UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ELIANE SILVIA COSTA

**Racismo, política pública e modos de subjetivação
em um quilombo do Vale do Ribeira**

SÃO PAULO
2012

ELIANE SILVIA COSTA

Racismo, política pública e modos de subjetivação
em um quilombo do Vale do Ribeira

(versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor
em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Ianni Regia Scarcelli

SÃO PAULO
2012

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Costa, Eliane Silvia.

Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira / Eliane Silvia Costa; orientadora Ianni Regia Scarcelli. -- São Paulo, 2012.

275 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Racismo 2. Quilombos 3. Políticas públicas 4. Psicologia social
5. Transmissão psíquica I. Título.

HT1521

Nome: **Costa, Eliane Silvia**

Título: **Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo para
obtenção do grau de Doutor em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Ao meu pai, à sua memória,
pela negritude
E
À minha mãe, pela ligação
com a terra
A ambos, pelo fundamento à
vida.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de construção conjunta e da companhia que, por muitos anos, tenho tido de pessoas queridas, as quais primam por relações igualitárias, pelo compromisso ético com a vida digna. Pessoas pelas quais tenho imensa gratidão. Agradeço:

À dona Ana, dona Ana Lima, dona Benedita, dona Benedita (dona Preta), dona Maria, dona Paulina, seu Antônio (seu Trabuço), ao seu Áureo, seu José, seu Pedro, ao Cláudio, à Joana, Levina, ao Neri, Thiago, Silvio, Ricardo, à Nádia, Roberta, Júlia, Juliana, Alice, Aline, e ao Lúcio, quilombolas do Maria Rosa, pela generosidade em partilhar suas vidas, suas histórias, suas casas, seus sonhos e dores, pela receptividade e cuidado que tiveram comigo, pela força que têm em manter a vida pulsante, meu eterno agradecimento.

Ao Paulo, meu analista, pelos anos de acolhimento, por alargar meu olhar e meus saberes, por cuidar do meu mundo de dentro e de fora, por remalhar e remalhar a minha vida, por orientá-la, imensamente obrigada.

À Ianni, minha orientadora, pelos ensinamentos teóricos, pela generosidade da acolhida e da amizade, pelo compromisso com o saber e com as relações de igualdade, por trilhar pacientemente comigo os caminhos desta pesquisa.

À Maria Inês, pelo partilhamento de suas construções teóricas, pela amizade e disponibilidade em tantos anos de ensinamento e de acompanhamento de minha trajetória, pela aposta na transformação do mestrado em doutorado.

Ao Munanga, por ser exemplo de compromisso ético, político e genuíno com o saber e com um mundo mais justo, pela leitura detalhada e sugestões dadas por ocasião do exame de qualificação.

Ao Moura, pela escrita dedicada àqueles que persistentemente são politicamente humilhados, pela leitura crítica no momento do exame de qualificação e pelo parecer elaborado para o meu ingresso no doutorado.

À Cristina Wissenbach, por ter redimensionado o meu olhar sobre o universo africano, pelo rico debate e sugestões durante o exame de qualificação e pelo encaminhamento da pesquisa para o doutorado direto.

À Maria Luisa e à Denise Barros, pela disponibilidade e leitura atenta que fizeram do texto da qualificação do mestrado, pelos pareceres elaborados e que possibilitaram o meu ingressar no doutorado.

Ao Benghozi, pelas conversas teóricas sobre o campo desta pesquisa.

Ao Alessandro, pelas indicações de leitura e pelo trabalho que tem realizado com as populações quilombolas.

À Lana, irmã maravilhosa, meu esteio, força e torcida, por amorosa e largamente cuidar de mim, pela confiança e ensinamentos da vida partilhados, pelos textos, filmes e músicas indicados para acompanhar a feitura desta pesquisa, meu eterno agradecimento.

À Jaqueline, pela amizade que dá lastro à vida, pelas palavras tranquilizadoras, por me ajudar a pensar melhor, por me acompanhar nas qualificações, pela leitura atenta de parte da tese e sugestões.

À Lia, minha amiga caçula, por ampliar o meu olhar sobre mim mesma, pela parceria, pelos ensinamentos e pelas tantas conversas sobre raça, racismo e gênero.

