entrevistas virtuais, pelo uso que se faz da tecnologia, não pareceram surpreender ou amedrontar nenhum dos entrevistados e, a título de curiosidade, a pesquisadora que aqui

escreve, durante as entrevistas, recebeu dicas deles próprios, indígenas e quilombolas, em como posicionar melhor a câmera ou o microfone, de modo que se constatou não ser tão assustador o manuseio da internet para as conversas longas.

No entanto, aqui faço uma confissão. Apesar dos esforços mútuos para que as entrevistas pudessem revelar o máximo de informações possíveis acerca do objeto da pesquisa, confesso a preocupação à conta-gotas de que o “novo normal” das comunicações virtuais em tempos de pandemia e distanciamento social, por fim, não fosse capaz de apreender os gestos e palavras subentendidas, o que faria bastante diferença para nossa análise. Há pessoas que não se revelam tão naturalmente e havia a preocupação de que conversas por chamada de vídeo ou telefone pudessem piorar as coisas. Não é sem razão que o romancista Dostoiévski, em seu livro *Memórias do Subsolo*, disse existir nas recordações de todo homem coisas que ele só revela aos seus amigos. Há outras que não revela mesmo aos amigos, mas apenas a si próprio e, assim mesmo, em segredo. Mas também há, finalmente, coisas que o homem tem medo de desvelar até a si próprio, e, em cada homem honesto, acumula-se um número bastante considerável de coisas no gênero³². A preocupação com as entrevistas virtuais esteve sempre em torno dos sentimentos mais escondidos, que menos se revelam. O medo de que eu não atingisse o *subsolo* das questões permeou todas as entrevistas virtuais que fiz.

As ligações telefônicas e de vídeo foram feitas não sem antes agendarmos dia e horário que fosse mais apropriado aos entrevistados. Antes das entrevistas, eles recebiam por e-mail o roteiro das possíveis perguntas que seriam feitas, respeitando assim que eles não fossem surpreendidos e que percebessem que tratava-se de um trabalho científico³³, não especulativo, e assim pudessem ficar mais seguros e confiantes. As entrevistas aconteceram na maior parte das vezes individualmente e de acordo com a disponibilidade de horário deles, às vezes à noite.

Tendo em vista que a maior parte das relações da pesquisa foram construídas antes da pandemia, retomar o contato com as lideranças comunitárias depois de um tempo de ausência não foi algo impossível. Durante a primeira meia hora de conversa virtual com os entrevistados

³² Do livro *Memórias do Subsolo*, de Fiodor Dostoiévski, traduzido por Boris Schnaiderman.

³³ Uma coisa seria a relação informal que havíamos construído, entre entrevistados e eu, até ali. Outra seria a produção de uma tese a qual eles poderiam ter pouca ou nenhuma influência sobre a sua publicação. A transição abrupta entre o nosso passado de encontros furtivos para o nosso presente, o qual eu precisaria elaborar um trabalho teórico-metodológico, tendo como base talvez suas ideias mais escondidas, foi o que provocou os constrangimentos descritos aqui. Eu teria de inspirar sobre os entrevistados a confiança de uma pesquisadora ética, algo que eu não havia tido tempo suficiente de demonstrar, à época em que até mesmo meu problema de pesquisa era outro. O tempo e a distância machucam a confiança. A ética em pesquisa consiste, sobretudo, o fato de que “quanto mais o entrevistado entender como a pesquisa é feita, mais capaz ele será de examiná-la criticamente e questioná-la, em vez de consumir seus achados passivamente” (MOONEY *et al.*, 2016, p. 15).

foi comum identificar algum pequeno estranhamento de ambas as partes (pesquisador e pesquisado), fosse porque fazia tempo que não nos falávamos ou por causa da timidez de todo recomeço. Mas tal estranhamento logo começava a dissipar-se e por sorte já não havia nenhum constrangimento perceptível depois de uma hora de diálogo. As entrevistas tiveram, em sua maioria, duração média de cerca de duas horas.

Retomando o que foi demonstrado no segundo capítulo, as entrevistas foram realizadas de maneira semipadronizadas, buscando apreender o máximo de informações possíveis, em que algumas das perguntas são postas para iniciar ou dar continuidade ao relato do entrevistado, mas que não visa rigorosamente uma ordem nem obrigatoriedade de cumprimento, servindo apenas como trilhos na condução da pesquisa. A ideia foi a de que as entrevistas fossem quase integralmente conduzidas pelos entrevistados, a fim de captarmos a maneira como os eventos são rememorados, organizados e contados, bem como a maneira como ele próprio se vê e se coloca neles. A utilização desse modelo teve por objetivo conduzir a entrevista de forma a propor apenas temas e provocações disparadoras das memórias, para que o próprio entrevistado construísse sua narrativa de acordo com seu próprio processo de rememoração. Tais modalidades de entrevista nos permitem “coletar expressões ricas das biografias, experiências, opiniões, valores, aspirações, atitudes e sentimentos das pessoas entrevistadas” (MAY, 2004, p. 145) e “são instrumentos privilegiados de acesso à experiência dos atores” (POUPART, 2010, p. 2).

Conforme expressado anteriormente, e tal qual expressam Clandinin e Connelly (2000), a pesquisa de narrativa utilizada neste trabalho é instrumento que visa profundidade na análise dos discursos de aspectos específicos, a partir de histórias de vida do entrevistado e seu entrecruzamento no contexto situacional, tendo como base a comunicação cotidiana de contar e escutar histórias. Nesse caso, o entrevistador utiliza a linguagem que o informante utiliza, sem impor outra maneira de se expressar, uma vez que o método aponta para a análise da linguagem espontânea. Tem por objetivo encorajar o entrevistado a contar sobre os acontecimentos de sua vida e do contexto social em que vive, reconstruindo acontecimentos sociais, com mínima ou nenhuma influência do entrevistador.

A proposta para este trabalho é densa e os personagens são heterogêneos. Um dos maiores esforços metodológicos foi delimitar o universo da pesquisa através de referências feitas pelos próprios quilombolas, caiçaras ou indígenas, enquanto integrantes dos movimentos sociais. Nesse sentido, fez-se uma delimitação dos entrevistados por considerar, não aqueles que achávamos importante, mas aqueles que as próprias lideranças colocaram como sendo mais

importantes para as discussões dentro do movimento de luta. A percepção é imanente ao próprio campo, na medida em que o mais importante é julgado por aqueles de dentro e não de fora.

Os entrevistados foram sendo apontados pelos colegas conforme seu tempo de experiência nos movimentos MOAB e AJJ e facilidade para expressar seus pensamentos e sentimentos. O primeiro entrevistado sugeriu outros três nomes de diferentes etnias e o mesmo ocorreu com os outros, até que se chegasse ao último, quem não fez sugestões. Esse modelo

[...] se conhece pelo método bola de neve, o qual pressupõe que há uma ligação entre indivíduos de uma mesma população ligada por interesses ou espaços comuns. [...] O importante é que estes primeiros indivíduos acessados sejam variados para que a amostra final atinja certa variabilidade da população (SNIJDERS, 1992, p. 63).

Foram entrevistados ao todo cinco lideranças comunitárias, sendo duas lideranças caiçaras e quilombolas e uma liderança indígena, os quais, de modo geral, transitam pelos dois movimentos sociais, MOAB e AJJ³⁴. Essa configuração teve por objetivo diversificar o debate entre os próprios pares. A quantidade reduzida de entrevistados foi intencional para este trabalho, tendo em vista a tentativa da construção de um saber bem localizado, cujo primeiro passo parece ser o recuo para apreciar-se uma problemática inserida no seu panorama como um todo, renunciando-se a um vanguardismo rebuscado de recursos teóricos para aceder aos fatos e aos seus atores. Os nomes dos entrevistados foram trocados por decisão da própria pesquisadora e para preservá-los de possíveis constrangimentos que as manifestações de ideias livres estão sujeitas. São eles: Jeferson, Roberto, Cacique Tupã, Sara e Chico.

Como se poderá notar, a pesquisa foi subdividida em três categorias centrais de análise. A primeira delas aborda **como se constrói a subalternização dos povos tradicionais, sob o ângulo de sua inserção nos movimentos sociais**, na qual se procurou apreender, a partir dos discursos nos movimentos sociais, como são pensadas as violências históricas, em que pese o modo como o debate sobre a violência estrutural endereçada aos povos tradicionais já construa o sentimento subalterno. A segunda categoria de análise apresenta **como é a formação do caráter democrático de articulações políticas de seus agrupamentos coletivos**, a qual buscou analisar, sobretudo, a construção de um lugar de fala em comum e o caráter democrático das articulações políticas comunitárias (são colaborativas, conflituosas, como se mantém a harmonia?). A terceira e última categoria aborda **os possíveis desafios para a construção de**

³⁴ Depois de ter escrito parte do trabalho, ter feito as entrevistas e compilado as respostas, infelizmente um dos indígenas entrevistado para a pesquisa veio a falecer de Covid-19. Sua entrevista não será exibida neste trabalho sem que ele tenha consentido, em respeito à sua memória.

uma plataforma ampliada de direitos humanos diante de vozes que podem ser dissonantes, de modo a perceber como são tratadas as agendas de negociação e quais as possibilidades de unificação da história, identidade e cultura de um povo.

Com isso, o presente trabalho procura rever as potencialidades dos movimentos sociais vinculados aos povos tradicionais, enquanto espaços de ressignificação de discriminação histórica e criação de significados em comum, superando lugares opressivos, bem como as estratégias de uma possível ação coletiva mais desvinculada das demandas econômicas e voltadas para a afirmação de identidades coletivas que se definem no modo interativo; e as possibilidades para formação de uma unidade intelectual, moral, econômica, política, com menor sentido de manipulação e domínio. Com gentileza se pode dizer que para o quanto conseguimos fazer, resta o debate. Seguem as análises das entrevistas.

6.2 A DIREÇÃO QUE SE IMPRIME À HISTORICIDADE DO SUJEITO

Neste item de análise, refletimos, a partir das falas dos entrevistados, a dimensão que sintetizamos como “vozes politizadas: como se constrói o processo de subalternização de lideranças dos povos tradicionais a partir dos movimentos sociais”. Desdobramos agora nossa argumentação. Isso porque a ausência do Estado na proteção de comunidades tradicionais resulta na constante subalternização de identidades coletivas. Tal ausência interfere no caso dos povos tradicionais cujos processos de subalternidade vão sendo construídos à conta-gotas no modo de ser daquele que habita a trincheira da violência estrutural.

Sabemos que a história de luta e resistência denuncia a subalternidade. A subalternidade, aqui, coaduna com a imagem das vítimas do colonialismo que, embora a variação contemporânea, ou as diferentes maneiras as quais o colonialismo pode se expressar³⁵ atualmente em diferentes lugares, está subjetivada no modelo civilizacional hegemônico. O processo de interiorização pode levar às subalternidades empoderadas, mas também *fetichizadas* para um consumo de políticas sociais reducionistas, que congele o sujeito em um espaço excludente.

No que consiste os ensinamentos de Spivak (2010), subalterno não pode ser usado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. Mais apropriado seria o uso desse termo

³⁵ O colonialismo enquanto resquícios da história pode manifestar-se nas expressões da desigualdade racial, na colonização do comportamento do outro, de modo mais ou menos intenso, considerando diferentes histórias e lugares.

retomando o significado que Gramsci atribui ao se referir ao proletariado, ou seja, àquele cuja voz não pode ser ouvida. São as camadas mais baixas das sociedades constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos na hierarquia social dominante. Sob o peso da construção dos sentimentos de subalternização está a importância da análise das subjetividades dos indivíduos para os movimentos sociais. Isso implica o interesse sobre os constrangimentos estruturais que influenciam o sofrimento humano, numa tentativa de confluir abordagens, que são estruturalistas na análise do comportamento e da realidade social, com abordagens que se interessam na dimensão interna da experiência individual, forçando as lacunas que existem entre tipos de concepções e a vida real dos indivíduos (MELUCCI, 1994).

Estratégias para superar a indiferença do Estado são respostas não óbvias contidas nas entrelinhas de ações que tanto podem negar por completo a mestiçagem e dissolver etnicidade, quanto podem, na outra extremidade da corda, manipular a etnicidade para fins políticos. Uma linha do meio entre os dois termos talvez fosse o sujeito que não se vê racializado no próprio espaço, mas precisa debater isso no mundo dos brancos, onde a autoafirmação pode ser a melhor defesa. Fato é que antes de falar de preconceito, assumir uma identidade é inevitável. Esse caminho do meio parece permear a maioria das respostas de nossos entrevistados quando o assunto é o dilema entre alteridades que não se subordinam à identidade nacional e a construção de certa identidade cultural essencialista e excludente,

Ao perguntar como é ser um caiçara “no mundo dos brancos”, Jeferson, um dos jovens mediadores no movimento AJJ, responde em meio a um riso desconcertado:

É viver perigosamente...

Depois de uma pausa silenciosa, ele continua como quem se apercebe de si mesmo:

Colocando assim, da maneira como você perguntou, eu percebo que desde criança os povos tradicionais precisam lutar mais que os brancos para sobreviver.

Jeferson é branco. Mas compreendeu a pergunta capciosa que chamou atenção para as segregações étnicas e culturais de nossos tempos. Não há melancolia na voz do entrevistado, mas ressoa desde o início certa indignação com o *establishment*. Na conversa que tivemos por telefone, ele contou que é caiçara, mora no Vale do Ribeira, onde também nasceu há 38 anos, é casado e tem um filho. Formou-se em biologia, atualmente é professor no ensino médio em escolas estaduais, também professor de Jiu-Jitsu e artesão.

Mora na cidade de Iguape, próximo ao vilarejo que abriga seu povo caiçara. Seu ingresso em movimentos sociais deu-se há cerca de oito anos, quando retornou para o Vale, depois de ter tentado a sorte nas cidades de Sorocaba, Itapecerica da Serra e Curitiba, como artesão. Ele conta sobre seu ingresso nos movimentos sociais da região:

Foi desde pequeno quando eu ia pescar com meu pai que eu decidi que eu ia lutar pelo coletivo [do povo caiçara], eu tinha muito orgulho de ver o meu pai, e ainda tenho. Mas eu me envolvi mesmo com os movimentos sociais quando eu já tinha 20 anos, depois de ter morado fora e ter voltado para Iguape (sic).

Jeferson surgiu na pesquisa por indicação de um de seus pares. Integrante do movimento AJJ e interlocutor da causa comunitária na região, negocieei durante vários dias a entrevista com ele, por e-mail e redes sociais. Jeferson solicitou ver o questionário antes da entrevista e pediu que pudesse ler o trabalho antes da publicação. Quando se sentiu confiante, ele aceitou conceder a entrevista, que durou exatos uma hora e cinquenta minutos e foi muito agradável.

Bastaram suas primeiras frases e já foi possível perceber seu tom desafiador aos discursos hegemônicos. Ao referenciar na resposta “povos tradicionais”, a situação criada por Jeferson tem grande significado coletivo. Nesse sentido, sempre que a ideia de coletividade entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o coletivo que faz do homem um ser político, mesmo quando os efeitos disso são incertos. Conforme Quijano (2005), a questão dos povos tradicionais é sugestivamente política desde que a inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos de pagamento de salários e eles estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefícios de seus amos, primeiro no regime escravista e, depois, como mão de obra menor remunerada pela condição de raça subalterna, em relação ao mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas. Esse é um fenômeno que recorre a classificação social racista da população do mundo (QUIJANO, 2005). O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se articulando todas as histórias de controle em torno da relação capital-trabalho assalariado, sendo constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, no aditamento de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, nominalmente, índios, negros e mestiços, na América e mais tarde no resto do mundo, com outras raças; segundo, na adstrição do trabalho pago e assalariado para os brancos.

A pergunta acerca de como é viver no mundo dos brancos procurou identificar o sujeito subalterno que não ocupa uma categoria monolítica e indiferenciada, ao mesmo tempo que buscou refletir a autonomia do sujeito subalterno como uma possível premissa essencialista.

Para a mesma pergunta, Roberto, que também é caiçara e um dos pioneiros na luta comunitária na região, respondeu:

Não é uma luta fácil. Muitos caiçaras, por ser uma cultura mais urbanizada, muitos de nós negam a cultura caiçara, tem vergonha de dizer que é caiçara. Muitos quilombolas negam ser negros. Mas só vamos conseguir se nos unirmos.

Assim como Jeferson, Roberto sugere trazer a questão do processo de subalternização para que seja debatida no âmbito coletivo da discussão e não como subjetividades individuais, chamando atenção para o subalterno nunca como uma verdade do homem singular. Mais enfático, Roberto não acha oportuno destacar possíveis dificuldades de relacionamento com os brancos sendo enfrentadas na ordem individual da vida privada. Apontar para o sentimento de subalternidade que não deve ocorrer sem que esteja imbricado no discurso da ação coletiva, ao mesmo tempo que desvela o lugar incômodo que ocupa a vítima que se opõe a um discurso de resistência.

A repreensão feita por Roberto opera de forma convergente com o que diz Arendt em seu livro *A Condição Humana*: “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido” (2007, p. 12). Seu pensamento encontra eco em Spivak (1998) quando esta sugere que problemas da ordem individual reproduzem as estruturas de poder e opressão, mantendo silenciado o subalterno, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, sobretudo, no qual possa ser ouvido.

É nesse tom que Roberto vai dando indícios do que, mais à frente, tornar-se-á evidente em nossas conversas com ele: não há tempo para ressentimentos, é preciso chamarmos à luta. Nossa conversa ocorreu em uma manhã de sábado, do mês de maio de 2021, por telefone, por cerca de duas horas. Mas a relação da pesquisa antecede, desde 2017. Foi ele quem abriu espaço para esta pesquisa no mundo dos movimentos sociais que envolviam os caiçaras no Vale do Ribeira e, desde então, nossos encontros foram muitos, marcados por longas discussões coletivas e debates políticos, que por vezes ocorriam em meio às reuniões dos movimentos sociais. Roberto é uma liderança forte e experiente, que por gentileza é incapaz de interromper alguém que está falando, por mais insignificante que possa parecer a fala de seu interlocutor. Ao descrever-se, ele diz:

Sou Caiçara da Jureia, nasci em 1973 e vivi na [comunidade da] Jureia (estação de unidade de conservação localizada entre Iguape e Peruíbe com 80 equitares de área preservada) até meus treze anos. Era uma comunidade longe do turismo. Meus pais se conheceram no fandango [dança tradicional típica caiçara]. Nós somos em sete irmãos. Pouco antes de eu nascer a casa dos meus pais foi incendiada já como resposta da perseguição às comunidades. Na época havia perseguição imobiliária. Então minha família foi morar na casa de meu tio, fugindo dessa perseguição. Foi lá que minha irmã que época tinha 3 anos morreu ao cair no fogo. Minha família havia feito um buraco no chão e acendido fogo, e minha irmã caiu nesse buraco. Levaram ela para [um hospital em] Santos, mas não adiantou. Minha mãe ficou muito abatida depois da perda de minha irmã. Fomos vítima da perseguição ambiental e imobiliária às comunidades. Em 1985 deixamos a Juréia e viemos para Vila Nova [região de comunidade caiçara mais dentro de Iguape] e começamos a nos integrar a outra comunidade caiçara, começamos a fazer a pesca da manjuba. De 1993 a 1994 eu estudei na escola agrícola e tive contato com Teologia da Libertação. Mas a partir da década de 1980 devido ao turismo houve um dispersamento da prática do artesanato e também um crescimento do movimento ambientalista em que a natureza precisa ser intocada, o santuário ecológico um nicho ambientalista, em que as comunidades tradicionais eram um estorvo (sic).

A comunidade Vila Nova está localizada entre o Mar e o Rio Ribeira e é comunidade tipicamente pesqueira. Me formei em técnico agropecuário e fui embora da comunidade. Em 2003 retornei para o Vale e fui trabalhar como professor na escola caiçara. Mais tarde fui dar aula de filosofia no Estado. Em 2005 me associei ao Movimento Jovens da Juréia e passei a defender a cultura caiçara nas escolas. Este é um projeto meu. Mas eu transito por vários movimentos de luta reivindicando o direito das comunidades. Fiz mestrado na Unesp e atualmente faço doutorado (sic).

A história de vida do Roberto pode apresentar-se como ferramenta para percebermos as dimensões em que se constroem as lideranças comunitárias, frente aos agravos da vida, à violência social manifesta das desigualdades sociais e necessidades econômicas e políticas negligenciadas. Sua história revela elementos para se pensar o impulso que move o sujeito em direção a busca por mais conhecimento, mas também a construção do autocontrole em personalidades com conflitos emocionais inquietantes, devastadores, incapazes de infiltrar violência. A história de Roberto foi marcada pela injusta perseguição às comunidades. Sua família embala até hoje a dor da perda trágica de sua irmã, ainda criança. No entanto, é com empatia que Roberto lutará na ação coletiva.

Ao mesmo tempo que a construção da subjetividade pode ganhar força na expressão da luta política, Spivack (1998) alerta para o efeito ambíguo dessa questão quando esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar. Nesse caso, o processo de autorrepresentação do sujeito subalterno não se efetiva diante da ineficácia do ato de ser ouvido. A autora refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de outro. Ao refletir sobre a história das mulheres indianas a autora recupera o lugar incômodo ocupado pelas

mulheres no contexto pós-colonial; relata a história de uma jovem indiana que não pode se autorrepresentar, tão menos falar fora do contexto patriarcal e pós-colonial. Por esses modelos (mais bem fundamentados em seu livro), Spivak argumenta que o subalterno não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para fazer-se ouvir (SPIVACK, 2010).

Lugar incômodo sinalizado pela autora também acontece quando há excessivo esforço, apenas de uma das partes, para estabelecer convivência que seja cordial. Ao responder a mesma pergunta sobre como é viver no mundo dos brancos, o Cacique Tupã deixa implícito a colonialidade que é líquida e ao mesmo tempo inscrita na forma de estabelecer as relações sociais desiguais, cuja dominação ultrapassa a política e a economia, permeando a submissão mais digna:

O Índio tem que lutar muito. Povo sofrido. Homem branco maltrata o índio. Mas o índio não tem inimigo. A gente procura respeitar todo mundo e quer que a outra pessoa também respeite o índio. O índio nunca agride a pessoa. Sempre fala com educação. As vezes a pessoa maltrata o índio, mas o índio não perde a cabeça, a gente ensina nossas crianças (sic).

Uma vez que os corpos e os espaços domésticos foram terrenos vitais para a colonização, em toda parte as lutas que ocorreram em torno deles apresentavam todas as complexidades do próprio processo colonial (COMARROF; COMARROF, 2010). Movimentos sociais parecem sempre atingir ao mesmo tempo mais e menos do que pretendiam. Mesmo quando as populações, em vias de se tornarem súditas, discordam das evidentes mensagens e propostas que lhe são impostas, frequentemente internalizam formas culturais alheias no percurso. Novas hegemonias podem enraizar-se em meio às discussões ideológicas, pessoas podem ser profundamente afetadas pelo meio que transmite as mensagens que rejeitam, processos desse tipo nunca são redutíveis a um simples cálculo de acomodação ou resistência.

A entrevista com o cacique Tupã aconteceu por acaso. Por descuido e desinformação, eu havia agendado meses atrás uma entrevista com outro dos indígenas de uma das tribos da região de Eldorado, bastante vinculado aos movimentos sociais da região, o qual ficou conhecido através do MOAB. No entanto, a entrevista foi agendada sem que antes eu pedisse permissão ao cacique de sua tribo. No dia e hora marcada para a entrevista, antes de começarem as perguntas, o indígena que seria entrevistado perguntou se eu havia pedido permissão para o cacique de sua tribo, para que ele pudesse conceder a entrevista. Com muito constrangimento, respondi que não perguntei ao cacique. Foi então que ele disse que não poderia conceder a entrevista e informou o telefone do cacique para que eu falasse, antes, com ele. Dois dias se passaram até que houvesse coragem de ligar para o Cacique Tupã. Ao ligar, ele disse que o

anterior possível entrevistado não iria falar, todavia ele próprio poderia responder às perguntas. Ele pouco falou sobre a substituição dos entrevistados de última hora, mas disse: *em conversas assim, eu que respondo*. Eu havia aprendido o mínimo de uma grande lição: eu era branca, pensava como tal, no mundo dos índios³⁶. Foi assim que começou nossa entrevista e, apesar dos atropelos iniciais, foi bastante agradável. Conversamos por telefone, numa tarde de quarta-feira, durante duas horas. Cacique Tupã é da aldeia Guarani, que fica nas proximidades da cidade de Eldorado (SP), membro do MOAB. A seguir, ele conta um pouco de sua história:

Eu nasci em São Paulo, tenho 51 anos, faz sete anos que moro no Vale do Ribeira. Eu morava na aldeia Barragem na década de 1980 perto de Palheiro, mas a cidade foi crescendo, crescendo... invadindo a terra do índio. Também teve a construção do rodovial. Então o governo deu 2 milhões para o índio comprar terra em outro lugar (era três aldeia que tinha que mudar de lá). Ele deu 2 milhões para dividir entre as aldeias. falaram para mim que no Vale do Ribeira tinha muita fazenda para vender, era bom, podia comprar terra aqui. Eu vim antes para conhecer. Mas na época a prefeitura não queria que a gente mudasse aqui. depois a prefeitura aceitou a gente aqui e a gente começa a conversar, a gente é amigo até hoje. Nossa aldeia não tem ninguém doente é todo mundo saudável (sic).

No livro *Problemas Sociais, Uma Análise Sociológica da Atualidade*, seus autores Mooney, Knox e Schacht (2016) sinalizam que a raça é um dos conceitos mais equivocados, mal utilizados, por vezes, perigoso, do mundo moderno. O termo raça, segundo ele, tem sido utilizado para descrever pessoas de uma nacionalidade, ou religião (a raça judaica) cor da pele (a raça branca) e mesmo a própria “raça humana”. Enquanto conceito biológico, a raça está relacionada com a classificação das pessoas baseadas nas características físicas hereditárias, como cor da pele, cabelos, formato dos olhos nariz e boca. Mas não existe base científica, nenhum teste sanguíneo ou genético, ou diretrizes estabelecidas, que revele a raça das pessoas e que possam distinguir as categorias raciais com base nas características visíveis. Com efeito, as características físicas usadas para determinar a raça de uma pessoa são arbitrárias (MOONEY *et al.*, 2016).

A ideia de que a raça é um conceito criado socialmente é uma das questões mais importantes para compreendermos a racialização, a partir de uma perspectiva sociológica. A

³⁶ O constrangimento dessa questão traz questionamentos. Quando nossa pesquisa faz o movimento de entender as relações sociais em seus vínculos com setores da realidade política, cultural, econômica, devemos perceber que há muito mais a ser feito além do entendimento imediato, além de responder as questões mais objetivas. Para além dessa questão, o fato da construção de uma crítica à herança colonial na representação dos brancos, mesmo no seio de movimentos sociais que discutem questões étnicas e políticas. Um caminho para isso é o uso político e estratégico da noção de “aliança de parentescos”, no sentido de construir um empoderamento das etnias oprimidas pelo processo de colonização, afirmando o “antirracismo como uma questão central” (SCHEREN-WARREN, 2009, p. 25).

construção social da raça significa que seu verdadeiro significado reside não nas características físicas das pessoas, mas no tratamento histórico dos diferentes grupos e do significado que a sociedade dá para o que acredita diferenciar determinados grupos raciais. O conceito de raça, portanto, está imbuído das instituições e das práticas sociais em que grupos definidos foram escravizados ou explorados. O que existe de fato é um sistema de classificação que ensina as pessoas a observar e classificar as outras, variando conforme a época e a sociedade.

Em suma, o significado de raça “não é biológico, mas social e político, para separar nós dos outros, servindo de base para um tratamento desigual de um grupo para outro” (BRACE *apud* MONEY *et al.*, 2016, p. 294). A etnia, que se refere a uma herança cultural compartilhada, nacionalidade ou linhagem, também faz parte de uma construção social. A diferença étnica pode ser traduzida com base na linguagem, nas estruturas familiares e nos papéis desempenhados socialmente pelos membros familiares, crenças e práticas religiosas, costumes, formas de expressão artística, origem nacional ou de seus pais (MOONEY *et al.*, 2016).

As desigualdades étnicas e raciais não encontram guarida na ciência. No entanto, nada dessas explicações socorrem nossos entrevistados que, longe de parecerem essencialistas, se veem na condição imutável de defender-se da diferença racial ignóbil e injustificável. Eles acolhem a provocação da pergunta sobre os brancos estando acometidos da necessidade de desanuviar a distinção pejorativa de si próprio, que se faz sentir pelas marcas da história.

Trataremos agora da pesquisa junto aos quilombolas. O Ivaporunduva, localizado em meio à Mata Atlântica, perto da cidade de Eldorado, é uma das maiores e mais antigas comunidades quilombolas da região, além de possuir boa infraestrutura. Suas lideranças comunitárias são praticamente os fundadores do MOAB, desde a década de 1980, e são bastante experientes no processo de movimento de luta social e política na região. Meu primeiro contato com essas lideranças ocorreu em meados de 2016, em função das discussões políticas que reunia o movimento. No entanto, entre a primeira perspectiva de que as lideranças quilombolas do Ivaporunduva poderiam conceder entrevista para esta pesquisa, passaram-se três anos, oito meses e sete dias. Eles não queriam falar. Várias propostas lhe foram feitas como: responder apenas algumas de nossas perguntas, omitirmos suas identidades, não gravarmos etc.; mas não havia acordo possível: eles não queriam falar. Sempre muito afetivos, eles costumavam dizer que, apesar da recusa, seriam boas companhias para conversas informais e um bom café em suas próprias casas, mas sem entrevistas.

Muitas foram as tentativas sem sucesso. Apesar de serem assíduos e acirrados do debate coletivo, eles estavam descrentes de que pesquisas acadêmicas pudessem ajudar de alguma forma os quilombos. Muitos são os alunos de mestrado ou doutorado, de todo Brasil,

que engendram na Mata Atlântica e no modo de vida das comunidades, mas depois de terminar a pesquisa, nunca mais retornam ao Vale do Ribeira para contar os efeitos de seus trabalhos. Há relatos dos quilombolas sobre pesquisas no Ivaoporunduva que viraram livros famosos, no entanto, seus pesquisadores nunca mais voltaram, apesar de lucrarem com as histórias da comunidade (nas palavras deles). Eu procurei esclarecer todas essas questões, sobretudo estabelecer uma relação de confiança com eles. Meus esforços por vezes pareceram em vão.

Minha última tentativa foi no ano de 2020, em meados de agosto, e eles “ficaram de pensar”. Quando eu já havia desistido e preparava-me para entrevistar integrantes quilombolas com menor experiência no MOAB, em uma tarde inóspita de quarta-feira, no mês de outubro do corrente ano, recebi uma ligação do Ivaoporunduva. Alguém dizia do outro lado da linha: *ainda quer nos ouvir?* Eu disse: *sim, claro*. Não conversamos mais sobre os motivos que os fizeram mudar de ideia e acho pouco provável que eles passaram a confiar definitivamente nos pesquisadores. Fato é que toda a entrevista que se segue até o final desta análise revela os quilombolas nos contornos de um grupo da ação coletiva dos povos tradicionais com maior organização de classe e consciência histórica de que se tem notícias, como veremos a partir de agora.

A entrevista com os dois quilombolas aconteceu ao mesmo tempo por vídeo chamada e durou cerca de uma hora e meia. Chico e Sara são lideranças no MOAB e colegas na mesma comunidade quilombola, onde vivem. Eles estavam na sede do MOAB na hora da entrevista, na cidade de Eldorado, e responderam às perguntas, cada um, alternadamente. Começamos a entrevista falando sobre os objetivos do trabalho, na sequência pedi que cada um contasse um pouco de sua história de vida. Foi então que algo diferente das outras entrevistas aconteceu nesse momento.

Ao pedir que falassem um pouco sobre si mesmo, nossos entrevistados Chico e Sara narraram a história do movimento MOAB como sendo sua própria história de vida. Trata-se da ação humana como produto da história, o comportamento a partir das estruturas históricas (BOURDIEU, 2001). Fosse porque eles sabiam desde muito a que tinham sido chamados ali e quisessem ir direto ao ponto, ou porque não se sentissem tão à vontade naquele momento para falar sobre si mesmo, fato é que ambos contaram sua história pessoal imbricados na história da luta política, como se o MOAB fosse o Chico e a Sara, e a Sara e o Chico fossem o próprio MOAB, de maneira indistinta. Prezando pela originalidade das respostas, não reformulei a pergunta e a mantive na íntegra. Segue o que disse Chico (que tem pouco mais de 50 anos) sobre si mesmo:

Eu sou quilombola, descendente dos escravos, minha comunidade é o Ivaporanduva. Nossa luta vem desde meus ancestrais. depois da abolição nós começamos a lutar. Depois da constituição de 1988 nós começamos a criar estatuto para defender nossa sobrevivência. Criamos os estatutos como ferramenta para nossa sobrevivência. Nós lutamos pela terra, educação, saúde, direitos que não chegam para nós. Nós descobrimos que essa região estava sendo pesquisada para ser explorada para energia elétrica. Aí a gente se organizou... começamos a perceber em outros lugares do Brasil que as pessoas não foram ressarcidas por causa das usinas. Então nós juntamos diversas comunidades e montamos o MOAB, isso no final dos anos 1980. Nós começamos a aprender sobre energia: quem ganha com isso. Nossa região é a maior Mata Atlântica do Brasil. Além disso, temos o rio Ribeira, que é a grande riqueza da região. Então fizemos movimentos de luta e com o tempo muita gente foi entrando nele, gente de todos os lugares e todos os grupos, igreja, sem-terra, diferentes comunidades, muita gente. A hidrelétrica perdeu a concessão. Mas até hoje nós estamos nessa luta, nós fizemos muita coisa nesses 30 anos: ocupamos BR, ocupamos o Ibama, Ocupamos prédios públicos. Isso nos trouxe processos, eu fui processado... Nós não fazíamos coisas que não sei, não, a gente sabia o que estava fazendo. Nós tínhamos professores da USP, do Rio de Janeiro que auxiliavam a gente... Agora com a pandemia eles pararam um pouco de atacar a gente. Mas não pararam. Só passar essa pandemia e eles voltarão a atacar a gente... as hidrelétricas, os mineradores, o governo, todo mundo... Quem sabe do desenvolvimento do Vale do Ribeira somos nós, não são os de fora (sic).

Em seguida, Sara (jovem de 30 anos) responde:

Faz seis anos que faço parte do movimento MOAB como liderança, militante. Eu vesti a camisa em prol dos direitos (principalmente o direito do território), mas também uma luta para ter voz ativa, principalmente, como mulher. Este ano eu estou tendo uma formação junto ao projeto Baobá da Marielle Franco... De se reconhecer uma feminista negra aí... (risos). Estou aprendendo várias coisas, mas é um momento também da gente ter voz ativa... A gente carrega esta luta, esse preconceito desde nossos antepassados e não é agora que irão nos derrubar (sic).

Ao responder sobre o “mundo dos brancos”, Chico não vê discriminação no espaço onde vive. No entanto, compreende que, uma vez estando longe das comunidades quilombolas, ele precisa debater constantemente sobre desigualdades e preconceitos ao mesmo tempo que tenta reafirmar-se assumindo sua identidade racial:

Ser quilombola para mim é muito legal porque eu venho de uma região onde não tem racismo nem discriminação. Venho de uma comunidade em que a gente luta igual pela mesma questão. Agora! No mundo que nós vivemos aqui fora do quilombo a gente sente a desigualdade e a discriminação. Não é fácil. Mas a gente junta tanta madeirinha, uma unida na outra, que para eles quebrar é difícil... E eles vão ter que nos engolir. Nós temos direitos. A gente não tem medo de ser quilombola, a gente não tem vergonha de ser quilombola, a gente tem orgulho de conseguir se organizar [no movimento de luta]. Racismo é crime e eu sei dos meus direito (sic).

A vez de Sara apresentar-se sugere genuína provocação ao racismo científico, que justificou o colonialismo e a subalternização do negro:

Olha, eu peguei o hábito de falar logo que eu me apresento, que eu sou quilombola. Eu tenho orgulho disso... No momento de hoje a gente vem sofrendo vários tipos de racismo, principalmente o racismo ambiental, né Chico? A gente vem sofrendo muito na questão de roça, as comunidades vêm sendo muito perseguida, a gente precisa pedir sempre licença. A [polícia ambiental] florestal vem sempre fazendo multa super alta. Sem contar aqui na própria cidade de Eldorado, a gente é conhecido como quilombola vagabundo, que recebe cesta do governo. E por ser uma comunidade organizada [referência a participação ativa nos movimentos de luta], quando precisa buscar diversas melhorias a gente sobe na câmara no coletivo, né Chico? Ser esta organização [MOAB] faz com que o povo conheça a gente... A gente individualmente sofre preconceito (sic).

Aparece na resposta também de Sara a importância da força coletiva para o enfrentamento das questões cotidianas, tal qual se falou anteriormente. Mas são outras as palavras, agora, que chamam a atenção quando Sara expõe o que pensa. Quando ela narra as ofensas ao *quilombola conhecido na região como vagabundo que recebe cesta [básica] do governo* (sem entendermos ao certo se nesse caso ser vagabundo e receber cesta do governo tem alguma relação), ela aponta para estratégias discursivas melindrosas que contribuem para o processo de subalternização do sujeito. As luzes do palco se acenderam aqui para a construção dos estereótipos.

Tomamos a expressão estereótipos como modo de representação da alteridade³⁷. Não há subjugação dos povos tradicionais sem a representação pejorativa que fazem deles, ao passo que combater as degradações que lhes são imputadas, como sugere Sara, implica na organização da ação coletiva que acontece, geralmente, em dias de plenária. Fora os dias de união dos movimentos sociais, parecem restar os esforços individuais de indiferença aos predicados indigestos que lhes são atribuídos. Ainda assim, longe de ser simples, o estereótipo é um modo de representação *complexo, ambivalente e contraditório* (BHABHA, 2013, p. 123).

A construção dos estereótipos depende de seu conteúdo imutável, sonoro, intransponível, capaz de fixar a imagem que não se altera. Ao mesmo tempo, seu conteúdo precisa ser constantemente replicado para poder dar sustentação à imagem negativa que foi criada. O campo dos povos tradicionais continua sendo um bom lugar para se levantar a questão do sujeito da diferença racial e cultural. As diferenças raciais e culturais constroem-se não ao acaso de uma racionalidade perversa. Essa racionalidade consiste em dois momentos: primeiro, a imagem pejorativa é atribuída — parte fixada; segundo a ação do discurso pejorativo é repetida incontáveis vezes — parte em movimento. A esse processo paradoxal da construção dos estereótipos, Homi Bhabha denomina de *ambivalência* (2013:116). Aqui, há duas faces de

³⁷ Representações são formações ou deformações de todas as operações de linguagem (BHABHA, 2013, p. 126).

uma mesma moeda. O estereótipo, diz ele, é uma forma de identificação “que vacila entre o que está sempre no lugar, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (2013, p. 116).

Essa ambivalência torna-se elemento chave para a efetivação dos estereótipos, na medida em que garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutáveis, embasa suas estratégias de individuação e marginalização, produz efeito de verdade probabilística que para ser estereótipo deve sempre entrar em excesso do que pode ser provado empiricamente (BHABHA, 2013). Ao dizer isso, o autor contribui sobremaneira para compreendermos mais profundamente os insultos denunciados por Sara e a forma de combatê-los: o ponto de intervenção de enfrentamento aos estereótipos deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas, para uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis através do discurso estereotipado, de modo que julgar a imagem (portanto também estereotipada) com base em uma normatividade política prévia significa meramente descartá-la, sem lidar com sua eficácia, com os repertórios de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação (BHABHA, 2013).

Em outras palavras, frente aos estereótipos será preciso desconstruir os discursos colonialistas, dissecando suas epistemologias. Para compreender a produtividade do poder colonial, indica o autor, é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter sua representação a um pré-julgamento normatizante.

Nessa lógica de raciocínio, trazendo para o campo dos movimentos sociais de povos tradicionais (objeto dos nossos estudos) e retomando um ponto importante da fala de Sara em que fica evidente como os estereótipos são combatidos pela organização da ação coletiva: as sedes dos movimentos de luta podem funcionar como espaços embrionários das discussões epistemológicas profundas, uma alternativa ao exaustivo processo de negação discursiva das imagens pejorativas, com base na normatividade. Será preciso conceber esse enfrentamento como sendo algo que passa inevitavelmente pela construção do conhecimento, a partir das relações de poder (COSTA, 2006).

As questões fomentadas aqui, em parte por Bhabha, fazem acreditar-mos cada vez mais na construção do sujeito colonial, no exercício do poder colonial por meio de desqualificações das formas das diferenças, como sendo elementos de dentro de uma engrenagem racional dos mecanismos do discurso. A ideia de que os discursos de colonizadores para colonizados são aleatórios e imprevisíveis não é convincente. Frente às experiências narradas na pesquisa, há, em nosso momento contemporâneo, um lugar teórico, um espaço político, uma construção ideológica, que representam a necessidade de danificar a importância das singularidades da

diferença racial e cultural, como se dentro do espectro comunidades tradicionais fossem todos iguais. Essas reflexões se fazem necessárias para compreensão do que virá nesta pesquisa, logo em seguida.

Perguntei aos representantes comunitários se eles próprios conseguiam apontar diferenças ou semelhanças entre caiçaras, indígenas e quilombolas, no modo de ser e na luta social. Na realidade, eles estavam sendo desafiados a responder se havia identificação entre as comunidades, ou seja, identificação histórica entre os grupos, portanto, processos de subalternização que se cruzam em uma identidade conjunta, submetida ao colonialismo de antes. Grosso modo, nossa pergunta recairia sobre modelos de estratégias utilizadas capazes de minar negativos processos de subjetivação. Eles responderam quase todos que não há diferenças significativas entre as comunidades, que todos têm quase a mesma história, a mesma luta e, portanto, eles estão em absoluta sintonia com sua condição histórica colonial, entre si e entre diferentes comunidades.

Por óbvio, é verdade que uma resposta deles que fosse sumariamente contrária e apontasse as diferenças inconciliáveis entre os povos, seria o mesmo que negar a própria legitimidade do movimento social. Ocorre que nossos entrevistados são muito treinados. Eles são militantes do movimento, experientes demais para deixarem-se levar por qualquer contradição que lhes apontassem divergências irreparáveis entre os grupos. Um pouco mais de experiência de quem aqui escreve e, ao elaborar o questionário, a pergunta a ser feita teria sido outra, uma vez que se buscava desde o início atingir o subsolo das coisas; a compreensão para além do que está sendo dito. Todos responderam positivamente à questão, que por parecer principiante demais, deve ter sido sonolenta. A partir das respostas muito parecidas, no entanto, esbarramos por coincidência uma outra questão, intrínseca, bastante complexa, difícil de ser traduzida simplesmente e que se observou depois das releituras.