Ao Fábio, pela amizade irmanada, pela presença afetuosa, pelas conversas feitas sobre e para além da pesquisa, pelas sugestões.

À Daniela, pela amizade e parceria no trabalho, nos estudos, na vida; pela força que é e que me inspira.

À Renata, amiga da vida inteira, por ter sido a minha primeira interlocutora sobre as questões raciais ainda na época da graduação, por potencializar o meu olhar, pelo aconchego.

À Mirna, pela amizade da vida inteira, pela parceria nos estudos e no trabalho, pela leitura cuidadosa que fez de parte deste trabalho, pelo carinho.

À Jô, minha amiga luz, que há longuíssima data torce por mim, pelas boas aventuras feitas ao longo dos tempos.

Ao Carlos Augusto, pelo acolhimento, pelas conversas sobre a vida, pela leitura de parte desta tese e pelas sugestões.

Aos membros do Laboratório de Psicanálise e Psicologia Social – LAPSO –, grupo de referência para o pensar; em especial, agradeço ao Robson e ao Augusto pela amizade, pelas sugestões, pelo apoio.

Ao Leandro, à Lia Novaes, à Tatiana, à Patrícia e à Carina, meu grupo de orientação da pós-graduação, companheiros de pensamento.

Ao Salomão, pelas sugestões e pelo trabalho incessante no enfrentamento ao racismo.

À Rosa, pela presença em minha vida, pelos convites atinentes à temática da negritude.

Ao Gilles, meu cunhado, pela torcida e pelo convite a conhecer um mundo para além do Atlântico.

À Nina, minha sobrinha querida, maravilha da vida, fonte de descoberta e de beleza, pelos momentos de brincar, de aconchego e pelos abraços de corpo inteiro.

À Helena e à Clarice, que, antes mesmo de nascer, deu ensejo para que esta pesquisa acontecesse. Minhas belas sobrinhas queridas de coração, pela vida pulsante.

Ao Carlos Elydio e à Simone, meus amigos da “vida que anda”, pela crença na vida.

Ao Carlo, pela inspiração inicial, pelo incentivo e amizade.

À Biancha, pelo compromisso político com a vida, pela força que é.

Ao Lucas, pelo envolvimento cotidiano com a causa negra e por compartilhar comigo seus saberes sobre o mundo quilombola.

Ao Maurício Marinho, pela entrevista e pelas indicações de leitura sobre a questão ambiental.

À Larissa, pela leitura atenta da tese e pelas sugestões.

Ao Silvio, pelas indicações de leitura sobre a questão jurídica atinente à temática quilombola.

Aos meus pacientes com quem muito aprendi. Em especial, aos pacientes do Caps que, desde o começo de minha vida profissional, me convocaram a olhar para as delicadezas e horrores da vida.

Ao Fred, pela conversa casual e ilustrativa que me inspirou a querer conhecer um universo quilombola.

Ao Fá, à Jaque, à Mi e à Rê, meu grupo-fundamento.

Ao Carlos, à Ignês, ao Sidney, à Marta, ao Marcos e ao Ari, funcionários da Fundação ITESP, pela disposição que tiveram em me apresentar o trabalho que realizam. Em especial, à Ignês por gentilmente ter-me contado detalhes do panorama da situação política e social dos quilombolas de São Paulo, e ao Sidney, pelo posicionamento, dedicação e cuidado que tem com os quilombolas do Vale do Ribeira, agradeço-o pela paciência em me explicar detalhes do mundo da roça.

À Ivonete Carvalho, diretora do Programa Brasil Quilombola, por gentilmente ter me explicado o trabalho realizado e pela dedicação em dar visibilidade política aos quilombolas do Brasil.

À Nalva e Cecília, secretárias do PST, pela disposição e paciência, porto seguro de nós, os orientandos.

Ao CNPq, pelo financiamento parcial desta pesquisa.

A todos que lutam contra as diferentes formas de discriminações.