Trata-se do fato de que, para além da construção da identidade histórica em meio ao processo de subalternização coletiva (algo que a pesquisa gostaria de constatar), seria necessário compreender a eficácia do repertório colonialista, que se sustenta sempre no antagonismo (na *ambivalência*) de duas posições — nesse caso: as possíveis semelhanças e diferenças entre os povos tradicionais. Não poderíamos entender a emancipação se não entendêssemos também o modo de representação da alteridade. Por exemplo, enquanto eles afirmam que não há diferenças significativas entre os povos e constatamos haver identificação histórica étnico-racial entre eles, isto é, o modelo do discurso colonial continua engolindo-os. Reconhecer as semelhanças entre os grupos étnicos ali presentes (tal qual como formulamos a pergunta) é, de um ponto de vista crítico, uma forma de luta no plano do pensamento. Os grupos

sociais subalternos têm culturas resistentes que não podem ser incorporadas, sem lutas, aos sistemas de valores das classes dominantes. Mas é certo que as ideologias possuem fissuras. Pronto. O caminho escuro do subsolo estava posto novamente. A partir de agora buscar-se-á a passos lentos elucidar a nova questão que se apresenta: a identificação de semelhanças e diferenças entre os povos como sendo possíveis epistemologias dos discursos coloniais.

O caiçara Jeferson responde quando perguntado se consegue apontar diferenças e semelhanças entre caiçaras, indígenas e quilombolas. Ele sinaliza para uma distância geográfica em que ele se encontra mais próximo dos indígenas e mais distante dos quilombolas. Essa distância, a princípio geográfica, pode denotar certa distância social entre os grupos. Talvez esse seja um exemplo da importância de se perceber as estruturas emocionais para composição dos movimentos sociais, uma vez que as pessoas não são apenas racionais, elas são subjetivas, com experiências corporais, emocionais e afetivas, trazendo essas dimensões para as discussões políticas, tornando a dimensão da vida privada um debate público (MELUCCI, 1989). Vejamos o que ele diz:

Eu tenho bastante contato no dia a dia com os indígenas. Com os quilombos eu tenho menos contato, porque eles moram mais longe de mim. Os indígenas são meus amigos, eu conheço o cacique de uma tribo aqui perto, somos amigos, eu dou muito conselho para ele (sic). (Jeferson)

Por haver semelhanças e não diferenças, Jeferson assopra a cordialidade que existe entre os grupos, apesar dos quilombolas morarem mais longe de sua casa. Note-se que assumir as *semelhanças* e *diferenças* aprofunda o processo de subalternização ao qual são constantemente submetidos, na medida em que *as semelhanças* entre as diferentes culturas perfazem a não existência de uma identidade original ou singularidade; arriscamo-nos a dizer que ele coloca as diferenças culturais como um modo de diferenciação. Nesses termos, o reconhecimento de suas semelhanças, apesar de situá-los dentro de uma mesma história, pressupõe que suas críticas estão sendo tecidas e alinhadas a um mesmo processo histórico de colonização, o qual, por sua vez, é fundamental para construção de demandas sincronizadas às políticas sociais de reparação. Apesar disso, eles são recolocados pelo repertório de duas posições (suas semelhanças e suas diferenças) dentro de um processo de subalternização excludente.

As duas formas de marcar o sujeito, suas semelhanças e diferenças, fazem parte do discurso que é importante para uma série de discriminações que servem de base às práticas discursivas e políticas da hierarquização racial da cultura (BHABHA, 2013). Ao deslocarmos

o entendimento das *semelhanças* e *diferenças* de suas representações normativas para os processos de subjetivação do discurso colonial, percebemos a ambivalência do objeto desse discurso.

Jeferson diz sobre os indígenas: *são meus amigos*, e ao dizê-lo desafia-nos a reconhecer as condições específicas em que isso contribui ao discurso hegemônico. Tal discurso é um aparato que se apoia no reconhecimento e no repúdio das diferenças raciais/culturais. Sua função estratégica é a criação de espaços para sujeição dos povos através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exige vigilância. O discurso hegemônico contribui para a legitimação de estratégias, através da produção de conhecimento do colonizador e colonizado, sendo este último estereotipado e avaliado contrariamente.

Nesse sentido, o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados, com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Embora o jogo de poder no interior do discurso colonial e das posições deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, os efeitos de formações sociais diferentes), existe uma forma de *governamentalidade*³⁸ que, ao delimitar a sujeição de um grupo, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividades (BHABHA, 2013). Embora o jogo no sistema colonial seja crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é, ao mesmo tempo, um “outro” e, mesmo assim, ainda inteiramente apreensível, diz o autor.

Vejamos mais um exemplo do que se diz aqui: o caíçara Roberto presume a semelhança entre os povos ao dizer que a cultura caíçara consiste na junção das demais culturas étnicas e iguala-os aos europeus. Fica evidente sua preocupação em não dirimir a importância cultural:

³⁸ Um conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permite exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder, que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que em todo o Ocidente não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros (soberania, disciplina) trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo, por outro, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade” creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI, se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

O caiçara é indígena é quilombola e é europeu. A casa da farinha (produção de farinha típica caiçara) é prova disso a atividade indígena e quilombola na preparação da farinha e o uso de pilão e também do europeu, com as maquinarias. As diferenças é apenas que o caiçara vive mais próximo do mar (sic). (Roberto)

É importante destacar que mesmo sobre os esforços de refutar a desigualdade entre as culturas, sinalizando as igualdades, ainda assim, existe em curso um obscurantista discurso colonial que tem interesse em modelos de estereótipos culturais fixados. Apontar diferenças e semelhanças entre os povos étnicos, tal qual a pergunta estimula, significa ao final de tudo reconhecer para essas populações a formação de um *bloco de força* (Gramsci), mas ao mesmo tempo, sinaliza os interesses de um jogo do discurso colonial. Tanto suas diferenças quanto suas semelhanças congelam sua condição social. Conforme Bhabha (2013), um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de fixidez na construção ideológica da alteridade. Nesse caso, a fixidez como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca.

O índio Tupã responde em relação às diferenças e semelhanças, parecendo girar em torno do estereótipo e retornar a um ponto total de identificação:

Todos são muito sofrido. Não tem melhor ou pior, é todo mundo sofrido (sic).

A resposta sem rodeios remete ao fato de que, aonde quer que vá, os povos tradicionais permanecem como *povos tradicionais*. As associações políticas tendem a carregar sua autoconsciência na pele (JEAN; JOHN COMARROF, 1992). Nesse sentido, a etnia é a marca da diferença negativa nos discursos coloniais. Isso acontece porque, segundo Bhabha (2013), o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante da etnia, a não ser em sua fixidez enquanto racismo. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade, mas porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença, configura um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais.

Assim como os outros, Sara responde haver mais semelhanças do que diferenças entre os povos e indica ser essa a engrenagem das lutas sociais: os grupos sociais subalternos tem histórico de resistência e não podem ser incorporados sem danos aos sistemas de valores da classe dominante:

Não, não... não vejo diferença. São diversos povos, mas com a mesma luta, tanto que a gente tem a formação da luta dos povos tradicionais, não sei se você já viu? Tem diversas publicações no facebook com os indígenas, quilombolas, caboclos para trazer soluções para estes enfrentamentos... Com direito de terra eu acho que... o coletivo todo das comunidades tradicionais... Não sei se o Chico quer acrescentar...? (sic).

Antes que Sara terminasse de perguntar-lhe, Chico apressa-se em responder:

Todo mundo fala a mesma língua, o índio é um pouquinho mais arrastado, mas o objetivo que é ir à luta, à luta por terra, por sobrevivência, por território, é a mesma. É um direito de sobrevivência né? E um direito de sobreviver na sua cultura (sic).

Quando ele fala que os índios são mais *arrastados* parece sinalizar para formas de se fazer política que podem ser democraticamente distintas. O *arrastado* é sugestivo para as especulações acerca de uma possível criação de seu próprio mundo, contexto, versões da tradição; que se sobrepõe a um movimento herdado de significados. Ainda no mundo das especulações, a noção nietzscheana, aqui parafraseada, de que se a alguém é negado um bom ideal revolucionário, será melhor produzir um.

Chico foi provocado a falar sobre as possíveis diferenças entre os grupos, ao que ele respondeu:

A gente precisa se organizar, a água tá vindo se a gente não lutar a gente vai pro fundo. Outra coisa, a gente precisa do território para sobreviver. A gente precisa vender nossos produto. Criamos uma associação para vender nossas coisas. Então, é uma questão de necessidade. E nós temos uma diferencinha também (não sei se é uma diferença isso), porque esta coisa é meio tradicional. Nós fomos escravos, nossos descendentes vieram da África, aqueles que conseguiram sobreviver daqueles navios, eles foram escravos aqui. Então quer dizer, nós temos uma luta desde a escravidão para ser livre. Depois da Lei Áurea (que diz que libertou, mas não libertou, jogou nós sem emprego, sem estudo, sem nada na rua), sabe... A necessidade nossa de lutar foi mais ainda... Tá no sangue. Os caiçaras são famílias de algumas descendências, que se fixaram naquela região, mas a maioria deles não foram escravos. Nós fomos escravos. Então esta questão da luta vem de descendência né, vem de muito tempo (sic).

Chico aponta para o período da escravidão como sendo a experiência dos povos quilombolas com a formação, mesmo que rudimentar, do movimento de luta, o que lhes permite alguma sabedoria em vantagem, se comparado aos caiçaras. Sua fala isolada, a qual procura pontuar as possíveis diferenças entre os povos, não parece suficiente para constataremos o rompimento da identificação histórica entre os grupos ou o rompimento de um mesmo processo de subalternização, que pode ser intermitente. No entanto, não se pode negar que coexistem dentro do mesmo aparato de identificação de diferenças e semelhanças munição ao discurso

colonialista, na medida em que o processo pelo qual a discriminação inscrita dá ao estereótipo sua fixidez. Os quilombos são os escravos. E para o discurso colonialista serão sempre assim, não importa a relevância que se dê a isso.

Tomando como deixa a subalternidade do sujeito, poderíamos argumentar que é a dialética entre semelhanças e diferenças do sujeito que precisa ser interrogada. Considerar o sujeito transitório, que não pode ser fixado em conceitos epistemológicos, “encaixotados”, parece uma forma promissora de se começar o debate contra os discursos colonialistas. O subalterno não é “nem vazio, nem cheio, nem parte nem todo. Seus processos compensatórios... não é apenas o corte ou a lacuna do sujeito, mas também a interseção” (BHABHA, 2013, p. 114). O sujeito que se percebe transitório, híbrido, defronta-se constantemente com a fixidez dos estereótipos. O sujeito subalternizado tem de negociar suas metas através de um reconhecimento de objetivos diferenciais e estágios discursivos articulados não simplesmente como conteúdo, mas em sua interpelação narrativa. O que deve ser pensado é o desejo repetitivo deles se reconhecerem duplamente: descentrados nos processos solidários dos grupos políticos e, ao mesmo tempo, como agente de mudança conscientemente comprometido, individualizado (BHABHA, 2013).

A palavra final desta análise pertence ao autor que praticamente fundamentou nossa questão: “o que é esta pressão ética de nos justificarmos dentro de um teatro político de agonismo, da ofuscação burocrática, violência e violação?” (BHABHA, 2013, p. 115). A resposta está em impor-se aos limites do social tal qual o conhecemos, para redescobrir um caminho de agência política ou pessoal, que não está dentro dos domínios do discurso colonialista.

Duas outras perguntas foram feitas aos nossos entrevistados antes de fecharmos este primeiro bloco de questões. A primeira, se existem culturas mais merecedoras ou menos merecedoras do território. A segunda, sobre a importância, hoje, dos rituais, do modo de vida, da cultura na comunidade e em que medida isso é uma preocupação para o grupo. Ambas recuam ao processo de subjetivação na esteira da soberania cultural manifesta. Nota-se, a partir das respostas dos entrevistados, que o processo de subjetivação dos rituais não oscila entre maior ou menor importância atribuída a sua própria cultura, mas há a preocupação em identificar a manifestação da cultura nas experiências de agora.

A abordagem que se fez às duas questões resume-se em territórios e rituais, e, apesar de apresentarem perspectivas distintas — em que a primeira prevê a sinalização do processo de disputa por terras entre as diferentes comunidades e a segunda analisa a importância da cultura para os povos e o modo como ela subjetiva o sujeito — as perguntas guardam entre si relação

imbricada. A terra é o corpo dos povos tradicionais e os povos tradicionais são parte do corpo da terra. A relação entre terra e corpo é fundamental aos povos tradicionais e a separação entre a comunidade e a terra tem como contraponto a separação entre as pessoas e seus corpos (VIVEIRO DE CASTRO, 2016). Os territórios tradicionais não são apenas o espaço de produção da subsistência, mas são as referências de manifestações da cultura³⁹, dos ritos e festejos, das crenças e valores; onde se procura estabelecer os saberes e práticas frente às disputas pelas classificações e definições de outras epistemologias capazes de criar mundos possíveis. Sara parece perceber rapidamente essa relação e responde:

Eu acho que a gente consegue manter a cultura por outros tipos [que não seja a religião]. Hoje as comunidades vivem através do turismo, do artesanato, tenta viver e vivenciar de outras formas e tradições também. Eu vejo mesmos através das mulheres, mães que não podem sair da comunidade igual os outros fazem, porque tem as crianças para cuidar. Elas vivem, como eu posso dizer [silêncio]... Como se fosse: eu tô aqui, tô cuidando dos demais e esta tradição não pode faltar, esse jeito de ficar em casa, cuidar da agricultura familiar, da terra... Eu acho que tem essa forma de cultura, de tradição que acaba fortalecendo também (sic).

Dois ângulos distintos em termos de espaço social podem ser formulados a partir da confluência das duas questões. Por um lado, o território é sugerido na regulamentação das terras, algo emblemático para as comunidades. Por outro, a terra se oferece em seu aspecto afetivo colaborando para processos de subjetivação na medida em que a maneira de cuidar da terra recorre à intensidade dos rituais, que subjetivam os sujeitos desses coletivos e sua forma de *ver o mundo*. É o território, a partir dos agenciamentos que opera, que leva ao processo de subjetivação. As mulheres, ao cuidar das tarefas domésticas, lidam com a terra (e para a terra) ao mesmo tempo que intervêm sobre seus próprios corpos, com seus saberes e práticas.

Norbert Elias (1998) traz definições consideráveis a respeito do processo de formação social. Escreve sobre as diferentes formas de integração e suas influências nas condutas e sentimentos humanos, rumo a uma direção muito específica — um processo civilizador. O autor fala de como o controle efetuado através de terceiros é convertido, sob vários aspectos, em autocontrole. Dito de outra maneira, diferentes tipos de mecanismos de integração social promovem diferentes mudanças na estrutura da personalidade, cuja variável pode ser modos de ser mais (ou menos) civilizados. Formações sociais onde existe uma extensa diferenciação de funções tendem a reorganizar as relações humanas para a formação de personalidades mais

³⁹ Produção cultural é entendida aqui sob uma perspectiva cognitiva, produção subjetiva de valores. Os valores significam preferências coletivas que aparecem num contexto institucionalizado e, pela maneira como se formam, contribuem para sua regulação (BOUDON; BOURRICAUD, 1993).

civilizadas. Normalmente, as pessoas costumam agregar-se umas às outras, mas uma maneira muito específica de agregar-se é que leva ao processo civilizador. Quanto maior a diferenciação de funções em um espaço geográfico, maior será a interdependência a colocar as pessoas sob a égide de uma teia relacional invisível, capaz de controlar os impulsos emocionais mais diversos e mudar por definitivo a conduta e os sentimentos humanos em direção ao autocontrole. Historicamente, a pressão por competição instigada pela formação de capital levou à relativa diferenciação de funções sociais, criando uma teia invisível e rigorosa de controle social. Na modernidade, a regulação dos próprios impulsos individuais passa a ser constantemente fortificada pelo hábito de ligar os fatos em cadeia, levando em conta passado e futuro, de modo que os perigos possam ser previstos com grande antecipação, no sentido de planejar melhor as ações individuais em conformidade com a formação social em que habita, conforme Elias.

Processos civilizadores acontecem depois de todas as dores e conflitos. A conduta humana é adaptada às funções sociais e surge um conjunto de hábitos satisfatórios. Processos civilizadores são instilados em todos os lugares sob efeito de pressão competitiva, onde a divisão de funções torna grande número de pessoas dependentes umas das outras, onde a monopolização da força física permite e impõe uma cooperação entre as pessoas, menos carregada de emoção; depois de se estabelecer em si mesmo o hábito de uma visão retrospectiva e prospectiva, a fim de evitar os riscos no presente.

Não obstante, não confundamos o processo de formação social. Fala-se aqui da maneira de definir a cultura como elemento inalienável do processo social. Sara é a única entre os entrevistados (tal qual irá se confirmar mais adiante) capaz de situar a manifestação da cultura no presente, uma vez que geralmente as descrições são expressas num passado próximo. No entanto, como reconhecer a atividade cultural na atividade humana, especialmente se essa cultura atravessa gerações? Jeferson em tom ressentido não a reconhece:

Quando eu era pequeno, eu ia pescar com meu pai, que sempre foi caiçara. Eu deveria ter entre 6 e 7 anos. Eu já trabalhava... E eu tinha muito orgulho do meu pai, eu tenho até hoje. A pesca é muito importante para os caiçaras. O artesanato também. Tem gente que diz que sabêfazê peixe com banana, ou então fica postando nas redes sociais coisas de caiçara, dizendo ser caiçara, mas não age como um caiçara (sic).

O processo de subjetivação dos rituais nunca é evidente, portanto não é fácil de ser compreendido por alguém, por experiente que seja em matéria de cultura. Thomas Mann em seu romance *Doutor Fausto*, pretendendo aconselhar àqueles que são tomados de curiosidade frente ao completo desconhecido, cita Shakespeare ao dizer que “ouvir com os olhos faz parte das sutilezas do amor” (2009, p. 75). Na literatura, conforme se lê em Mann, a compreensão

dos subjetivos passará pelos sentimentos. Na sociologia, ou ao menos em algum ponto dela, não será diferente. Raymond Williams (1979), autor que conversa diretamente com os pós-colonialistas, sugere recorrermos às *estruturas de sentimentos* para às vezes em que objetivo e subjetivo tendem a ser generalizados, ao passo que demonstrar como a cultura é expressa erroneamente num passado habitual parece ser sua colaboração. Ao fazer referência à preparação dos peixes de outrora em comparação com os de agora, o caíçara Jeferson não apenas reclama a preservação cultural mais honesta, mas também parece tentar encontrar um caminho possível para as coisas fixas, recebidas de um passado longínquo, que se manifestam num tempo presente.

Williams (1979) marca a tensão que existe se o social é engessado, sejam as relações, as instituições, formações, posições conhecidas, ao passo em que há tudo no presente que se move, tudo que escapa ou parece escapar ao fixo, explícito, conhecido, compreendido e definido como pessoal: este aqui e agora, vivo, ativo e subjetivo. Menos emblemático, ele diz que a mais forte barreira ao reconhecimento da atividade cultural humana é essa transformação imediata e regular da experiência em produtos acabados. A atividade cultural pode ser defendida como um procedimento na história consciente, em que, segundo certas suposições, pode-se considerar muitas ações. Não se trata só da substância sempre em movimento do passado, mas na vida contemporânea, em que as relações, instituições e formações em que estamos ainda ativamente envolvidos são transformados por esse modo de procedimento.

Recuperando ao leitor nossa pergunta inicial sobre qual a importância dos rituais, o modo de vida, a cultura na comunidade de hoje; pretendemos dizer sobre quais são os termos para definir o presente, uma vez que o social está sempre fixado no passado. Nossos entrevistados dizem que, na tentativa de recuperação da cultura, não há empenho suficiente; ao passo que Williams sugere que a questão não passa pela moral, mas por uma dificuldade metodológica. O erro está em tornar os valores uma coisa fixa. Podemos deduzir que a cultura só se torna consciência social quando é vivida ativamente, nas relações reais, uma vez que a forma e a reação por muitas vezes não concordam.

Roberto fala da cultura caíçara através do Fandango, uma dança típica que é atribuída ao seu povo. Parece haver uma grande tensão entre a interpretação recebida e a experiência vivida. Vejamos o que ele diz:

É no território caiçara que por meio do mutirão de fandango, modo tradicional caiçara, as populações sempre se ajudaram na plantação da roça de mandioca, limpeza de trilhas, construção de pontes, reformas de casas e tantas outras atividades que exigia a participação coletiva. Após o mutirão caiçara, trabalho braçal desenvolvido durante o dia, o chefe oferecia o baile de fandango que era uma forma de pagamento do trabalho braçal. O fandango representava não um acontecimento, mas um tempo ou um lugar onde essas pessoas podem ser o que são, se conhecem e reconhecem nos parceiros e parceiras seu mesmo modo de vida e a mesma visão de mundo. Mas por causa de um pouco de esquecimento da cultura caiçara ao longo dos séculos é que tem a necessidade da luta dos caiçaras para continuarem existindo hoje.

A dança do Fandango tem um valor embutido e fixado naquele território, que é material e representa o social, carregado de história, expresso num passado. Percebe-se no discurso de Roberto que o objetivo e subjetivo se confundem. É verdade que o contexto é bastante complexo para que Roberto perceba que os valores estão embutidos nos sentimentos e que compreender a cultura requer situá-la nos sentimentos do presente. As tradições são mais reconhecíveis quando são articuladas e explícitas, porém só se tornam consciência social quando são vividas cotidianamente, em relações reais. Justamente porque toda consciência é social, seus processos ocorrem também dentro da relação. A consciência prática é sempre mais do que um tratamento de formas e unidades fixas. Sempre haverá uma incerteza entre a interpretação recebida e a experiência vivida, mas, quando essa incerteza é explícita, estamos ainda dentro de uma dimensão de formas fixas, porque conseguimos identificá-la e compreender as diferenças do subjetivo. No entanto, há experiências de que as formas fixas absolutamente não falam, em que o significado existente converte a parte ao todo. A alternativa às formas fixas recebidas não é o inconsciente, mas um tipo de sentimento e pensamento que é realmente social e material, antes de se tornarem uma troca plenamente articulada e definida (WILLIAMS, 1979).

Talvez possamos dizer de outra maneira: a cultura, os valores, os rituais, as crenças que permeiam o cotidiano dos povos tradicionais permitem que os sujeitos de cada uma das comunidades, caiçara, quilombolas, indígenas, façam escolhas. Ao contrário do território, a condição econômica e social, que estão fixadas nas comunidades, a maneira de interpretação da cultura permite escolhas que ocorrem no âmbito individual. Isso fará toda diferença na compreensão cultural de uma comunidade. Tal qual a moda e os estilos de roupas, as interpretações que cada um faz das tendências dos vestuários, importa. A consequência metodológica disso é que as pessoas estão interessadas em valores e significados que possam ser vividos ativamente e não se pode reconhecer a cultura de um território sem que isso seja levado em conta. Quando Jeferson ou Roberto aludem às comidas típicas e a dança do Fandango de antes e agora, não somente existe um lastro temporal, como também a necessidade de

observar os sentimentos individuais, impulsos e retrações, que são especialmente afetivos e darão formas às tradições.

Conforme Willians, não que tenhamos que ultrapassar crenças mantidas de maneira formal e sistemática, embora precisemos sempre considerá-las, mas estamos interessados em significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente, e as relações entre eles e as crenças formais, ou sistemáticas, são, na prática, variáveis em relação a diversos aspectos que vão desde o assentimento formal ao assentimento privado, até a interação mais cambiante entre crenças interpretadas e experiências vividas e justificadas. Uma dimensão alternativa seria as estruturas de experiências, que num certo sentido é a melhor palavra, a mais ampla, mas com dificuldade de que um dos seus sentidos tem tempo verbal do passado que é o obstáculo mais importante ao reconhecimento da área da experiência social que está sendo definida. Falamos de elementos característicos do impulso, contenção e tom; elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, não de sentimento em contraposição ao pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado. Estamos então definindo esses elementos como uma estrutura, que não passa de uma série de relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão. Contudo estamos também definindo uma experiência social que está ainda em processo, mas que na análise tem suas características emergentes e suas hierarquias específicas. Essas são reconhecíveis em outra fase quando foram formalizadas e incorporadas às formações. Mas, a essa altura, uma nova estrutura de sentimento já terá começado a se formar no verdadeiro presente social.

O quilombola Chico, que escolhe a manifestação da religião como sendo o ritual que lhe intriga, demonstra a reinterpretação da religião católica tal qual uma nova *estrutura de sentimento*, que já teria começado a se formar em sua comunidade,

[...] depende a região do Brasil. Tem região que inclui muito o ritual religioso. Nós aqui, como fomos obrigados a ser católicos apostólicos romanos, porque na história o negro tinha que se batizar se não ele não era gente, entende como é? Se não ele não era gente! O catolicismo escravizou nosso povo dessa maneira... então nós seguimos todos católicos. Hoje que tem algumas igrejas evangélicas no meio. Então da nossa cultura sobrou muito pouco nessa região aqui. Só tem uma comunidade, a Cangume, essa comunidade ela é espírita, essa não conseguiu perder (a cultura). O resto tudo é católico, quando não é católico é evangélico. Não que eu tô querente ofender alguma religião. Mas a igreja católica era conivente com a escravidão. O padre dizia para o negro: não liga se apanhar, quanto mais você apanhar, você vai para o céu (risos). Hoje que a gente tenta resgatar a cultura religiosa, fazendo as vezes o canto afro dentro da missa, o batuque dentro da igreja. Mas nós perdemos muito por causa dos católicos. Meu avô tinha um lugar cheio de santo e tinha que rezar um terço todo dia antes de dormir. E eu tinha que rezar ajoelhado. Hoje é mais fácil da gente usar nossa cultura dentro da missa. Mas precisamos resgatar muita coisa que perdemos ainda (sic).

A cultura dos povos tradicionais é ainda o meio que demarca sua singularidade heterogênea. Não obstante, nossa discussão não vislumbra a homogeneidade das culturas, ao passo que muitos dos discursos que exaltam as formas expressivas caiçaras, quilombolas e indígenas, tais como a pesca, o fandango, a religião, as congadas, possivelmente classificam-nos como manifestações folclóricas menos fixadas e mais pitorescas de um passado colonial nacional. Esses discursos costumam negar uma história, atrelando as comunidades à existência de um *passado racializado* (GOLDMAN, 2015). Nessa perspectiva, vale dizer, os povos tradicionais continuam sendo vistos em condição subalternizada, de uma sociedade escravocrata, sobrevivente do passado colonial brasileiro.

Os dizeres do cacique Tupã, tão carregado de simbologia, deixei por último, à interpretação dos leitores:

O Brasil não tem cultura. O carnaval não é cultura. Deveria aprender a cultura do índio, o índio pode ensinar sua cultura, mas as pessoas não querem. Tenho medo que um dia a cultura do índio acabe (sic).

Sobre o acesso à terra e algumas culturas serem mais merecedoras ou menos merecedoras do território, podemos observar dentro dos movimentos sociais indicativos mais aparentes de que as diferenças não são automaticamente anuladas diante da experiência de tradição cultural autenticada. Jeferson responde muito brevemente à questão:

Todos os povos tradicionais são merecedores.

Quem o conhece pode dizer de sua maneira de resposta breve, seca e direta, que esta não poderia parecer indiferença ou desprezo pela pergunta que lhe foi feita. Em Jeferson, ao que parece, seu senso de justiça ainda não foi tão arranhado pelo tempo e ao cruzar a linha dos idealistas, no melhor sentido do termo, ele realmente acredita em direitos milimetricamente iguais, para todos. Roberto, muito experiente na luta política de movimentos sociais, sugere as primeiras rachaduras quando o assunto da ação coletiva é a apropriação do território. No entanto, ele responde de modo muito parecido com Jeferson, enquanto Sara parece se abster da questão:

Os indígenas são pioneiros, merecem muito. Mas os caiçaras e quilombolas também merecem. Problema é que quando algumas comunidades buscam sozinhas (lutam por benefícios individuais) dificulta a luta entre quilombolas e caiçaras. Com muito diálogo e paciência nossas diferenças vão sendo superadas entre as comunidades (sic). (Roberto)

Quando o Chico fala em titulação de terra, a gente precisa lembrar que tem várias comunidades que precisam ter retirada de terceiros. É uma coisa que o governo não fez né Chico? (risos tímidos)... E muitas das comunidades têm este problema esta dificuldade de não conseguir ser titulada porque a maioria das terras está na mão de terceiros, mais um problema né... (sic). (Sara)

O cacique Tupã e o quilombola Chico sinalizam alguma coisa da luta pelo poder entre os grupos diversos, sobre o que está sendo dito das terras e quem diz o quê, apesar de omitirem se há alguma indisposição entre eles:

O índio ensinou os outros povos a lutar pelos direitos. Eu que chamei os quilombolas e caiçaras e disse: a gente precisa tá unido. Então, nunca tem problema, a gente se ajuda, um ajuda o outro. Quando junta todo mundo é só para aprender e ajudar, um ajuda o outro (sic). (Tupã)

A questão da luta vem de descendência. A verdade é que os quilombolas foram escravos. A gente conhece o caminho da luta... Agora, tem os “terceiros” que são grilheiros brancos que chegaram e ocuparam várias terras dos quilombolas. Muitos deles criam gado. Quando o Estado demarca nossa terra, ele precisa retirar os grilheiros, mas o Governo é muito devagar. A lei do Artigo 68 ela só foi votada porque ela entrou em um pacote do governo. Ela não seria votada se fosse individual. Houve muitos pedidos de deputados que entraram com pedido para retirar o artigo 68 e aí o Lula criou a regulamentação deste artigo. Então o Estado é obrigado a nos engolir. O Estado não quer coisa comunitária eles querem o individualismo. O Estado foi criado para manipular o povo. Você desculpa se eu entrei na questão política aí... Mas não tem como você retratar uma história desta sem entrar nesta questão (sic). (Chico)

Os problemas enfrentados por essas comunidades são muitos, a começar pelo lastro que existe entre instituir uma lei que os proteja e, por fim, legitimá-la. O Processo para titulação de terras de comunidades tradicionais é longo e por vezes humilhante. A titulação envolve um exaustivo processo de apresentação de documentos para diferentes órgãos do governo, mas não apenas isso: as populações tradicionais necessitam continuamente lutar no âmbito político, econômico e social, em que seus direitos são o tempo todo ameaçados. O longo processo para reconhecimento do território das comunidades exigido pelo Estado extrapola seu possível objetivo de evitar equívocos e permite que as comunidades permaneçam por anos à deriva de serem assistidos. O embate antecipado na peleja pelo reconhecimento de terras é prenúncio de uma vida muito sofrida, não é à toa a forma de resistência materializada por meio dos movimentos sociais.

Para entender o político como uma forma de cálculo e ação estratégica voltada à transformação social, será preciso compreender o que está sendo dito e sua possível direção. O sujeito político é um evento discursivo, escreve Mill (2006). A avaliação política nada mais é do que a capacidade de encontrar uma forma de retórica pública capaz de representar conteúdos

diferentes e opostos, como uma troca discursiva dialógica, uma negociação de termos. Mill sugere o político como uma forma de debate e diálogo, um processo de retórica pública muito mais dialógica, algo ambivalente da interpretação textual. Configura-se que um saber só pode se tornar político na medida em que ocorre um processo agnóstico que inclui dissenso, alteridade e outridade, para a circulação e reconhecimento de um sujeito politizado e de uma verdade pública⁴⁰.

O discurso politizado das lideranças representativas das minorias, a priori, não produz um saber político que seja uma simples reprodução de um princípio, de uma causa de luta, de um comprometimento teórico. O discurso consegue se tornar representativo, verdadeiramente público, através de uma ambivalência no ponto de enunciação de uma política. O lugar do indivíduo pode ser influenciado por crenças liberais, apesar das alternativas políticas mais radicais da direita e da esquerda. Desse modo, a retórica pode revelar a ambivalência discursiva que torna possível o sujeito político. O agente do discurso torna-se objeto projetado do argumento, ao mesmo tempo que mediado pela relação entre o factual e o projetivo. A retórica tem função crucial.

A função do discurso no interior do processo de luta política de comunidades tradicionais chama atenção para o fato de que tais comunidades, em favor de sua etnicidade, não existem em um sentido primordial, ou então não refletem um objeto político unitário ou homogêneo. Nos discursos, o objeto de prioridade (a etnicidade) está sempre em referência cruzada com outros objetivos. A linguagem da crítica torna-se eficiente não necessariamente porque mantém inconciliáveis os termos senhor/escravo, ou então mercantilismo/socialismo, mas promove um discurso híbrido, para usar uma expressão de Bhabha (2013), em que a construção de um objeto político não se refere a um único lugar e, por isso, coloca-se de modo adequado às expectativas, além de se recompor em acordo com o momento da política.

Frans Fanon (2008), ao falar do homem colonial, recusa a ambição de qualquer teoria total da opressão, porque não há uma noção de história unificada ou conceito unitário do homem. A formação da autoridade individual ou social, na forma como se desenvolve no discurso da soberania social, é questionável. Segundo ele, as virtudes da racionalidade histórica da coesão cultural, assumi uma identidade utópica e a tradição nunca pode ser reconhecida como condição definida da autoridade civil.

⁴⁰ Dissenso, alteridade e outridade referem-se ao fato de que o saber só pode ser político se carregado de valor democrático, onde o ser social tem uma relação de interação e dependência com o outro, onde a forma individual de alguém existir só acontece em contato com o outro (BHABHA, 2013).

Os movimentos políticos procuram articular ao discurso elementos antagônicos que não possuem certa racionalidade redentora. A isso Bhabha (2013) chama de *negociação*: uma estrutura de repetição que embasa movimentos políticos sem que se queira uma racionalidade redentora capaz da superação completa ou transcendência. O discurso é progressista. É eficiente na medida em que não aparece como um anjo vingador pronunciando uma única verdade.

Não há uma comunidade, ou então grupo cindido de pessoas, ou uma grande massa, por exemplo, cuja historicidade inerente e radical emita os sinais corretos, pois não há uma identidade simples entre o objetivo político e seus meios de representação, sugere Bhabha. Cada posição de luta é sempre um processo de tradução e transferência de sentido, de modo que as contradições que distorcem as intenções políticas estejam enraizadas em um processo de adaptação, capaz de tornar possível o comprometimento a partir do local em que a política está inscrita.

A compreensão acerca das lideranças entrevistadas e a luta política revela que eles parecem questionar seu papel na sociedade. O valor de transformação reside na rearticulação, ou tradução, dos elementos do discurso político comunitário, que não são nem um, nem outro, nem a etnicidade, nem a luta pela terra, nem o acesso às políticas públicas, nem a questão de gênero; mas algo a mais que contesta os termos de tudo isso. Parece haver uma negociação de reivindicações. Seria simples sugerir que a mudança social em comunidades tradicionais advém da “questão comunitária”. Parece não haver verdade política (ou social) comunitária, simples, a ser apreendida, pois não há hierarquia fixa de valores ou efeitos políticos. Cabe recusar uma lógica essencialista à imaginação política, eliminando certo moralismo que normalmente acompanha tais reivindicações. Cabe ainda pensar essas lideranças divididas enquanto movimentos de luta; diferenciados; que mostram formas ambivalentes e individuais de identificação; a serem representados em uma vontade coletiva. Trata-se de testar o hibridismo de interesses como sendo uma necessidade e o desenvolvimento do processo de negociação política, interna e externa.

Comunidades tradicionais não são suficientemente homogêneas. Ao mesmo tempo, para enfrentar as ameaças de ruptura frente à potencial heterogeneidade de estilos que pode ameaçar a continuidade dos povos tradicionais, existe a relação de complementaridade e interdependência entre elementos objetivos da condição social e luta política, dentro das comunidades dos povos tradicionais. É esse um elemento relevante para sua reprodução social e é o que parece estar posto para além das exigências rudimentares de titulação de suas terras.

6.3 A FORMAÇÃO DO CARÁTER DEMOCRÁTICO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS ÉTNICOS

Neste item a discussão se centrará na orientação política — o caráter democrático (ou não) — dos agrupamentos coletivos formadores dos movimentos sociais, no sentido de perceber como ocorrem as articulações política. Retomamos o fato de o modelo de movimento social, que envolve comunidades tradicionais e que vemos hoje no Vale do Ribeira, é aquele que detém sede própria, organizado de maneira sistematizada e exequível da orientação técnica que recebe, tanto do ministério público quanto do INCRA. Esse modelo de movimento de luta teve início na região aproximadamente na década de 1980 e desde então, de maneira ascendente, vem fazendo articulação criativa entre as lutas de caráter social, racial, territorial e ambiental. Áreas de concentração de minorias têm probabilidade desproporcionalmente maior de sofrer as consequências das irresponsabilidades ambientais dos outros, conforme alerta Acselrad (2009), e isso requer dos movimentos mais que organização e perseverança; requer astúcia frente aos mandos e desmandos de interesses particulares, interesses privados que envolvem mineradoras, grileiros, extrativistas de madeira clandestina, hidrelétricas terceirizadas que afugentam quase livremente os povos, para evidenciar rapidamente os problemas mais óbvios.

Fato é que esses movimentos de luta se tornam cada vez mais fortalecidos (no sentido de tomar forma e fazer valer suas vozes de protestos). Não seria fácil desconstituí-los hoje, sem que isso chamasse atenção da sociedade civil e da mídia, ou seja, tentar desfalecê-los seria ruidoso demais para o estado de direito e, somado a um processo histórico de luta política persistente, o MOAB e AJJ consolidam-se. A consolidação dos movimentos sociais, sua autonomia política, corrobora com a ideia de que o Estado não está apenas a serviço da burguesia, uma vez que as contestações interferem sobre o governo. Acreditar que o Estado funciona apenas a serviço da burguesia anula o peso que tem os movimentos sociais sobre esse Estado, superestima a capacidade do governo em diagnosticar as necessidades funcionais do sistema capitalista e de responder a elas de maneira adequada (PERISSINOTO; CODATO, 2010).

Mas é preciso ter claro e em paralelo que esse campo concreto de luta se polariza de maneira complexa. Por vezes, os campos de luta que permeiam esses movimentos podem ser descritos em termos que reduzem suas complexidades e composições a ideais mais simplistas. A exemplo do que se diz sobre a concorrência de recursos, de modo geral, as comunidades com documentação e processos históricos parecidos não possuem o mesmo *time* para a concessão de terras. As escolas e postos de saúde são fixados em determinadas comunidades e não fixados

em outras semelhantes, em termos de população e demandas. É assim que se descreve o intercâmbio de comunidades, que concorrem entre si por recursos públicos, e esse assunto não é menos espinhoso, uma vez que, ao tratarmos dessas questões com as lideranças comunitárias, tem como implicação um diálogo que expõe fragilidades e competitividades inscritas na mesma corda que unifica os povos tradicionais.

Neste momento do trabalho, buscou-se compreender principalmente o caráter democrático das articulações que envolvem ambos os movimentos sociais, MOAB e AJJ, entre seus pares e entre os outros, sob um campo minado de interpelação estatal que joga com a concorrência por recursos públicos concedidos aos povos tradicionais, podendo assim enfraquecê-los nessa disputa.

Vale dizer, as entrevistas que se fazem ao compasso da pesquisa científica procuram responder a um pretensioso *script* inicial, planejado com antecedência, obviamente. Porém, para que tudo fosse como o planejado, em se tratando das relações humanas, seria necessário, antes, *ter combinado com os russos*⁴¹. Talvez por causa das questões apontadas neste trabalho — que implica falar das desigualdades de acesso que pode ocorrer entre as próprias comunidades — esse momento das perguntas foi bastante delicado. As relações políticas e cotidianas que vão sendo tecidas dentro do MOAB e AJJ, entre seus integrantes, são os pilares de sustentação da ação coletiva desses grupos que já se encontram tão fragilizados ante ao baixo ou quase nenhum apoio de parte da população que elegeu esse governo, há quem concorde, de extrema direita⁴². Mais propriamente, falar das especificidades dessas relações construídas historicamente pelo grupo e torná-las visíveis para todos significa, acima de todas as questões abordadas até aqui, expor o coração desses dois movimentos sociais e, possivelmente, criar constrangimentos que podem ser caros ao desenvolvimento da ação coletiva.

A sutileza de fazer perguntas para o bem da entrevista, no sentido de perceber aquilo que nossos entrevistados não dizem abertamente, é como encontrar sorrateiramente as incoerências no interior das falas em comum de lideranças comunitárias, concorrentes, que apesar de terem histórias parecidas, possuem intercâmbio de valores que podem não ser tão colaborativo. De repente, essa sutileza em que o entrevistador pergunta uma coisa para perceber outra, ou seja, as perguntas com objetivos mais camuflados, inesperadamente, isso pareceu sem

⁴¹ Alusão à frase de Garrincha que na copa do mundo de 1958, depois de ouvir as coordenadas mirabolantes do técnico de futebol brasileiro sobre as melhores estratégias de jogo perguntou “mas o senhor já combinou isso com os russos?”, em referência ao fato de que o técnico desconsiderava as jogadas dos adversários.

⁴² O atual governo de Jair Bolsonaro é apontado como sendo da extrema direita pelos jornalistas Leonardo Sakamoto, Reinaldo Azevedo, Olga Curado, Chico Alves, que escrevem para UOL e Folha de São Paulo, e o cientista político Marcos Nobre, professor da Unicamp, que escreve para o site O Globo.

sentido nesse ponto das entrevistas. Algo em torno de desleal. À luz dessa percepção, as perguntas que compõe esse bloco de análise foram sendo tecidas o mais abertamente possível no que se refere a assuntos delicados, como por exemplo, possíveis conflitos que indígenas podem ter com quilombolas e por aí em diante. Assuntos espinhosos, portanto, passaram a evocar perguntas não dúbias e exigir sinceridade no trato de questões abertamente políticas.

Por consequência da sinceridade das perguntas (seja lá o que isso significa), sem que se quisesse perguntar alguma coisa para saber outra, eles responderam o que quiseram e como quiseram, como se verá a seguir as vezes em que eles parecem fugir do assunto, sempre com muito bom humor e simpatia, tal qual velhos experientes, vividos e desvalidos, instados em situações presumidamente e corriqueiramente injustas da vida.

Falaremos sobre democracia nos debates da ação coletiva. Conforme Acselrad (2009), tecnologia democrática é uma expressão que procura dar conta de contextos propícios às participações nas esferas de decisões, com a maior liberdade de expressão possível. As próprias regras do diálogo e da estrutura deliberatória estariam nas mãos dos atores sociais. Assim, poderíamos falar da existência de graus diferentes de tecnologia democrática, na medida em que existem estruturas participativas mais ou menos efetivas. Uma tecnologia democrática básica, por exemplo, seria a existência de uma lei fundadora e, em um passo seguinte, encontraríamos o direito de votar e ser votado. A estrutura pode, assim, ir se tornando paulatinamente mais e mais complexa com a inserção de diversos membros ou segmentos sociais em debates decisórios.

O fato de existir eleições, um cidadão poder votar, é um grau de democracia. Mas esse grau de democracia pode ir se tornando mais complexo na medida em que, por exemplo, as instituições estiverem mais afinadas com as causas, os movimentos sociais estiverem mais voltados para soluções concretas, as ações coletivas estiverem funcionando melhor. Um exemplo dessa otimização democrática está na imagem de um grupo organizado que passe a postular um discurso político condizente e efetivamente abrangente. Estamos falando, ainda inspirado em Acselrad, sobre como as lideranças vão sendo construídas e como são asseguradas as múltiplas questões que estão na mesa do debate étnico coletivo, porque a depender de como são deliberadas essas questões, haverá resultados diferentes para o que estiver sendo proposto na ação coletiva dos movimentos de luta política conjunta entre quilombolas, caiçaras e indígenas.