Foto: no quilombo Maria Rosa

RESUMO

Costa, E. S. (2012). *Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

No Brasil, historicamente, os sujeitos negros e rurais passam por persistentes processos de desigualdades materiais e simbólicas. Escolhemos, pois, pesquisar uma comunidade negra rural do Vale do Ribeira, o quilombo Maria Rosa, situado em Iporanga. Este foi o primeiro quilombo paulista a receber o título de domínio de uso de terras atribuído pela Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP). Com base nos relatos dos quilombolas entrevistados, buscamos pesquisar se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras e o fortalecimento de uma identidade racial negra nos moradores do referido quilombo. Neste sentido, se a política pública opera psiquicamente como dispositivo contra o racismo. Para atingir os objetivos propostos, as entrevistas realizadas e a análise do material foram orientadas, principalmente, por contribuições de teóricos da psicologia social e da psicanálise dos processos grupais, como é o caso de Bleger, Kaës e Benghozi – teóricos que partem da premissa que o sujeito é necessariamente sujeito do vínculo. Como resultado, constatamos que a titulação das terras representa uma conquista importante para os *maria rosenses*, uma vez que lhes possibilita permanecer em suas terras-territórios. No entanto, não se sentem seguros em função, especialmente, das restrições ambientalistas, que os cerceiam em seus modos tradicionais de trabalhar na roça. Se a política pública ambientalista tem sido vivida por eles como violenta, a política de titulação de terras quilombolas convoca-os a entrar em contato com a ancestralidade negra escravizada e com o racismo, ainda que de forma não planejada. Eles têm tentado transformar o traumatismo advindo dessas modalidades de dominação, mas falta uma política pública articulada entre os diferentes níveis governamentais e voltada para a temática racial que lhes dê o devido apoio. Entre eles ainda não foi gestado um discurso coletivo potente contra o racismo, mas estão atentos às situações de desigualdades por eles vividas e conhecem caminhos para enfrentá-las. Entre os *maria rosenses*, os sentidos atribuídos à identidade racial variam de acordo com a história pessoal e familiar de cada um deles, e conforme as marcas daquelas estratégias de dominação têm sido elaboradas por essas famílias e pela comunidade. Lá, o termo negro pode significar humilhação tanto quanto identidade positiva constituída; a palavra preto pode reportar à ideia de sujeito coisificado, mas também pode ser sujeito a quem se deseja amar; branco pode ser o inimigo opressor, mas, por outro lado, pode ser alguém a quem se ama; moreno pode ser sinônimo de humanidade, pode indicar intermediação entre o claro e o escuro, mas pode ser negação da negritude. Enfim, lá há polissemia em ser preto, negro, branco ou moreno. Do ponto de vista do sujeito psíquico, a palavra usada ou silenciada para definir para o forasteiro a condição racial deles funciona como manobra exercida diante do aviltamento antigo e atual imposto a eles – é ferramenta para conter essa violência imposta.

Palavras-chave: Racismo. Quilombos. Políticas públicas. Psicologia Social. Transmissão Psíquica.