Deliberações em comum acordo e democracia não significam exatamente que tenha havido uma superação de mecanismos de subalternização, os quais podem, inclusive, estar subsumidos em abismos psicossomáticos ou em homogeneizações teológicas, conforme Wilson

Madeira Filho (2007). Perguntou-se aos entrevistados qual é a situação social, política e econômica da comunidade hoje e quais os maiores problemas enfrentados. A ideia é compreender os problemas capazes de unir os caiçaras, indígenas e quilombolas em grupos de luta política, ao que Jeferson responde:

O assistencialismo prejudicou muito as comunidades.

Ele se refere a dois pontos principais. Primeiro, sua própria desilusão com a participação remota de parte significativa dos caiçaras em lutas coletivas que simbolizam a busca pelo acesso ao bem comum. Jeferson é jovem, tem bastante energia para as discussões politizadas e seus valores estão pendidos mais às curvas de um ideal, por isso sua frustração imediata. Jeferson tem pressa por justiça social. Segundo, ele se referir ao lado mais obscuro da política social a qual, paralela ao mecanismo capaz de desencorajar ou arrefecer o sujeito da ação que deve ser pensada para o bem comum, faz-se imediatista na engrenagem de um círculo vicioso, a política social incapaz de elevar o sujeito à consciência crítica. Jeferson sugere que as pessoas não lutam por direitos duradouros capazes de beneficiar o coletivo, já que se contentam com benefícios esporádicos e insuficientes. Para ele, isso implica diretamente na condução dos movimentos sociais, à medida em que a ação coletiva havendo cada vez menos participantes, seguem sem muita força política. No caso do financiamento de políticas públicas (possivelmente ignotas) será preciso ter claro como age o Estado, em negociação para manter a ordem capitalista (PERISSINOTO; CODATO, 2010).

Roberto, que também é caiçara, responde colocando à frente a questão da terra em termos de importância para os debates que envolvem os movimentos e a falta de reconhecimento por parte do governo às terras caiçaras é o problema mais grave que ronda as comunidades, bem como a falta de incentivo econômico, ou incentivo à cultura:

A falta de reconhecimento de nossas terras é nosso maior problema. Além disso a restrição à pesca e a falta de incentivo a transmissão de nossa cultura (sic).

Em 2019 a Fundação Florestal, órgão ligado à Secretaria de Infraestrutura e Meio Ambiente do Estado de São Paulo, mobilizou uma operação para demolir as casas de alguns caiçaras que ficam na região da Jureia (região da Mata Atlântica situada entre Iguape e Peruíbe) e isso causou grande comoção nas comunidades. Todo esse processo de 2019 foi tratado durante as reuniões do AJJ. Os caiçaras conseguiram vitória no Tribunal de Justiça de São Paulo e

muitos puderam retomar para suas terras. Roberto fala sobre o problema da falta de terras para os povos caiçaras:

É demolição de uma cultura. (Roberto)

Comunidades tradicionais costumam ser híbridas na forma fixada e não fixada em que se apropriam da terra e ao lidar com isso, o que eles produzem não é valor de mercado, mas proteção ao bem público. Ainda, estratégias de membros de uma sociedade consistem em jogos muito mais sutis que o simples fato de expor passivamente hábitos incorporados e, nesse sentido, as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de traços culturais, mas são produzidas e se modificam no quadro das reações, relações e interações sociosituacionais, de onde emerge os sentimentos de pertencimento ou visões de mundo. A urgência de que isso aconteça é a consequência de processos dinâmicos de inclusão e exclusão de diferentes atores que colocam em ação estratégias de designação e de atribuição de características de identidades reais ou fictícias, recursos simbólicos mobilizados em detrimento de outros provisória ou definitivamente descartados, conforme Candau (2016).

Ao falar dos problemas sociais, econômicos ou culturais que assolam as comunidades hoje, o cacique Tupã não entra em detalhes e, por consequência, não abre caminho para compreendermos a evolução dos problemas sociais ao nível de formação do debate político atual e indígena, na região. No entanto, a invasão das terras indígenas é a grande questão para ele e, sobre invasão, podemos entender também o processo histórico de tentativa de submeter os índios aos interesses econômicos, que é ainda hoje bastante atual⁴³. O índio Tupã sugere algo sobre a maneira a qual eles procuram fugir dos problemas e que tem a ver com permanecer onde está, não sair de suas aldeias:

O homem branco invade os índios, invade o espaço nossas terras e nossa cultura. A gente procura não ir muito para a cidade, tenta ficar aqui na aldeia, aqui tem tudo que a gente precisa, é uma vida boa aqui, tem acesso à escola, tudo que precisa (sic).

O advento do isolamento, que nesse contexto arrisca esvaziar os índios do convívio intercultural, também pode libertá-lo de seu fardo mais antigo: o fardo da sujeição aos brancos. A autoproteção é condição humana, sugere Hannah Arendt (2007). Mas a luta política contra a opressão, o desejo de libertação, são tão antigos quanto as histórias de que se tem notícias, ao

⁴³ Entre os anos de 2019 e 2021, os índios brasileiros sofreram as maiores perseguições desde a época da redemocratização (O GLOBO, 2021).

passo que a autoproteção indígena serve para a realização de algo com que todos os povos sempre sonharam e nenhum conseguiu realizar plenamente sem apoio da sociedade.

Os quilombolas relatam que o principal problema hoje para as comunidades está relacionado também à posse de terras, situações de despejo e desocupação. O entrevistado Chico é quem responde à questão e ele cita as hidrelétricas que ameaçam os quilombos; menciona as experiências que outras comunidades tiveram longe dali e que serviram de exemplo para decisões a não serem tomadas, e sugere sobre os riscos ambientais:

Criamos os estatutos em forma de ferramentas para defender a nossa sobrevivência. O que acontece: nós lutamos pela terra, educação saúde, direitos que é comum e as vezes não chega direito estes direitos para a gente. Nosso região estava sendo estudada para ser explorada para energia elétrica e a gente se juntou para saber o que acontece nas outras regiões e descobrimos que 70% da população não foi ressarcida pela ocupação das hidrelétricas. Então os quilombolas estavam perdendo sua cultura. Não vamos deixar construir hidrelétricas. A mineração também é um grande problema. [O Vale do Ribeira] é uma região rica, tem muito ouro, muito chumbo, mas também muito desmatamento. Com essa pandemia essa briga deu um fôlego, mas vai voltar eles vão querer atacar a gente de novo quando tudo acabar. E também a demarcação das terras quilombolas (sic).

A resposta de Chico parece em consonância com o que dizem Selena Herculano e Tânia Pacheco no livro *Racismo Ambiental* (2001): o meio ambiente não é só natureza, o meio ambiente também é gente. Racismo ambiental são as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas. Nesse sentido, o racismo ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. Injustiça ambiental é mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga de danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos sociais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis.

A noção de justiça ambiental amplia-se para questões relativas à saúde, ao saneamento, ao uso do solo, à segurança do trabalho, ao transporte, às moradias e, finalmente, à participação da comunidade nas decisões referentes às políticas públicas. Racismo ambiental e racismo são conceitos que coadunam. Racismo é um preconceito, segundo as autoras, um “pré-conceito”, isto é, um juízo antecipado, pronto, fixo e negativo a respeito de alguém e que se antecipa ao encontro efetivo com essa pessoa e à tomada de contato que ela faz, pensa e é. Trata-se de uma pré-classificação que desqualifica e desumaniza. O ponto em que o racismo por si mesmo e o racismo ambiental se coadunam pode ser o momento em que ambos negam valor, mérito e dignidade a alguém, por conta de seu pertencimento a um grupo determinado, uma etnia, ou

seja, um grupo cujos membros possuem uma identidade distinta, enraizada na consciência de uma história ou de uma origem comum, simbolizada por uma herança cultural comum que caracteriza uma contribuição ou uma corrente diferenciada de nação.

Na sequência, perguntou-se a respeito de como são formuladas as pautas durante as reuniões no MOAB e AJJ e quais questões podem ser levadas para serem discutidas durante as reuniões, ainda sob o aspecto de jogarmos mais luz a construção democrática do debate dentro desses movimentos. Jeferson respondeu:

Não tem mais isso... pouca gente (sic).

Será preciso estar atento para perceber que Jeferson continua a fazer referência ao assistencialismo que ele disse anteriormente, como sendo aquele que minou o impulso político para discussões coletivas, esvaziou o debate público das causas históricas. A resposta melancólica, mas não desmotivada, refere-se ao fato de que apenas três ou quatro pessoas terminam por representar os caixas nos movimentos sociais. Para ele, não há congestionamento de assuntos, em que todos querem falar e não conseguem, ou então censura por parte de outros grupos, quilombolas ou indígenas, sobre os assuntos a serem tratados.

Roberto, estudante de doutorado e conhecedor dos termos acadêmicos responde no mesmo sentido de Jeferson, no que se refere a não haver hierarquias durante os debates e ressalta a importância das discussões coletivas:

Existe a necessidade de viver uma causa que nos motive... As pessoas não aguentam mais viver o modelo irracional burguês... Nossas pautas são sempre construídas dentro de uma pauta democrática e coletiva. (Roberto)

A pauta democrática sugerida por Roberto indica o fato de que movimentos sociais não são unidades compactas das diferentes perspectivas que compõem o grupo, mas ao contrário, ocorre o gasto de muita energia para manter sua harmonia. O processo de formação da unidade do grupo é muito mais um resultado do que um ponto de partida (MELUCCI, 1989). É nesse sentido apontado por Roberto, de não haver hierarquia para os debates, que os movimentos sociais podem ser pensados como *sistemas de ação*, capazes de conectar diferentes orientações, externa ou internamente ao grupo.

As respostas de Tupã, Chico ou Sara confirmam o fato de que não há hierarquias dentro dos movimentos para as vozes que se querem pronunciar. Sara ventila a noção mais detalhada de como funciona o cotidiano dos debates coletivos formados a partir dos movimentos étnicos.

Ela demonstra como é o dia a dia dos debates e explica que, uma vez estando participando dos movimentos, as pessoas são organizadas a partir da divisão de tarefas, ao mesmo tempo que a construção da pauta de reunião segue um protocolo. Há um consenso na prioridade dos assuntos que interferem diretamente nos subsídios das comunidades, como por exemplo, as multas ambientais. Por fim, fica sublinhado o companheirismo dos grupos, suas perseveranças e constâncias das tentativas de construção identitária da ação coletiva:

Tudo que precisa discutir a gente leva para a comunidade e quem precisa da gente a gente conversa. Não tem uma coisa que não pode falar, a gente se ajuda. O MOABI existe há muitos anos... e a gente articula com o ministério público, a defensoria pública, para defender a gente (sic). (Tupã)

As discussões que vem pra pauta são discutidas entre todas as comunidades. Nós discutimos qual é o problema que vamos enfrentar, como vamos enfrentar. É isso que vem para a pauta. Não existe decreto que o governo impõe e todo mundo aceita, não, aquilo é discutido com todo mundo. A forma de organizar é diferente. Na minha comunidade, por exemplo, é como uma cooperativa. Tudo que é vendido na cidade é dividido igual para todos. Se eu tiro dez caixa de banana para vender, será 10 caixas para todo mundo (sic). (Chico)

Aqui em Eldorado tem 12 comunidades [quilombolas]. Toda comunidade tem seu coordenador que é presidente, vice-presidente, secretário, financeiro e fiscais e isso ajuda a manter a organização também dentro dos movimentos sociais. O mesmo funcionamento serve para as comunidades. Quando é uma demanda urgente o movimento articula os enfrentamentos. Por exemplo, as comunidades são multadas diversas vezes pelo Estado e estas multas são tratadas nos movimentos. O MOAB direciona como nós iremos resolver o problema da multa aplicada naquela comunidade com assessoria de advogados. (Sara)

O companheirismo descrito aqui pode ser analisado a partir de uma perspectiva de *sistemas de relações que constituem a ação* (MELUCCI, 1989). Nesse sentido, esse mesmo companheirismo implica considerar dois aspectos: “a fase da latência e a fase da visibilidade” (MELUCCI, 1989, p. 63). A fase de latência é aquela em que as pessoas que compõem a ação coletiva experimentam novos modelos culturais, uma mudança no sistema de significados. A latência descrita pelo autor tem o potencial de criar códigos culturais e fazer com que os indivíduos os pratiquem. No entanto, a exemplo de quando pequenos grupos se juntam para enfrentar uma autoridade política, a fase da visibilidade se faz presente. Nesse contexto, a fase da latência alimenta a fase da visibilidade, com solidariedade e uma estrutura cultural para a mobilização. A fase da visibilidade tem sua importância na medida em que fornece energia para renovar a solidariedade, facilitar a criação de novos grupos e novos militantes, atraídos pela mobilização pública.

A pergunta seguinte foi sobre como ocorre integração dentro do movimento social, se é possível formar alianças, se existem trocas simbólicas entre os grupos. Todos responderam positivamente dizendo haver interação entre os grupos durante as reuniões. Alguns corrigiram a pergunta (como os caiçaras) dizendo não tratar propriamente de alianças, o que pode parecer um termo pejorativo, segundo eles, e por isso deve ser chamado de parcerias. Diante das respostas curtas, foi perguntado na mesma toada como eles mantêm relação de proximidade no cotidiano, entre as próprias comunidades e diferentes etnias. Houve aqueles que relatam experiências fora da dinâmica dos movimentos sociais como sendo parte fundamental para uma boa convivência dentro do grupo heterogêneo das discussões políticas. Jeferson e Roberto fizeram referência à formação de mutirões para ajudar uns aos outros como sendo ação capaz de criar proximidade entre os diferentes grupos e isso termina por refletir na convivência do MOAB e AJJ.

[...] Acontece assim, se eu estou fazendo alguma coisa em casa e um conhecido chega e me pede ajuda para fazer um plantio, ou uma pesca, ou erguer uma casa, eu largo tudo que estou fazendo e vou ajudar, não importa a hora. Minha esposa fica brava comigo, ela diz “aqui em casa você não conserta nada, mas lá fora está sempre à disposição”, ontem mesmo nós discutimos. Mas não tem jeito, eu sou assim. (Jeferson)

Jeferson conta um pouco da sua relação com as comunidades e não é contraditório o que diz. Ele carrega consigo muita simpatia e por isso são prováveis os esforços que disse ter para ajudar aos outros, com efeito, ajudar a si mesmo e contribuir para o caráter democrático das discussões coletivas. A interação para a congruência dos grupos de discussões politizadas é desafio da sociedade moderna na medida em que cada um pertence a uma pluralidade de grupos e a dissociação funcional de sua experiência pessoal impede o acesso a uma memória unificada, que nenhum grupo tem a possibilidade de construir, encerrado em sua esfera de especialização, segundo Candau (2016). Em um contexto de pulverização da memória um grupo não pode mais reconhecer a si próprio como pertencente de uma linhagem que se encarrega de prolongá-lo no futuro.

Sobre a memória como sendo capaz de promover a interação necessária, Roberto fala da formação dos mutirões de ajuda como sendo parte da cultura caiçara e — segundo a história contada de geração em geração, através dos séculos, após o mutirão, que consiste no trabalho braçal desenvolvido durante o dia — o chefe das terras oferecia no passado o baile de fandango como sendo uma forma de pagamento do trabalho braçal. Roberto conta que o *fandango* passou a representar não um acontecimento, mas um tempo ou um lugar em que as pessoas podem ser

o que são, conhecerem-se e reconhecerem-se enquanto cultura, nos parceiros e parceiras que possuem um mesmo modo de vida e semelhante visão de mundo.

É preciso termos um objetivo em comum. Quando temos um objetivo em comum, a integração é mais fácil. Sempre ajudamos uns aos outros fazendo mutirões para construir casas, poços e o que for preciso. Antes acontecia com mais frequência. Agora as coisas estão mais urbanizadas e alguns também preferem fazer sozinhos. Mesmo assim, ainda fazemos os mutirões. (Roberto)

O índio Tupã também faz referência à convivência entre as comunidades para fora dos portões dos movimentos sociais como sendo um processo de civilidade, a considerar que a convivência entre os índios ocorre mais entre seus pares:

Sim, e com outras comunidades mais longe também. A gente fica sabendo que a comunidade precisa da terra, então a gente vai dando conselho. Mas no dia a dia o índio convive mais com sua comunidade.

Sara e Chico são aqueles os quais sugerem a rotina do movimento social como sendo suficiente para manutenção da cordialidade entre os diferentes grupos; discorrem em paralelo sobre as reuniões serem evento suficientemente capaz de sustentar a boa convivência entre as diferentes comunidades. Sara disse:

O MOAB é um movimento que já tem 30 anos. Indígenas, caboclos, são todos unidos. Por exemplo, houve uma manifestação dos indígenas em Iguape e nós descemos todos para lá.

Chico fala da luta pela terra como sendo causador espontâneo de empatia entre as comunidades, ao passo que Sara faz referência ao MST como sendo um exemplo a ser seguido no que considera o ideal de agregação entre os membros de um movimento social e, por fim, Chico cita outro exemplo de articulador natural da mobilização dos movimentos sociais:

É que é a luta pela terra... É isso... (Chico)

Ah, e tem o MST também que tem muita experiência e eles ajudam o MOAB. (Sara)

Os Sem Teto de São Paulo ajuda a gente também. (Chico)

Ao tratar das relações que se estabelecem entre as comunidades, parte deles deflagram a cordialidade para além dos muros do MOAB ou AJJ, que pode ser entendida como uma

maneira das boas práticas, a qual recorre a uma identidade cultural também como elo entre eles; ao passo que, para outros, a identidade de ligação está na própria luta política. Se por um lado o movimento social parece algo consolidado, por outro, parece ser tratado como aquele que precisa estar constantemente sendo fortalecido por uma identidade cultural e que a qualquer momento pode submergir. Essa talvez possa ser a diferença de perspectiva que justifica resposta dessemelhante dos entrevistados para essa questão. A mobilização política se for orgânica pode durar décadas e não é um fenômeno estático, mas marcado por constantes polêmicas, contestações etc., que representa certa tentativa, empreendida por diversos lados, de “superar a crise em termos que favorece sua hegemonia” (Hall, 2003, p. 308). Longe de haver qualquer garantia de que alguma lei da necessidade inevitavelmente converterá as causas econômicas em efeitos políticos imediatos, a consolidação de uma luta política parece prosperar, se as causas subjacentes se tornarem uma nova realidade. Identidade coletiva, conforme Melucci (1989) não é um dado ou uma essência dos movimentos, “mas um produto de trocas, negociações, decisões, conflitos entre os atores”(p. 27).

A ideia de ação coletiva nesse ponto parece romper sua unidade e descobrir os vários elementos nela convergentes e divergentes. Desse modo, a ação prática dos grupos não pode ser vistas somente dentro dos determinismos estruturais em que ela se insere, mas como parte fundamental de uma interação de objetivos, recursos e obstáculos, uma ação de livre vontade que surge dentro de um sistema contraditório de oportunidades e coerção, que constituem aquela parte da realidade social na qual as relações sociais ainda não estão cristalizadas em estruturas sociais, onde a ação é a portadora imediata da tessitura relacional da sociedade e do seus sentidos (MELUCCI, 1989).

A pergunta seguinte foi sobre durante as reuniões. Havendo diferentes comunidades para tratar de diversos assuntos, como eles fazem para chegar a um consenso; quais grupos falam mais, quem fala menos e se quem fala é de dentro ou de fora da comunidade. Jeferson respondeu:

Seria bom se todos quisessem falar muito, bastante mesmo, mas nem sempre isso acontece. É a gente que tem que tá chamando pra luta... (sic).

Três pontos aqui. Jeferson sublinha o papel das lideranças no processo de estimular o debate. Ao mesmo tempo, ele parece sentir falta do entusiasmo de debates acalorados, notadamente, parece falar de uma complacência entre as partes. E por essa complacência, parece não haver interesses particulares agindo de forma a se sobrepor durante as discussões.

As respostas de Roberto, Tupã e Sara aproximam-se no que se refere aos movimentos sociais como sendo aberto o suficiente para acolher as diferenças. Eles respondem de modo a apontar para a formação da consciência durante as discussões políticas, o compromisso de dar assistência às comunidades quando elas precisam, ao passo que dizem ser as discussões bastante democráticas. Chico, por sua vez e do mesmo modo, acredita que as discussões são democráticas, mas aponta também para uma outra questão bastante interessante, como se verá a seguir. Roberto, Tupã e Sara respondem primeiro:

As comunidades é que precisam debater, são os problemas comunitários que estão em pauta. Sempre procuramos um consenso (sic). (Roberto)

Aquele que está com mais dificuldade fala, geralmente a questão da terra. E todos se ajudam (sic). (Tupã)

Nunca aconteceu divergências. Nunca aconteceu um caso em que a gente tenha falado não vamos apoiar. A dificuldade maior é encontrar parceiros. Hoje nós temos várias lideranças que estão estudando para trazer esse conhecimento técnico para trazer o estudo para a comunidade. A dificuldade é muito mais porque falta conhecimento técnico (sic). (Sara)

Enquanto Sara falava, Chico parecia assentir. Mas depois percebeu-se que era mais ansiedade por chegar logo sua vez e não propriamente demonstração de consenso. Chico acredita que as discussões são democráticas, mas aponta para uma outra questão no que se refere as discussões coletivas: a questão do mérito:

Eu posso responder esta primeiro (risos). Não existe um poder assim, como eu posso dizer... que maltrata. Mas quem trabalha mais tem mais poder. Quem luta mais, acaba tendo mais poder dentro do movimento, esta é a verdade (sic). (Chico)

No relato dos entrevistados observa-se um esforço conjunto tentando assegurar que estejam na mesa as vozes que estão na plateia, que desejam ser ouvidas e que possam tomar as decisões a partir das informações que recebem. Chico refere-se à construção do domínio dentro dos movimentos sociais e fala da diferença de poder ou sobre como as lideranças são desenvolvidas. São as relações de força constituídas no terreno concreto da luta e do desenvolvimento político e social, em que o que se busca não parece ser a vitória absoluta de um lado sobre o outro, mas as relações de forças favoráveis a essa ou aquela tendência, característico do equilíbrio sempre instável do poder e da formação de certa hegemonia.

Ainda sobre as questões estruturantes para uma construção democrática nos movimentos sociais AJJ e MOAB, perguntei sobre como é o intercâmbio de comunidades

concorrentes pelos recursos públicos e se, nesse contexto, é possível criar amizades e inimizades dentro dos movimentos sociais. Mais propriamente, a questão recai sobre um contexto em que, por vezes, o Estado beneficia com políticas públicas algumas comunidades em detrimento de outras, na condição em que o poder público se torna avalista de desigualdades sociais.

Jeferson e Tupã não negam os conflitos e desavenças entre comunidades, na medida em que o Estado instiga a desunião oferecendo escolas em determinadas regiões e não em outras, por exemplo. Mas eles respondem em um tom conciliatório de que será preciso, primeiro, lutar contra o Estado e não contra seus pares. Não obstante, o domínio e subordinação devem dar lugar ao processo normal de organização social e busca por maior justiça social.

Nosso maior problema é o Estado. É político. (Jeferson)

O índio não briga com os colegas da comunidade, ele briga com o Estado. Por causa dos nossos direitos, acesso aos nossos direitos, cumprir aquilo que está na constituição, a gente não quer nada mais, só que se faça valer aquilo que está na lei. Então na hora de brigar o índio briga com o Estado, mas não desrespeita o Estado, mas procura garantir aquilo que está escrito na lei. As vezes o Estado pode jogar uma comunidade contra a outra, as vezes... As vezes ele faz isso... Vai, faz uma escola aqui e não faz ali. Mas o índio não briga com o colega da comunidade, briga com o Estado quando precisa e todo mundo precisa ser assim (sic). (Tupã)

Em seguida, Roberto descreve um exemplo de como os conflitos podem afetar os relacionamentos dentro dos movimentos sociais quando há a interferência de agentes públicos que agem sob forma de chantagem ou aliciamento de integrantes do grupo. Bastante compreensivo, ele atribui uma suposta deserção dos membros do movimento à fragilidade em que sobrevive cada uma das comunidades afetadas pelas artimanhas do poder público:

Existem discordâncias. Muitas comunidades estão muito fragilizadas. Existem lideranças que são cooptadas pelo Estado e resolvem fechar acordos com ele, por exemplo, em questão ambiental, sendo a favor do Estado e contra as comunidades. Isso dificulta nossa integração. Para muitos, também falta o conhecimento político das coisas e por isso alguns não querem discutir questões coletivas (sic).

Menos idealista que pragmático, Roberto fala das formas de estabelecer conexão entre as comunidades, ao passo que são as próprias comunidades que estão perto umas das outras nos momentos mais difíceis e não é a mão do Estado que chega primeiro:

[...] Mas também existem questões que podem mudar todo este quadro, por exemplo quando uma questão qualquer consegue mobilizar todos das comunidades e sensibilizá-los, um exemplo: uma casa de um caiçara estava sendo ameaçada de ser demolida pelo Estado por questões ambientais, isto mobilizou todo mundo dos movimentos sociais, muita gente mesmo, e nós não deixamos ele sem moradia, lutamos por ele, juntos, e contra o Estado (sic).

A inclinação para ajudar os semelhantes, nesse caso, justamente porque a história é uma síntese de heterogêneos e não podemos ignorar o papel que nela exercem as materialidades culturalmente mediadas. Estas, por sua vez, têm sua expressão primeira no corpo, objeto físico que também se torna sujeito social. É nele que fatos materiais encontram valores sociais, que os modos coletivos de ser emergem como disposições ou motivos. Assim, os movimentos de reformas sociais, a despeito do que produzem nas instituições coletivas, também tendem a atuar no corpo em razão do mundo. A hegemonia tem seu *habitat* natural na compleição humana. Como resultado, essa estrutura física nunca pode ser uma zona livre de conflitos (COMARROF; COMARROF, 2010), ainda mais quando há um processo de tomada de consciência de direitos já garantidos legalmente e a tentativa de não os perder.

Sara, apesar de não negar os conflitos, disse não achar que o Estado consegue corromper as comunidades com promessa políticas ou outros recursos que possam debandar os interesses da ação coletiva e atribui à experiente trajetória de luta do movimento social como sendo suficiente para não deixar isso acontecer:

O Estado não consegue romper a ligação entre as comunidades, tanto é que o MOAB tem 30 anos... Não sei se o Chico quer falar...(sic). (Sara)

Chico, parecendo ansioso, diz o contrário dela:

O Estado faz isso sim. Por exemplo, em nossas terras o Estado dá licença de minério, para mineirar...(sic).

Chico refere-se ao ataque promovido pelo poder público contra suas terras na medida em que este concede licença às mineradoras para subtrair minérios em algumas comunidades quilombolas, mas o mesmo não acontece em outras terras, de indígenas, caiçaras, ou mesmo outras comunidades quilombolas:

A gente não vê 100% de licença nas terras indígenas, ou caiçaras, ou outros quilombolas... Também a gente não vê avanço na reforma agrária. Não tem interesse do Estado porque pertence a uma outra classe de gente que não é a nossa. Esquece que a agricultura familiar é importante. Pensam apenas no agronegócio. Quer dizer, a gente sabe desse jogo deles, que eles fazem trampolim para conseguir as coisas (Sic). (Chico)

Ele fala da reforma agrária como possível resolução para os conflitos em que o Estado tenta colocar uns contra os outros e em relação a importância que têm as comunidades, pois o Estado desconsidera que os povos étnico e rurais são grandes contribuintes para a produção de alimentos no país. Não há nada de bélico sobre o que disse Chico, ao contrário. Ele parece ansioso para que todas as implicações do paralelo que estabelece entre as formas de agir do Estado em relação às comunidades investigadas seja compreendido nos termos de suas experiências de violências sofridas. Sara complementa:

O Governo tenta driblar a gente de um lado e a gente tenta conseguir de outra forma (sic). (Sara)

O jogo da sobrevivência se impõe aos povos tradicionais salpicados de meditações pacifistas. Sara é quem disse a palavra final sobre o assunto, ao falar duramente do jogo sujo e do jogo limpo, como quem demarca os entraves que existem para além do que se pode ver.

A última pergunta desse bloco recai sobre o papel dos agentes externos que integram e apoiam o movimento social e se há alguma relevância, sob o ponto de vista dos entrevistados, para a causa dos povos tradicionais ter a participação e o apoio de outros integrantes, seja da defensoria pública, do ministério público, ou pessoas não ligadas diretamente ao Estado, como MST, estudantes universitários, ONGs independentes, integrantes de outros movimentos sociais como o Mulheres Camponesas.

Procuramos compreender sobre o papel desses agentes externos, uma vez que não são da mesma cultura indígena, quilombola, ou caiçara, mas comungam da mesma causa. Sobre essa última questão podemos perceber por meio das respostas o mínimo de duas condições para esses agentes externos que compõem o cotidiano de ambos os movimentos sociais: aqueles cuja participação consiste, sobretudo, em opinar e dar peso numérico à causa dos povos tradicionais; aqueles que, valendo-se de um cargo público no Estado, elaboram constantes ações judiciais contra a apropriação indevida de terras pelo Estado ou interesses privados. Cabe lembrar que este estudo não busca discutir o lugar desses mediadores, nas lutas aqui ocorridas, mas ao contrário o enfoque é compreender como tais presenças e ações são assimiladas pelas lideranças étnicas.

Há uma grande convergência entre Jeferson e o cacique Tupã no que se refere à relevância para os movimentos sociais daqueles que promovem ações mais objetivas, ao exemplo da defensoria pública, capaz de apelar para ações judiciais em favor das comunidades.

A defensoria, o ministério público, no Estado ou federal, ajuda muito os povos tradicionais. Eles defendem a gente com o uso adequado da lei. São muito importante para nós, por que só o índio ou só o quilombola, ou só a comunidade não consegue sozinha. Consegue, mas é muito difícil (sic). (Tupã)

Os agentes externos ajudam, mas depende. A defensoria pública é muito importante para a gente. Mas por exemplo, tem vários conselhos que querem participar do movimento e participam de fato, mas na hora de ajudar também de fato, alguns não ajudam (sic). (Jeferson)

Jeferson, e o que se percebe dele até aqui, carrega consigo um senso pragmático para as ações dos movimentos sociais, um caráter que parece marcado menos pelo *homem cordial* político e calejado e atento às relações sociais que tenham mais utilidade para a causa comunitária; mais à semelhança da entonação que sugere a contracultura, que enxerga no âmago da questão política alguma oportunidade de se fazer justiça, em que pese a nebulosa justiça social.

Roberto responde sem entrar em detalhes, depois de ser instigado pela entrevistadora, sobre o fato de os quilombolas receberem muito apoio da defensoria pública, como de fato é verdade. Ele tergiversa sobre o assunto e prefere trazer para o debate o enigma da espionagem no interior do próprio movimento como sendo um fator que pode ocorrer dentro dos movimentos sociais, o inimigo sem rosto e que pode corroer as discussões coletivas:

[...] realmente a defensoria ajuda muito os quilombolas. Mas existem pessoas que vão se infiltrando com interesse de espionar. Como está escrito no estatuto do movimento que ele deve ser aberto para todas as pessoas, nós não podemos proibir. Mas a gente sabe que alguns que integram o movimento não vão ajudar. Nós sempre pensamos em debater objetivos mais concretos durante as reuniões (sic). (Roberto)

Não fica claro sobre quem espiona, sugerindo não ser propriamente o poder público. No entanto, Roberto joga um pouco de luz sobre os momentos em que não há espaços para se conceberem tão completamente as dimensões políticas e ideológicas da causa comunitária. O movimento social fica submetido à simplificação das estruturas, reduzindo sua complexidade de articulação política, quando aqueles que compõe um movimento de luta são incoerentes e desarticulados. No entanto, o movimento ainda assim não esfalece porque é ele o terreno sobre o qual a consciência prática dos integrantes se forma.

Chico e Sara parecem mais à vontade com a participação de outros integrantes no MOAB e dão ênfase especial à defensoria pública fornecendo detalhes sobre sua atuação dentro do movimento. Ambos respondem concomitante, Sara fala primeiro, orgulhosa:

Antes que o Chico responda, eu preciso dizer que a defensoria pública estadual, com sede em Registro (SP), fomos nós quilombolas que trouxemos para perto das comunidades e colocamos nos movimentos sociais (sic).

Chico fala da defensoria pública federal e fornece um exemplo dizendo que a questão da pandemia para os povos tradicionais é toda mediada pela defensoria pública:

Gostaria de corrigir e dizer que a defensoria pública da União é quem mexe com toda documentação do MOAB. Mas a defensoria do Estado ajuda muito a gente. Por exemplo, estamos pensando como será a questão dos testes de covid: as comunidades irão fazer? não vão? como vai ser? Isso tudo a gente tem ajuda da defensoria. Na verdade, todos somam força, precisamos de cada um dos integrantes do movimento e quem é da lei mexe com a lei. Mas todos são importantes (sic).

Os diferentes personagens que compõe os movimentos sociais resvalam as discussões de unidade de classe, algo que nunca está pressuposto à priori, mas é necessariamente complexo, nunca definitivamente consolidada; sendo a possível unidade no caso da ação coletiva produzida como resultado de práticas ideológicas específicas. No entanto, nenhum movimento social se desfaz antes de desenvolver e completar todas as suas formas possíveis de debates.

6.4 A CONSTRUÇÃO DE UMA PLATAFORMA AMPLIADA DE DIREITOS HUMANOS

Neste último bloco de questões investigadas, o tema será as “vozes dissonantes”, isto é, a construção das agendas de negociações e quais as possibilidades de unificação da história, identidade e cultura dessas comunidades. Detalhando um pouco mais, abordaremos questões como: a construção de agendas de negociações coletivas dentro do MOAB e AJJ; a busca por políticas públicas redistributivas, capazes de unificar a história, a identidade e a cultura de povos tradicionais; possível reparação de um processo de colonização de um passado remoto, mas que deixou sua marca desigual, bem como a busca por políticas sociais reparadoras, com atenção especial para a formação de uma identidade cultural étnica dentro dos movimentos sociais; a existência de uma crítica alinhada a um processo histórico de colonização; entre outras questão.

Procuramos dimensionar como o pensamento estruturante dos movimentos étnico-políticos vão sendo difundidos e se nesse processo de difusão eles vão sendo fraturados em

determinadas linhas e direções, de modo a sintetizar quais as tendências de unidade de classe que existem dentro desses movimentos sociais. Sabe-se que as ideologias se sustentam fraturadas, mas não sem direção (GRAMSCI, 1991).

As respostas aqui reunidas começam a desenhar mais claramente o significado de um primeiro cenário de organização e unidade construído a partir de movimentos da ação coletiva de grupos étnicos-políticos. Os povos tradicionais aqui estudados, tanto na dimensão de sua inserção nos movimentos de lutas como em relação aos seus semelhantes, transitam continuamente entre dois campos de ação: ora há certa solidariedade de interesses, que inclui interesses econômicos; ora existe certa unidade intelectual, moral e política; de modo a formar dois grandes estágios da consciência coletiva que se complementam e em torno dos quais suas lutas políticas acontecem.

Tal unidade intelectual, moral, política e econômica revela-se na medida em que a ação coletiva desses grupos se mostra, não sob uma única frente de luta, como por exemplo a posse da terra, mas alcança outras exigências no âmbito da justiça social, a luz do consentimento de todos. A ampliação das causas passíveis de serem conquistadas desafia a unidade desses grupos, cuja constituição não poderá ser por motivos transitórios, o que exige um modelo de unidade para além dos interesses econômico, mas que permeia certa afinidade moral, intelectual, política. Retoma-se uma definição importante de movimento social: é sempre expressão de uma ação coletiva que decorre de uma luta sociopolítica, econômica, cultural e que usualmente tem os seguintes elementos: demandas que configuram sua identidade, adversários e aliados, bases, lideranças e assessorias que se articulam e formam redes de mobilizações, práticas comunicativas diversas que vão da oralidade direta aos modernos recursos tecnológicos; projetos ou visões de mundo que dão suporte as suas demandas e maneira própria nas formas como sustentam e encaminham suas reivindicações (GOHN, 2012).

Este momento do trabalho aponta para como integrar demandas em um contexto de etnias diversas, uma vez que isso traz desafios à construção de uma base de direitos humanos consensual, que não seja uma cidadania genérica. Valores de nossa época tendem a pensar a cidadania sem considerar o colonialismo, racismo, genocídio, escravidão, destruição cultural. Nesse sentido, será preciso analisar o que buscam os movimentos sociais de diferenças étnicas, de modo a perceber como são pensadas as ações capazes de unificar a luta política.

A primeira pergunta desse bloco foi a respeito de quais seriam as obrigações do Estado com as comunidades e se as lideranças acreditam que o Estado deve pagar de alguma forma pelo abandono dos grupos. Com isso, procura-se compreender se há certa visão específica do Estado, atrelada a uma possível identidade histórica entre as comunidades. De modo geral, a

visão que eles têm do Estado, como sugerem as respostas, é aquela à qual este aparece não propriamente como dominador ou coercitivo, mas tendencioso na prática educativa das organizações culturais, supõem-se, dos modos de associações civis, da educação escolar, da vida familiar, para formar hegemonia por meio de práticas etnicamente excludentes. Vejamos o que disse Roberto:

O Estado deve apresentar propostas que valorizem os saberes das comunidades. Esta é a dívida do Estado. Mas o Estado só quer dizer não. Ele não dialoga com as comunidades. Existem pessoas que ocupam o Estado, mas não tem competência técnica para fazer o diálogo com as comunidades. O Estado deveria cuidar das comunidades (sic).

Jeferson responde de maneira resumida, com frase de efeito. Acredita que não se trata de uma dívida material do Estado para com os povos tradicionais, mas uma dívida que se estende ao campo moral, uma vez que, pelo elemento que ele traz, o Estado age em um processo de produção e reprodução racialmente estruturado:

O Estado não deve dinheiro para a gente. Ele deve respeito.

Ao responderem, Tupã e Chico trazem ao debate a questão de reparação histórica de um processo de colonização que deixou sua marca desigual. É a primeira vez que a condição de reparação histórica aos povos tradicionais aparece nas respostas de maneira mais incisiva, nas falas de quilombolas e indígenas — questão que vai aparecer mais vezes ao longo desse bloco, sempre nas respostas de Tupã e Chico, às vezes Sara. Vejamos o que respondeu Tupã:

O Estado tem que proteger o índio, está na lei. O índio chegou aqui faz muito tempo (sic).

Perceba que a ideia de uma possível reparação histórica por causa do processo de escravização aparece aqui em uma perspectiva individual de reflexão. Tupã não se refere aos povos tradicionais, mas aos indígenas. O mesmo irá acontecer com Chico, o que talvez seja apressado interpretar como sendo um sentimento de individualização de cada um dos povos, podendo ser também, ou sobretudo, um senso de urgência sobre aquilo que é conhecido, uma vez que eles convergem os interesses em outras questões.

A resposta de Chico é completa no que se refere ao seu entendimento da dívida histórica do Estado e ele diz a respeito dos povos negros algo que pode ser sensível ao coração de quem lê: *nós ajudamos a construir o Brasil através de chicote, de tronco, de algema:*

Todo mundo sabe que tem o direito de ter sua cultura valorizada, todo mundo sabe disso, até porque sua pergunta é muito importante. Nós sabemos a dívida que o Estado tem para nós... que quando libertou os negros jogou ele na rua, sem escola, sem trabalho, sem nada. Nós ajudamos a construir o Brasil através de Chicote, de tronco, de algema, então quer dizer... É uma dívida que o Estado deve para nós e nenhum governo está querendo aceitar isso. Graças que nós temos alguns artigos na constituição que nos dá direito a algumas coisas (sic). (Chico)

Chico responde como quem retoma um assunto esquecido, por vezes debatido, que recoloca os negros como protagonistas da história. Sara, parecendo satisfeita com a resposta de Chico, fala de um Estado opressor e responde no sentido de complementar a resposta do colega:

[...] É o que o Chico falou, nossa história não é de hoje, o Estado não é opressor de agora, né Chico? Faz muito tempo (sic). (Sara)

Se por um lado Roberto e Jeferson demarcaram um Estado desacreditado das suas funções de regulador das fronteiras, que desrespeita as instituições, por outro lado, Tupã e Chico trouxeram ao palco a necessidade de reparação histórica desse mesmo Estado omissor. Nesse sentido, muito provavelmente a força política que compõe os movimentos sociais étnicos tem uma composição complexa, em uma frente mais ampla de antagonismos. São posições que não divergem, mas convergem ordenadamente as demandas e a maneira como a cultura comparece nos processos de mobilização, vinculando-se a ação coletiva. Os povos tradicionais, na medida em que a tradição cultural naturalmente vai sendo reinventada, eles tomam para si, enquanto ação coletiva, a responsabilidade de enfrentar as ameaças que emergem cotidianamente na vida comunitária, no que se refere a produção de significados compartilhados⁴⁴.

A pergunta seguinte tem relação com a anterior. Se antes a questão era sobre o Estado ser responsabilizado pelo abandono dos grupos, falava-se do tempo presente e as interpretações foram livres. Agora a questão quer saber especialmente do tempo remoto, se os movimentos sociais buscam, objetivamente, por reparação de um processo histórico de colonização que deixou sua marca desigual, sobretudo, se há um consenso a esse respeito, no sentido de reforçarmos aqui o entendimento sobre a construção de uma identidade étnica histórica.

⁴⁴ O termo significações compartilhadas quer dizer: “a comunidade em qualquer sentido substancial precisa ser “mundial”. Deve ser enraizada em significações compartilhadas e em práticas estabelecidas. Essas práticas têm seu próprio *télos* específico. Essas práticas envolvem outros seres humanos. E também envolvem coisas que não são “objetos”, mas *Zeuge*, no sentido de Heidegger — isto é, ferramenta, “engrenagens”, incluindo a linguagem e os instrumentos informacionais entre os quais habitamos e aos quais tanto nos dedicamos. No “nós”, as atividades do dia a dia estão envolvidas na obtenção rotineira da significação; estão envolvidas na produção de bens substantivos, que em si são também significações. Embora as atividades sejam guiadas por esses bens substantivos cujos critérios são fixados internamente por uma dada prática, esta orientação não é determinada por regras, mas pelo exemplo dessas práticas presentes e tradicionais” (LASCH, 2012, p. 229-230).

O anseio que os entrevistados demonstram ao falarem da reparação de um processo histórico opressor pode explicar por que todos eles têm a mesma sintonia nas respostas, como se poderá observar. As respostas para a pergunta agora abertamente sobre um colonialismo que deixou sua marca sugerem a consciência das lideranças comunitárias acerca de um processo colonizador que ameaçou (e ameaça) os povos tradicionais.