ABSTRACT

Costa, E. S. (2012). *Racism, public policy and modes of subjectivity in a “quilombo” in Vale do Ribeira*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Historically in Brazil, rural African-Brazilians face constant processes of material and symbolic inequalities. For this reason, we have decided to research about “Quilombo” Maria Rosa, a rural African-Brazilian community located in Vale do Ribeira, Iporanga, which was the first “quilombo” in the state of São Paulo to obtain the title for exploring the land, given by Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP). Based on the descriptions provided during interviews by residents of the referred “quilombo”, we tried to confirm if there is any relation between the implementation of public policy for land titling and its habitants’ strengthening regarding to a racial Afro-Brazilian identity, therefore, whether that public policy acts psychically as a device against racism. For achieving the proposed goal, the interviews and analysis of material were oriented mainly due to the contribution of theoretical contributions of social psychology and psychoanalysis of group processes. That is the case of Bleger, Kaës and Benghozi, theoreticians that start from the premise that the subject is necessarily subject of bonding. As a result, we have found out land titling is the image of an important conquering for the “maria rosenses” (how the inhabitants of the community investigated are called), once the title obtained allows them to stay in their lands/territories. However, they do not feel themselves safe especially due to the environmental limitations that restrict their traditional ways of working in the fields. If the environmental public policy has been considered by the habitants as a violent one, their titling policy calls them up to deal with enslaved African ancestry as well as the racism – even though in indirect way. The population has been trying to change the trauma caused by those types of domination but there is a lack of articulated public policy among different governmental levels whose purposes are racial issue and appropriate support to the inhabitants. A strong collective speech against racism has not been established among the inhabitants; however, they are aware of the situations of inequality and the ways to face them. Among the “maria rosenses” the meanings attributed to the racial identity vary according their own personal and familiar stories and how the signs of the strategies of domination have been elaborated by those families and community as a whole. In “Quilombo” Maria Rosa the term “negro” can mean humiliation as well as present a positive constituted identity. The word “black” can report to the idea of a subject being a thing, an object but it can also be a subject of whom you want to love. White can be the oppressive enemy however, on the other hand, can be someone you love; brown can be a synonym of humanity, can indicate and intermediation between light and dark but can be blackness denial. After all, in that community there is a polysemy in being black, African-Brazilian, white or brown. From the psychic subject’s point of view the word adopted or silenced to define to the outsider their racial condition works as a maneuver performed on the former and current degradation imposed on them; it is a device to stop that imposed violence.

Keywords: Racism. “Quilombos”. Public policies. Social psychology. Psychic transmission.

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CDHU	Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo
CNACNRQ	Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CODASP	Companhia de Desenvolvimento Agrícola de São Paulo
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONDEPHAAT	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico
CPDOC	Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas
EEACONE	Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras e Quilombolas do Vale do Ribeira
FCP	Fundação Cultural Palmares
FNB	Frente Negra Brasileira
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
ISA	Instituto Socioambiental
ITESP	Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
LAESER	Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MNU	Movimento Negro Unificado
MOAB	Movimento dos Ameaçados por Barragens
NEAD	Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos do Ministério de Desenvolvimento Agrário
PGE	Procuradoria Geral do Estado
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
RTC	Relatório Técnico Científico
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial
SPU	Secretaria de Patrimônio da União
TEM	Teatro Experimental do Negro
UHC	União dos Homens de Cor
UNESCO	Organização Cultural, Científica e Educacional das Nações Unidas

SUMÁRIO

Introdução.....	14
------------------------	-----------

1. Sobre negros: enquadres jurídico-políticos

1.1.	Enquadre e metaenquadre: continente, apoio e entrave.....	22
1.2.	O primeiro enquadre: o escravismo e o negro como objeto e força de trabalho.....	30
1.3.	O segundo enquadre: a abolição, o negro livre e inferior.....	35
1.4.	O terceiro enquadre: na República, o negro racialmente inferior.....	37
1.4.1	Raça e o racismo no Brasil.....	37
1.4.2	Mestiçagem e embranquecimento.....	42
1.4.3	Racismo na democracia racial.....	46
1.4.4	Ataques ao enquadramento do negro como inferior	
a)	Teorias sobre o racismo no Brasil.....	52
b)	Movimento negro, movimento quilombola e a ressignificação do conceito de raça.....	57
c)	Negros e brancos: possíveis encontros.....	63
1.5.	O quarto enquadre: a Constituição de 1988 e o negro como igual.....	65

2. Quilombo: resistência política e política formal

2.1.	Quilombo	
2.1.1	Uma acepção em transformação.....	66
2.1.2	Teorias atuais: dos antigos quilombos aos contemporâneos.....	71
2.2.	O âmbito jurídico-político atual e o embate pela terra.....	83
2.3.	A Fundação ITESP.....	91

3. O lugar: o Vale do Ribeira e a cidade de Iporanga..... 95

4. O sujeito como sujeito do grupo: racismo, efeitos subjetivos e alianças inconscientes

4.1.	O sujeito do inconsciente é sujeito do grupo.....	106
4.2.	Malhagem, desmalhagem e remalhagem dos vínculos.....	124
4.3.	Bleger, Benghozi e Kaës.....	132

5. O campo da pesquisa

5.1.	Por que o quilombo Maria Rosa.....	134
5.2.	A narrativa em primeira pessoa.....	134
5.3.	Contato com a Fundação ITESP.....	135