Jeferson contou sua experiência desvinculada dos movimentos sociais e em seguida falou da doação de parte das terras de sua família aos povos indígenas. Ele conta que junto ao irmão lutou na justiça para reaver as terras que foram de seu avô, herança dos povos caiçaras. Depois de sofrer um longo processo de ameaças e diferentes tipos de intimidações, sua família teve o direito às terras reconhecido pela justiça e decidiram doar parte dessas terras aos indígenas:

Vou te contar uma coisa: uma vez estava caminhando com meu irmão e ele mostrou para mim um pedaço de terra e disse “é aqui que o vovô tinha terra... essa terra aqui era do vovô, mas ele não pode ficar com a terra, tomaram a terra dele”. Eu disse para o meu irmão que nós tínhamos que investigar essa história, e nós fomos investigar. Há muitos anos atrás não existia cartório e a escritura era feita na igreja. Pois bem, depois que decidimos investigar nós encontramos dentro de um baú de minha avó várias anotações contando sobre as terras que havia sido tomada de meu avô. A terra do meu avô havia sido tomada por gente muito poderosa da maçonaria. Foi então que eu, meu irmão, não descansamos até reaver as terras de meu avô. E conseguimos. Sofremos muita perseguição. Certa vez nós já estávamos de posse da terra e o delegado da cidade chegou lá me intimidando, dizendo para a gente desocupar a terra porque ela era de um povo rico da maçonaria, e eu com muita paciência disse que não iria desocupar, porque a terra era nossa. Um dos maçons colocou a mão no meu ombro e disse “saia dessa terra”, e eu disse que não ia sair. Foi uma época muito difícil. Depois que a justiça deu ganho de causa para nós eu sofri muita retaliação, fui perseguido, perdi o emprego, fui trabalhar de pedreiro para conseguir viver. Hoje nós concedemos as terras para os indígenas viverem e eles vivem lá, sem problemas. A gente só orienta eles: cuidem da terra que é nossa, é de todos nós (sic).

Jeferson expõem a questão da terra enquanto dinâmica dos momentos de rupturas potenciais que ameaçam os limites reais de segurança dos indivíduos, pressupõe esse procedimento de intervenção crítica sobre o mundo, a partir do cultivo de uma subjetividade que se pretende autônoma, frente a um mundo que se torna cada vez menos confiável. No centro dos debates está justamente o lugar da tradição comunitária sob a lógica de todas as influências externas, aceleradas pela tecnologia e estruturas de informação. Não se trata da percepção, afirmação ou extinção da tradição, por meio das redefinições entre política econômica e cultural, mas o limite de se introduzir rupturas e diferenças e continuar ocupando o lugar de legitimidade histórica, para comunidades tradicionais.

Contudo as lideranças comunitárias estão compelidas a produzir um princípio determinante de articulação, vinculado à questão de uma cultura em comum, e os entrevistados equalizam as forças étnicas submetidas a uma mesma relação de exploração. Roberto responsabiliza não somente o Estado pela opressão, mas a mídia e as instituições, embora não tenha falado quais instituições seriam. Ele fala em reconstruir a história. Vejamos o que ele disse:

Nosso trabalho (dos movimentos de luta) é discutir a história e reconstruí-la. Mas é um trabalho de formiga contra o Estado, a grande mídia, as instituições. (Roberto)

Tupã fala com segurança dos 500 anos de história dos indígenas no Brasil e sugere um sentido reparador, que o Estado, de modo geral, poderia ter com os povos tradicionais. Nesse momento, ele traz para a discussão os povos tradicionais como um todo:

Foram 500 anos de história e o Estado ainda não aprendeu a respeitar o índio. Assim como o índio, também os quilombolas e os caiçaras. Os índios estavam aqui primeiro, foram escravizados e o homem branco tenta impor sua vontade sobre as comunidades. O Estado deveria respeitar e indenizar os povos, com toda certeza (sic). (Tupã)

Chico faz críticas a uma parte dos políticos brasileiros, em especial a atual gestão federal, que parece não se importar com os quilombolas ou outras comunidades. Ele conta ressentido que o governo Bolsonaro comparou os quilombolas à arroba de bois, fala da inoperância da Fundação Palmares, conta sobre o momento em que a política foi boa para os quilombolas:

Por exemplo, a [Fundação] Palmares, que foi criada pelo Fernando Henrique nunca esteve nem aí. Nos governos mais democráticos nós fomos a Brasília discutir a questão do Racismo. Mas isto em governos que pensavam um pouco na gente, que botava nosso povo no orçamento da união. Hoje por exemplo depois que o Lula saiu essa coisa caiu, retrocedeu, não fizeram mais nada. A CONAQ [Coordenação Nacional de articulação de quilombos] hoje foi feita pelos quilombolas para pressionar as leis federais. Esses governos que estão hoje são totalmente contra nós, inclusive o Bolsonaro compara nós com arroba, com animal. Ele falou numa reunião do Rio de Janeiro que os quilombos aqui do Vale do Ribeira pesa mais que oito arroba, são todos fortes. Quer dizer, nós temos tudo isso contra nós. É difícil nossa luta no Brasil (sic).

Chico não esqueceu que o atual presidente da república comparou os quilombolas com animais. Ele tem plena certeza da indiferença que sofrem os povos tradicionais e a organização da ação coletiva parece ser o caminho de defesa. Ele fala sobre o MOAB ter ido a Brasília discutir o racismo e que existe uma coordenação nacional para articulação política dos

quilombolas, para pressionar o cumprimento das leis federais. Essa pressão refere-se aos povos tradicionais que se formaram grupos étnicos restritos desde os primórdios históricos e em constante luta por sua identidade e autonomia, a luta política é condição de sua existência, condição de sua reprodução social, condição para produzir conhecimento e fazer história. O senso de coletividade pode manifestar-se tanto na luta por direitos sociais quanto na ausência consensual de luta. No entanto, a luta política organizada é condição para o acesso aos direitos sociais, no que se refere às comunidades. Nesse sentido, os direitos sociais não são abstrações, não se constroem apenas no plano da consciência. Nenhuma transformação poderá acontecer se os homens se rebelarem contra o domínio apenas das ideias, o legível constitutivo das leis. Direito social não pode ser ideologia que se constrói e permanece no plano da consciência (GRAMSCI, 1991). Os direitos se efetivam a partir da manifestação concreta dos movimentos sociais.

Perguntei às lideranças como são feitas as discussões sobre a necessidade de programas do governo como bolsa família, auxílio emergencial ou construção de escolas, postos de saúde. Buscou-se saber se cada grupo luta individualmente pela melhoria de sua comunidade e o quanto essas discussões ocupam os debates dos movimentos. O sentido dessa questão é entender a construção de uma agenda coletiva de demandas. Individualização significa: primeiro, a desincorporação e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros novos modos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias. A desincorporação e reincorporação não ocorrem por acaso, mas sob as condições gerais do Estado de Bem-Estar Social, na sociedade desenvolvida, de trabalho industrial (BECK, 2012). Dito de outra maneira, trata da desintegração das certezas da sociedade industrial, refletidas de modo individual, assim como a compulsão para encontrar e inventar novas certezas para si e para os outros que não a possuem. Dos efeitos colaterais e das ameaças cumulativamente produzidas pela sociedade industrial surge a sociedade de risco, que forja uma modernização reflexiva em todos os lugares onde se defrontam as ameaças que não foram absorvidas pelo industrialismo e o modelo clássico de sociedade industrial, cujos ícones de progresso são o capital, a tecnologia e o mercado.

Uma primeira variação de como podem ser discutidos os problemas de falta de acesso aos direitos sociais é quando se tem a presença dos movimentos sociais na comunidade e a luta política parece reforçar o acesso às políticas sociais. A existência dos movimentos sociais mostra-se consolidada. Ocorrem reuniões, assembleias, semanalmente ou a cada 15 dias, as discussões incluem pessoas da sociedade civil, que se deslocam até as comunidades em dias de reuniões e juntam-se às lideranças para as discussões de problemas sociais comuns a todas as

comunidades; os assuntos em dias de reuniões comunitárias são diversos, mas dizem respeito, principalmente, aos problemas que se referem a falta de políticas sociais. Nesse caso em que os movimentos sociais são atuantes, as demandas são encaminhadas pelos líderes dos movimentos, diretamente aos órgãos competentes, seja nas esferas municipal e estadual. O período de espera das solicitações encaminhadas é acompanhado por essas lideranças, que pressionam o poder público. Os movimentos se declaram filantrópicos, sem fins lucrativos, nem interesses partidários. Uma segunda variação é uma organização indefinida, interna, feita na própria comunidade, que tem por finalidade atender interesse singular de determinada comunidade.

Os entrevistados responderam de maneira quase idêntica que a busca por políticas sociais é uma discussão coletiva. A resposta de Sara fornece detalhes sobre a metodologia dessas discussões e sintetiza as demais respostas:

A luta é sempre coletiva. Eu falo isso a exemplo de algumas emendas que vieram para o município. Quando nós tivemos acesso a estas emendas e ficamos sabendo quais serviços de saúde tinham vindo para as comunidades nós procuramos saber se seria para todos e começamos imediatamente uma discussão no MOAB. A luta coletiva é muito importante porque quando a gente não consegue ir na prefeitura a gente busca os deputados. Essa luta é sempre coletiva. Sabemos que estas coisas acontecem via emenda. O Problema de uma comunidade acaba virando de todas as comunidades (sic). (Sara)

Para Sara, a construção de escolas, postos de saúde, acesso à programas sociais, todas essas discussões são objetos dos movimentos sociais e ela cita o MOAB como exemplo. Segundo ela, quando as discussões de acesso às políticas sociais não avançam no âmbito municipal, o movimento recorre à políticos da esfera estadual ou federal. Destacam-se dois trechos das respostas de Roberto e Tupã, em que o primeiro faz referência ao tempo de agora, em que as comunidades debatem de maneira mais coletiva suas necessidades de acesso às políticas sociais e partilham com outras comunidades um plano de enfrentamento; e o segundo fala da junção de forças políticas para resolução de problemas:

Agora existe um maior apoio entre as comunidades. Volto ao exemplo da demolição da casa que uniu todo mundo de novo. Também as redes sociais como meio de comunicação é um recurso muito importante, que ajuda a gente a interagir muito mais. A hostilidade entre as comunidades é menor (sic). (Roberto)

A gente [MOAB] fez uma parceria com a prefeitura... Assistente social, toda prefeitura da época fez parte da nossa luta (sic). (Tupã)

Ao dizer que *agora existe um maior apoio entre as comunidades*, situando o entrosamento do movimento em antes e depois, Roberto pondera sobre dois pontos que podem

ser importantes: primeiro, a ideia de que a unidade dos movimentos sociais é descrita em um momento específico e temporário, a se compreender que a unidade não é definitiva, os períodos de unidade não duram para sempre e precisam ser ativamente construídos e positivamente mantidos; segundo, que a questão da força política, que se torna decisiva em momentos de crises, não será composta por uma classe única e homogênea.

Reflexão sobre unidade ainda aparecem nas questões trazidas por Jeferson. É possível perceber em relação as discussões coletivas dos problemas comunitários mais corriqueiros que o fortalecimento de um movimento social enquanto unidade política não garante o resultado das lutas específicas. Jeferson conta que apresentou um projeto social em um órgão público municipal, mas que suas intenções foram distorcidas pelos agentes públicos:

Vou te contar uma coisa: uma vez eu fui até a prefeitura municipal e mostrei um projeto social pensado para as comunidades. Eu gosto muito de elaborar projetos coletivos, que envolvem diferentes pessoas, diferentes comunidades. O projeto precisava de pouco recurso para acontecer. Ai pediram para eu deixar o projeto lá na prefeitura, e eu deixei. Ninguém nunca me procurou depois disso. Tempos depois, eu fui em um evento público e minha esposa muito atenta disse “isso aqui não é seu projeto”? Eu olhei bem e percebi que o poder público estava expondo meu projeto em cartazes como se fosse deles (sic). (Jeferson)

A fala de Jeferson demonstra o processo da ação coletiva como impulsionadora de projetos sociais. No entanto, os agentes públicos ficaram com o projeto social de Jeferson e divulgaram como se tivesse sido pensado pelo poder público, sem que as comunidades tradicionais fossem atendidas, uma questão cotidiana que demonstra os pontos obscuros das negociações sociais, questões táticas decisivas das relações de força política. Será mediante ações não isentas de conflitos que os movimentos sociais irão construir formas políticas e significados simbólicos para as lutas, observando, por um lado, o direito à diferença, dentro de determinados limites ideológicos e éticos, e, por outro, a unidade possível na ação, não necessariamente homogênea, mas complementar e solidária (SCHERER-WARREN, 2009).

Assim como são feitas as discussões sobre a necessidade de programas sociais ou unidades de atendimento aos povos, os entrevistados foram perguntados sobre como acontecem as discussões referentes à posse de terras de cada comunidade. Eles já haviam sinalizado anteriormente a importância que tem a posse da terra para as discussões coletivas. No entanto, sendo as terras questão vital para a sobrevivência dos povos tradicionais, procurou-se saber se essas questões são discutidas no interior de cada comunidade, ou se ocorrem em um âmbito coletivo, durante as reuniões dos movimentos sociais. O objetivo dessa questão também é

compreender a construção de uma agenda coletiva de demandas, frente a necessidade de uma questão tão crucial para os povos tradicionais como a posse de terras.

Apesar de muitas comunidades estarem imbuída de sua ancestralidade histórica, elas precisam de grande empenho para regularização do território, uma vez que o espaço físico ocupado está permeado por obstáculos como: construção de barragens inesperadas; fazendeiros vizinhos que avançam sobre as terras; autoritária determinação de áreas de preservação; entre outras situações. Sem o apoio do Estado, comunidades que vivenciam esses dilemas experimentam um esforço duas vezes maior para legitimarem-se.

As lideranças comunitárias responderam de modo geral que, sendo a posse da terra questão fundamental, essas discussões são sempre coletivas e as comunidades recorrem aos movimentos sociais para ter orientação e apoio, de modo que questões como estas estão sempre nos primeiros itens das pautas das reuniões. Roberto diz que as vezes em que a questão da terra está em discussão, esse tema provoca apreensão nas pessoas envolvidas durante as discussões coletivas, por ser a terra elemento tão importante. Ele é o primeiro a trazer a terra mais claramente como sendo objeto de discussão da ação coletiva e elemento de construção de uma identificação dentro do movimento social:

A questão da terra é sempre uma grande tensão, pois é a subsistência, é o básico de cada comunidade. A especulação imobiliária dificulta a posse da terra. Hoje as comunidades tem lutado mais pela terra por meio do movimento social. (Roberto)

Ao dizer que *os povos têm lutado mais por suas terras por meio dos movimentos sociais*, não individualmente e a partir de interesses de cada comunidade, o MOAB e AJJ se fortalecem como elemento decisivo nas lideranças de luta étnico-política, exercem uma função central na construção da unidade dos povos tradicionais. A luta política mostra-se como a formação complexa, o foco de uma variedade de estratégias e lutas de uma arena de distintas contestações sociais. Chico falou a respeito:

Na nossa luta, um aspecto em comum é a terra. Então o que as comunidades querem? A terra. O que o MST quer? A terra. Queremos todos nós uma política agrária. Então, quando nós fomos para a [avenida] Paulista protestar... todos estão juntos, porque a discussão de uma política agrária boa é uma coisa só. Regularizar... a situação é a mesma. Então a política do governo de não estar nem aí para nós é a mesma, porque o Estado acha que nós não somos nada. O Estado vê a gente como invasor, como sem importância, como negro. Por isso que a gente tem que se unir.

Chico não apenas consolida a questão da terra como objeto central das discussões da ação coletiva como também diz que essa é o objeto de interesse de outro movimento social, o

MST, sugerindo que justamente por isso há a união de diferentes movimentos sociais, quase que automática. Ele também fala das causas que levam a militância das ruas e conta episódio em que o MOAB esteve na Avenida Paulista, em São Paulo, para lutar pelas terras. Ele sinaliza a terra como sendo elemento de ligação em grupos distintos. Homem de vida simples, Chico nos contempla com reflexão elaborada: sendo semelhante o objeto de reivindicação de diferentes grupos subalternizados, a ação do Estado contra esses grupos é a mesma. A forma de “bater” no MST será a mesma de “bater” nos quilombolas. Esse é ponto em que o Estado nivela toda e qualquer causa.

Nessa contenda, o MOAB e AJJ na luta pela terra expõem momentos de rupturas potenciais que ameaçam os limites reais de segurança dos indivíduos e instituições. Eles pressupõem procedimento de intervenção crítica sobre o mundo, a partir do cultivo de uma subjetividade que se pretende autônoma, frente a um mundo que se torna cada vez menos confiável. As comunidades acompanham a modernidade e evocam a crítica e o julgamento subjetivo em busca de segurança.

Para a questão da posse de terras, Tupã reforça a importância de uma ação coletiva heterogênea, com a participação da promotoria e defensoria pública:

É muito difícil porque a terra é muito importante para a comunidade. Por isso que a promotoria, a defensoria pública ajuda o movimento. Se é de direito da comunidade, ela tem que ter o direito dela (sic).

Tupã sinaliza o ponto em que a participação de outras pessoas na ação coletiva comunitária, nesse caso alguns agentes públicos, é primordial, não apenas para a manutenção das comunidades, mas sobrevivência dos indígenas, quilombolas e caiçaras. Sendo a posse de terras elemento central para as comunidades, a presença da defensoria nas articulações entre as lideranças comunitárias passa a ser uma questão crucial para a reprodução das comunidades tradicionais, uma vez que esses agentes públicos fazem a defesa das comunidades. Trata-se da decisão do grupo sobre a participação de agentes externos no movimento como sendo uma decisão estratégica.

Se até aqui as questões que envolvem diferentes interesses dos três grupos tradicionais, se em sua maioria essas questões são discutidas coletivamente nos movimentos sociais, o mesmo não acontece com uma possível política de promoção das diferentes culturas. A pergunta seguinte foi sobre como as comunidades vem tratando a promoção de sua cultura e se uma política coletiva de preservação cultural dos povos tradicionais é debatida durante as assembleias, reuniões, ou se cada comunidade trata isso individualmente.

Os entrevistados sugeriram que cada comunidade trata a preservação de sua cultura a partir de cada etnia, de modo que divulgação e valorização cultural, de estilos, modo de vida, crenças, valores, por vezes não é um objeto de discussão dentro da ação coletiva. Essa pergunta foi feita sob a perspectiva de ampliar o entendimento sobre o processo de identificação que ocorre dentro dos movimentos sociais e entender o lugar de importância que ocupa a esfera cultural frente as esferas social e política, em uma possível distinção entre elas, diante da necessidade de reprodução social das comunidades. No entanto, apesar do senso de unidade que parece haver na maioria das vezes entre nossos entrevistados, a cultura apareceu aqui como um objeto ainda não amadurecido para as discussões mais gerais. Vejamos o que eles responderam:

O Robertinho, meu amigo, defende um projeto muito legal, de que é preciso ensinar a cultura caiçara nas escolas. Eu também acredito nisso. A cultura caiçara tem que ser ensinada nas escolas (sic). (Jeferson)

O Robertinho citado por Jeferson é o Roberto de nossa entrevista, que responde na sequência e dirá que a filha aprende muitas coisas na escola, mas não receberá o aprendizado de sua cultura caiçara:

Para mim, a cultura é muito importante e por isso eu desenvolvi o projeto Educação no Campo, em que a cultura caiçara precisa ser ensinada nas escolas. Por exemplo, minha filha aprende nas escolas as matéria básicas, mas não aprende sobre o lugar que ela veio? É a cultura que dará para minha filha um poder de fala que a sociedade não dá. O ensinamento da cultura transformará as comunidades em protagonista (sic). (Roberto)

A fala de Roberto ressoa como empoderada pela luta política; embrenhada pelo sentimento de pertencimento, de construção da identidade cultural e, por que não dizer, pela potência da causa comunitária, quando ele diz que a cultura dará a sua filha poder de fala, ao mesmo tempo que transformará as comunidades em protagonistas.

Para Tupã, pensar a promoção e preservação da cultura indígena significa abrir a aldeia para visitação. Ele havia falado no começo das entrevistas que a cultura indígena é a primeira do Brasil e que, ao negá-la, o povo brasileiro não tem cultura. Ele continua a responder sob o aspecto da importância da cultura indígena:

Não ensinam nossa cultura nas escolas. Poderiam ensinar, mas não ensinam. Nós temos pouca divulgação da nossa cultura. Um jeito de divulgar nossa cultura é abrir nossa aldeia para visitas da comunidade, se vem de coração bom, nós estamos de portas abertas (sic). (Tupã)

Sara respondeu e Chico concordou com ela que os quilombolas possuem escolas com nomes de seus antepassados, possuem cartilhas contando a história dos quilombos no Brasil, sendo esta uma maneira de divulgação e valorização da cultura quilombola:

Os quilombolas buscam cuidar da sua cultura, por exemplo: dentro da educação a gente busca uma educação diferenciada... Temos uma escola com o nome de um quilombola, temos uma cartilha contando nossa história, dos quilombos... (Sara)

A relação entre produção cultural em comunidades étnicas e ação coletiva é pensada aqui no que se refere a cultura e sua expressividade, visibilidade, legitimidade, consensos, assimilação, seu caráter homogêneo e heterogêneo, seus efeitos e sua importância para construção da confiança comunitária. Na medida em que ganha força a cultura enquanto expressão da vontade contra a ruptura e dominação, mais potencialmente aproxima-se de luta política ideológica e não coercitiva, no combate aos antagonismos e pela afirmação de classe. Com isso, a vida cultural estimulante reproduz comunidades étnicas, sobretudo, a produção cultural como um exercício ideológico não coercitivo implica a multiplicidade cultural enquanto mecanismo contra a submissão.

São outras as definições, outras as mediações, também outras as abordagens em que os problemas se colocam. Comunidades com identidades étnicas mostram-se bem distintas das comunidades isoladas que motivaram tantos estudos etnográficos antropológicos na década de 1970. Isso porque, por um lado, têm sido constantemente frequentadas por pesquisadores, representantes de organizações não governamentais, jornalistas, políticos, turistas e curiosos, gerando assim ambiências culturais *sui generis*, cujos contatos externos tornaram-se cada vez mais densos. Por outro lado, as próprias relações de trabalho e as relações sociais sempre propícias as quais as comunidades adentradas às florestas mantêm com as cidades afastam qualquer isolamento cultural. Além disso, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, ampliou a orientação de políticas públicas nas áreas de assistência social, saúde, educação, habitação, infraestrutura, para as comunidades quilombolas potencializando ainda mais as imbricações entre as comunidades e os ambientes externos.

A cultura para os povos tradicionais pode ser pensada a partir de uma teia de “sistemas especialistas”, para usar um conceito de Giddens (1991), que ativam a “reflexividade” (também uma expressão do autor). Especificamente, práticas profissionais e de outros especialistas, instituições, especialização objetivada em máquinas, mecanismos monetários, que possuem uma densidade notável nos polos urbanos, se expandem (para mais ou para menos) às regiões mais ou menos afastadas das comunidades étnicas e podem impregnar a experiência da vida

cotidiana, os estilos de vida, a esfera do trabalho; uma vez que esses sistemas mostram-se potenciais dinamizadores da vida social, cabendo aos povos tradicionais à decisão objetiva e subjetiva a respeito de suas incorporações.

Nesse sentido, podemos imaginar a construção de possíveis realidades culturais para os povos tradicionais. Uma primeira realidade seria no contexto em que a comunidade, de modo geral, duvida da própria ciência, já que a racionalidade científica é incapaz de conter o fluxo incessante de novas ameaças e riscos. Nesse caso, a busca de alternativas para o autoconfronto com as ameaças sociais e psíquicas finda a própria tradição, a religião, os rituais, os folclores, à guisa de contrapor a racionalidade científica. Uma outra realidade possível seria os estilos de vida dos povos tradicionais já comprometidos com os referenciais científicos e tecnológicos, em que os sistemas especialistas são a fonte de segurança, mesmo que provisória e superficial. (GUIDDENS; BECK; LASH, 2012).

Caminhando para o final das entrevistas, foi perguntado se os movimentos sociais discutem uma política de cotas, como por exemplo, vaga nas escolas, facilidade de empréstimos aos povos tradicionais, serviços diferenciados. Isso ajuda a entender a construção mental que eles têm acerca de uma racionalidade específica que classifica a população de acordo com a ideia de raça. Apenas Roberto e Tupã responderam a essa questão por sentirem-se mais seguros com relação ao conhecimento da causa. Ambos, em consonância com as discussões mais politizadas, disseram sobre a importância de a questão de cotas raciais ser debatida dentro dos movimentos sociais:

Esta questão é importante e precisa ser mais debatida no coletivo. Tiveram jovens caiçaras que, para conseguir estudar em universidade pública, tiveram de ir para Matinhos — Pr. O Estado [de São Paulo] não fortalece um sistema de cotas para as comunidades, porque não tem interesse. A sociedade é excludente. (Roberto)

Essa coisa da cota é muito importante... Não só na universidade pública, mas também na universidade privada. É importante para a comunidade ter um de seus filhos que se formou em administração ou saúde bucal ou médico. E que seu filho volte para a comunidade, para ajudar a gente. Mas o Estado oferece poucas oportunidades (sic). (Tupã)

A última pergunta é sobre o atual governo Bolsonaro, se na visão deles há perseguição aos povos tradicionais e, se sim, quais as dificuldades disso para a formação da luta étnica-política. A questão ausculta a consonância da influência política entre as lideranças comunitárias. As respostas falam por si:

Você fala do nosso presidente? Se houvesse o Bolsonaro e um cachorro para votar, eu votaria no cachorro. Respondi sua pergunta? (risos). Certa vez eu estava correndo, eu gosto muito de correr pelas estradas vazias, e um senhorzinho de bicicleta me acompanhou e disse “rapaiz, a coisa tá muito difícil. Antes a gente tinha as coisas, agora a gente não tem mais nada”. É isso (sic). (Jeferson)

Chegamos até aqui por causa de um modelo de Estado Burguês. [Existe] um Estado privatizador. Ele quer tirar a população, acabar com as comunidades no cansaço, por meio de uma política racista. O Estado é financiado por uma elite racista. Foi assim que chegamos até aqui. (Roberto)

Eu não tenho raiva da pessoa do governo, não tenho nada contra ele. Desde muito tempo que o Estado maltrata o índio, não é agora. Agora está forte. Mas com paciência, sem perder a cabeça nós vamos conseguir viver em paz (sic). (Tupã)

Eu acho que o governo tem interesse no Vale do Ribeira... Essa região é muito rica em termos de mata, ouro, mineração... (Sara)

Chico arremata a discussão:

[...] o governo persegue por causa das riquezas que existem nas comunidades. O governo do Estado também. E a nossa briga é essa. Eles criam programas dizendo que é social, mas é uma forma das empresas entrarem aqui em nossas terras para fazerem sua exploração, desmatar... Mas eles não perguntam para a gente o que é desenvolvimento... (sic).

Parecendo estar à luz da consciência de que as maiores tolices do mundo foram feitas entre os compassivos e, por não ser um deles, Chico faz uma pequena pausa silenciosa e triste, depois continua:

Nós, comunidades, não temos o direito de consulta. A gente não vê documentos. Eles [os governadores] falam que vai haver melhoria, mas não somos consultados. Acho que o principal é ter o direito de consulta, que nós não temos, quando vê, já foi... (sic). (Chico)

Depois de mais uma pausa, Chico diz calmamente suas últimas palavras neste trabalho, imbuídas de um senso crítico, coletivo, político e histórico:

O governo não está preocupado com a preservação, com a questão da cultura, eles não estão preocupados com isso. Querem riquezas... E nós queremos o desenvolvimento que nossos ancestrais tiveram. Nossa luta começou em 1600 e continuamos a mesma luta até hoje. Morreram muitos de nossos ancestrais e hoje ou no futuro vamos morrer também, em nome da mesma luta.

Movimento de luta política dos povos tradicionais e seus processos fazem-se atrelados ao mecanismo que os controla e os interesses das classes dominantes, agrupados em seus respectivos blocos de poder, mediante o Estado com seus interesses específicos, que tenta ser protagonistas das relações políticas.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teses sobre as ações de mediadores em movimentos sociais de povos tradicionais são passíveis de apontamentos como vimos no decorrer deste trabalho. Logo, cabe aqui um esforço de síntese no sentido de levantar as ideias mais importantes sobre o papel das lideranças comunitárias na construção da ação coletiva desses movimentos.

A ideia mais constante a respeito da subalternização dos povos tradicionais, a partir do entendimento das lideranças, é a ideia de um processo de subalternização específico vinculado à violência histórica sofrida por eles. Este aparece vinculado à história coletiva de um povo. Em consequência, as lideranças vão sendo tecidas para dar visibilidade social às experiências históricas, com as variações que lhe são subjacentes, ao passo que dar visibilidade nesse caso implica expressar a violência sofrida e com isso instrumentalizar o método de defesa dos povos. A subalternização parece constitutiva das posições das lideranças sociais expressas nos modos variados de participação desses atores na luta étnico-política. Fornece pistas sobre como ultrapassar a restrita discussão dos aspectos econômicos e produtivos, e incorporar as dimensões políticas no que se refere às visões de mundo no jogo de forças sociais.

Na busca por causas que ultrapassam a luta por questões econômicas, não há, ao que se observou das entrevistas, a tentativa de formação de uma identidade dos povos tradicionais que seja pronta, fixa e que possa ser levada como passaporte para a eternidade. Séculos de colonização e houve a negação aos povos do conhecimento sobre quem eles foram ou serão. A tradição que tangencia os povos ecoa mais como um processo, como uma agenda incompleta de assuntos inacabados, algo com o que dialogar, a partir do qual se pode aprender. As demandas dos povos parecem legitimar novas formas de convivência e possibilitar outros acordos, em um sentido mais amplos de direitos estabelecidos. Falamos dos miscigenados povos tradicionais do Vale do Ribeira.

Próximo a ideia de subalternização, aparece a importância da formação de um caráter democrático para as articulações que são feitas nos campos de mediação de povos tradicionais e o conceito de democracia que está sendo tecido pelo grupo aproxima-se muito do significado de respeito mútuo. Mas isso não significa não haver divergências de posições e enfrentamentos. Esses campos de mediações mostram-se como centros de uma comunicação que não é linear ou evolutiva, mas se constrói por desacordos e compromissos, sempre em paralelos. Para algumas questões existem confluências maiores entre as lideranças. Em um dos exemplos, os mediadores aproximam-se nas discussões sobre a posse de terra, porém distanciam-se em questões sobre a valorização da cultura. Importa dizer que não há nada de excepcional nas

divergências, as quais não desalinham as mobilizações, talvez porque o MOAB e o AJJ, campos de mediações que tornam viável a ação coletiva, precisam ser considerados sob a égide de perspectivas que promovam a análise de tensões e conflitos, pois é assim que os resultados desses movimentos têm sido negociados e é assim que se tornam possíveis. Ou seja, para se analisar a ação coletiva dos grupos étnico-políticos é preciso considerar a diversidade das posições que são construídas no cotidiano e a cada embate.

Os resultados dessas estratégias discursivas aqui analisadas são gerados a partir de múltiplas traduções cheias de sentido, nem sempre planejados, como quando o Estado oferta serviços à determinada comunidade e exclui outras, mas isso não retira os rearranjos de ideias que cada liderança está disposta a fazer para fortalecer a comunicação entre eles. Nesse caso, e já caminhando para o assunto sobre o desafio da construção de uma plataforma coesa de direitos de diferentes povos, a incorporação de diferentes lideranças pode facilitar o entendimento da relativização dos modos de vida, da atuação de autoridades sempre propensas a negociar no exercício da ação coletiva (NEVES, 2010). A formação de uma agenda de direitos sociais que seja comum entre diferentes povos tradicionais depende justamente da relativização das posturas políticas que cada liderança está disposta a fazer.

Ao mesmo tempo, o MOA e AJJ têm desdobramentos nem sempre pré-definidos, ao exemplo dos *índios mais arrastados* (nas palavras de Chico), ou seja, as diferentes formas de se fazer política que acontecem dentro de um movimento social. Também eles possuem um emaranhado de procedimentos para as causas comunitárias. Nesse caso, trata-se de perceber, por exemplo, o que é democracia para eles: representada como valor, procedimento e exercício coletivo (ou tentativa) da resolução de conflitos. A construção de uma agenda de direitos que unifica diferentes povos tradicionais passa pela construção que eles fazem sobre os termos aos quais estão sendo provocados. Mais propriamente, a construção da ação coletiva em favor da terra (novamente o exemplo da terra), ou a construção de uma política pública capaz de formar consensos, depende e será formulada a partir da construção coletiva que essas lideranças fazem sobre o significado de democracia.

A construção de campos de mediação situados quanto à concorrência de ideias expõe o papel dos mediadores. As ações diferenciadas mostram a distribuição desigual de alternativas de escolhas e chances de integração de projetos políticos, a concorrência pela hegemonia de perspectivas de reordenação do mundo social e justamente aí a inversão de posições pode se dar em diferentes sentidos e trajetórias. Por consequência, varia o modo como as políticas públicas são concebidas e aplicadas, ainda que providas de uma mesma ordem de referência,

em que os resultados parecem depender da mobilização dessas lideranças para transformar suas causas em um projeto político.

Por essa postura, talvez possamos reconhecer o formato de diferentes campos de mediação que correspondem a diversos planos da ação política, em que o que está em causa é um sistema diferenciado de pertencimentos sociais, nem sempre referidos às mesmas razões pautadas em *legitimidades acadêmicas* (NEVES, 2010). E para efeito de refletir sobre os campos de mediação étnico-política, o mais importante é considerar a dimensão dialógica e conceitual que integra esses campos, o constitui, e que permite sua reprodução.

Os movimentos em questão possuem sua forma de fazer política com maior complexidade de função, organização e elaboração específica das estruturas e processos de uma hegemonia, em um modelo diversificado de antagonismo ao Estado, que não pressupõem apenas uma agenda econômica, mas uma agenda que seja afirmativa. É a partir da dispersão do poder, em que a formação de uma hegemonia não se sustenta em uma instrumentalidade imposta, mas se funda na complexidade das relações entre diferentes mediadores, é que esses movimentos se tornam, para a arte da política, as trincheiras, no sentido atribuído por Gramsci, do *front*.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. **O que é Justiça Ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ALONSO, Ângela. As teorias dos Movimentos Sociais: um Balanço do Debate. **Revista Lua Nova**, São Paulo, v. 76, p. 49-86, 2009.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. Londres: Verso, 1993.
- ANDRADE, Ana Maria; TATTO, Nilto. **Inventário cultural dos quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.
- BALESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismo Subalterno. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, 2017.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva** — Política Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- BECKER, Howard S. **Métodos da Pesquisa Em Ciências Sociais**. Tradução de Marco Estevão e Renato Aguiar. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1994.
- BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima dos Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2003.
- CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Tradução de Maria Letícia Ferreira. 1. ed. 3. reimpr. São Paulo: Contexto, 2016.
- CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito** — Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; LAZZARIN, Flávio. **Conflitos no Campo**: Brasil 2013. CPT Nacional, 2013.
- CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? **Revista Estudos Avançados**, v. 29, n. 83, p. 293-313, jan./abr. 2015.
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Terras de negros do Vale do Ribeira**: territorialidade e resistência. Dissertação (Mestrado em História Social), São Paulo, FFLCH/USP, 1995.
- CARVALHO, Francismar Alex. Fronteiras e Zonas de Contato: perspectivas teóricas para um estudo dos grupos étnicos. **Revista Dimensões**, p. 49-70, 2006.
- CARVALHO, Priscila Delgado. Há Lugar para Movimentos Sociais na Teoria Decolonial? *In*: CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA POLÍTICA, ORGANIZADO POR LA

ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE CIENCIA POLÍTICA (ALACIP), 8. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

CASTELLS, Manuel. **Sociedade em Rede**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CLANDININ, D. J.; CONNELLY, F. M. **Narrative inquiry: experience and story in qualitative research**. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e Imaginação Histórica. Tradução de Iracema Dulle e Olívia Janequine. **Revista Proa**, v. 1, n. 2, p. 10-65, 2010.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a Contribuição Pós-Colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 21, 2006.

DE CARLI, Caetano Viana da Costa. Relações de Colonialidades e Disputas entre Projetos Hegemônicos e Contra-Hegemônicos na Agricultura Brasileira: a Agroecologia como Política de Enfrentamento do MST ao capitalismo financeiro agrícola. SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA, 3. **Anais** [...]. Florianópolis: NPMS/UFSC, 2010. Disponível em: <http://www.sociologia.ufsc.br/npms/mspd/a014.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2021.

DIEGUES, Antônio Carlos. O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: meio-ambiente, história e população. **Cenpec**, 2007. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/cenpec.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2020.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Parte II: Sugestões para uma Teoria de Processos Civilizadores. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ENGELS, Max. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Global Editora, 1986.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora Edufba, 2008.

FERRAR, Márcio. A economia dos quilombos. **Revista Pesquisa FAPESP**, Sociologia, v. 242, abr. 2016.

FERREIRA, Ayala. Crise Ambiental no Brasil é Marcada por Avanço no Desmatamento e Conflito no Campo. Entrevista concedida a Luciane Console. **Revista eletrônica do MST**, 1 jun. 2020. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/06/01/crise-ambiental-no-brasil-e-marcada-por-avanco-do-desmatamento-e-conflitos-no-campo>. Acesso em: 14 jan. 2022.

FERREIRA, Flávio; CARLET, Flávia. Colonialidade, subalternidade e narrativas de resistência numa comunidade afro-equatoriana. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, 2017.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOHN, Maria da Glória. **Novas Teorias dos Movimentos Sociais**. 4. ed. São Paulo: Edição Loyola, 2012.

GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Revista online Maná**, v. 23, n. 3, p. 641-659, 2015.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

GRUPPI, Luciano. **Conceito de Hegemonia em Gramsci**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**. São Paulo: LitteraMundi, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HASHIZUME, Maurício Hiroaki. Desobediências político-epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra-hegemônicas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 114, p. 207-230, 2017.

IAMAMOTO, Marilda Vilela; CARVALHO, Raul. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico metodológica**. São Paulo, Cortez, 1983.

IANNI, Octavio. Estudos de comunidades e conhecimento científico. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 9, n. 1, jun./dez. 1961.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Corredor Socioambiental do Vale do Ribeira**. 2013. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/corredor-socioambiental-do-vale-do-ribeira>. Acesso em: 5 nov. 2021.

JAMESON, Fredric. Pós-Modernismo. **A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ática, 2007.

JOYCE, James. **Ulysses**. Tradução de Caetano Galindo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LAHIRE, Bernard. **O Homem Plural**. Os Determinantes da Ação. São Paulo: Vozes, 2002.

LIFSCHITZ, Javier. Neocomunidades no Brasil: entre a tradição e a modernidade. **Interseções**, Revista de Estudos Interdisciplinares, programa de pós-graduação em Ciências Sociais UERJ, n. 1, p. 183-209, 2009.

LOBATO DA COSTA, Rodolfo B. M. Construção Social da Noção de Comum e a Reforma Agrária no Estado do Rio de Janeiro: um estudo de caso. **Trabalho Necessário**, v.18, p. 143-169, 2020.

MADEIRA FILHO, Winson. Teoria do Contraponto: práticas e discursos sobre justiça ambiental. In: MADEIRA FILHO, Wilson (org.). **Direito e Justiça Ambiental**. Niterói: PPGSD/UFF, 2022.

MANN, Thomas. **Doutor Fausto**. Tradução de Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MELUCCI, Alberto. **A Invenção do Presente: Movimentos Sociais na Sociedades Complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MELUCCI, Alberto. Ainda Movimentos Sociais: uma Entrevista com Alberto Melucci. **Novos Estudos**: Cebrap, n. 40, 1994.

MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes**: collective action in the information age. Cambridge: Cambridge University Press (1996).

MELUCCI, Alberto. Um Objetivo para os Movimentos Sociais? **Revista Lua Nova**, n. 17, 1989.

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Lisboa: Edições 70, 2006.

MINAYIO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**: técnica, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1993.

MINICURSO sobre o Pensamento Político de Antonio Gramsci, 3 jul. 2017, Vídeo 2, duração 2:15:27 h.

MOONEY, Linda A.; KNOX, David; SCHACHT, Caroline. **Problemas Sociais**: Uma Análise Sociológica da Atualidade. Tradução de Pólen Produção Editorial. São Paulo: Cengage Learning, 2016.

MOURÃO, Fernando. **Os Pescadores do Litoral Sul do estado de São Paulo**: Um Estudo de Sociologia Diferencial. Tese (Doutorado em Sociologia). FFLCH/USP, São Paulo, 1971.

NEVES, Delma Pessanha. Políticas Públicas: Mediação e Gestão de Demandas Sociais. **Retratos de Assentamentos**, Araraquara: Uniara, n. 13, p. 171-206, 2010.

PERISSINOTTO, Renato; CODATO, Adriano. Marx e a teoria contemporânea de Estado. In: PERISSINOTTO, Renato; CODATO, Adriano. **Marxismo como ciência social**. Curitiba: Editora da UFPR, 2011, p. 63-92.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. Movimentos Sociais: Abordagens Clássicas e Contemporânea. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 1, n. 2, p. 156-177, 2007.

POUPART, Jean. **A Pesquisa Qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Tradução de Ana Cristina Nasser. Petrópolis: Vozes, 2008.

QUEIROZ, Renato S. **Caipiras negros no Vale do Ribeira**: um estudo de Antropologia Econômica. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). FFLCH/USP, 1983.

QUIJANO, Anibal. **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais, Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTAMARINA, Cristina; MARINAS, José Miguel. Histórias de Vida e História Oral. In: SANTAMARINA, Cristina; MARINAS, José Miguel. **La Historia Oral**: Métodos y Experiencias. Madrid: Debate, 1993, p. 257-285.

SANTOS, Kátia M. Pacheco; TATTO, Nilton (org.). **Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos Sociais e Pós-Colonialismo na América Latina. Palestra proferida na Mesa Redonda Ações Coletivas, Movimentos e Redes Sociais na

Contemporaneidade. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14. UFRJ, Rio de Janeiro, 28 a 31 de junho de 2009.

SILVA, Ana Tereza Reis. A Conservação da Biodiversidade Entre os Saberes da Tradição e a Ciência. **Estudos Avançados**, v. 83. Arqueologia Brasileira, Ciência Valores e Alternativas II, e Políticas Culturais. São Paulo: Editora USP, 2015, p. 233-264.

SOUSA, José Pedro Galvão. **Dicionário de Política**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can The Subaltern Speak? *In*: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (org.). **Marxism and the interpretation of culture**. Londres: Macmillan, 1998, p. 67-111.

TERRANOVA, Tiziane. Free Labor: producing cultural for the digital economy. **Social Text**, New York, v. 18, n. 2, p. 33-58, 2000.

THOMPSON, Paul. História Oral e Contemporaneidade. **História Oral**, São Paulo, n. 5 p. 9-28, 2002.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade. *In*: MIRANDA, Orlando de. (org.). **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EDUSP, 1995.

TOURAINÉ, Alain. **Os Movimentos Sociais**. Rio de Janeiro: Editora Livros Técnicos e Científicos, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da Pátria**. Série Pandemia. N-1 Edições. Aula Pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20 abr. 2016.

WILLEMS, Emílio. **Uma Vila Brasileira, Tradição e Transição**. São Paulo: EDUSP, 1961.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

YAZBEK, Maria Carmelita. Os Fundamentos do Serviço Social e o Enfrentamento do Conservadorismo. **Revista Libertas**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 293-306, 2020.

YÚDICE, George. **A Conveniência da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.