5.4.	Programa Brasil Quilombola, questões ambientais e quilombolas de outros Estados brasileiros.....	138
5.5.	Os entrevistados do Maria Rosa.....	139
5.6.	Dados do campo.....	141
5.7.	Breve panorama dos encontros com os <i>maria rosenses</i>	145
6.	Relatos dos quilombolas e alguns apontamentos teóricos	
6.1.	O quilombo Maria Rosa.....	150
6.2.	Sobre o olhar que guiou a compreensão dos relatos.....	155
6.3.	Alguns dados da origem histórica do Maria Rosa.....	156
6.4.	Entre o pilão e a mata: o porquê ser quilombola.....	163
6.5.	Sobre o processo de titulação quilombola.....	172
6.6.	O que é quilombo?.....	177
6.7.	Medo da escravização e alienação das terras: política pública e remalhagem instável.....	180
6.8.	Vergonha e resistência.....	188
6.9.	Vergonha e traição.....	191
6.10.	Pretos, negros, brancos, morenos ou moreninhos: o que falam sobre ou como se apresentam?	
a)	Eu sou tataraneta de negro: dona Preta, seu pai e seu marido.....	194
b)	Preto não!.....	199
c)	Família Trabuco: algumas alianças acordadas	
i.	Sou parda... Sou negra na cor, na raça, em tudo.....	202
ii.	Preto existe, branco não!.....	206
iii.	Nem preto nem branco.....	209
d)	Polissemia em preto, negro, moreno e branco.....	215
e)	Entre o escuro e o claro: família de dona Paulina, dona Preta, Levina e sua mãe.....	216
f)	Entre as brancas demais e as pretas demais, a morena. Ou o pardo é mais valoroso.....	224
g)	Por causa da cor: cenas de racismo.....	226
h)	No passado, negros e índios moraram ali.....	229
6.11.	Mito originário e gênero.....	230
6.12.	Benefícios conquistados com a transformação da comunidade em quilombo..	234
6.13.	A ausência de políticas públicas estruturais para a população negra local.....	239
6.14.	A permanência do quilombo: um caminho para a remalhagem.....	242
7.	Considerações finais	246
	Referências	258

Introdução

Nas últimas décadas, as contribuições da psicologia no campo da política pública têm se intensificado. Esta é a área do conhecimento que permite a compreensão dos processos subjetivos – sentimentos, significados, fantasias, ideologias – e que pode oferecer aporte à elaboração, execução e avaliação das políticas públicas. Neste sentido, a psicologia pode corroborar a reflexão de problemáticas e intervenções que transcendem a individualidade, que tangem às coletividades.

Temos como pressuposto que o psiquismo não se desenvolve desvinculado de uma relação social, ou melhor, que o âmbito subjetivo é configurado a partir de um pertencimento a um contexto sócio-histórico-político; assim, conjecturamos que as relações sociais, as balizas históricas, as políticas e as ideologias a elas relacionadas imprimem significados às subjetividades, à forma como cada um vive. Diante deste cenário, pareceu-nos pertinente indagar se as políticas públicas conseguem capturar as necessidades dos segmentos da população para os quais foram construídas. (Scarcelli, 2002)

Para Di Giovanni (2009), a política pública deve ser pensada não apenas como uma intervenção do Estado em uma conjuntura social considerada problemática, mas, sobretudo, como uma expressão contemporânea de exercício do poder resultante de uma complexa articulação entre o Estado e a sociedade democrática – o que pressupõe relações acionadas no campo da economia que, no entanto, sejam estruturadas em um contexto em que haja coexistência e independência de poderes e vigência de direitos de cidadania; ou seja, em que haja capacidade coletiva de formulação de agendas públicas em prol do exercício pleno da cidadania.

Segundo o autor, é por meio da interação entre Estado e sociedade que deveriam ser definidas as situações em que a intervenção estatal se faz necessária, bem como as formas, os conteúdos, os meios, os sentidos e as modalidades de intervenção.

Nesse mesmo sentido, o qual demarca que o sujeito seja tratado como cidadão, Scarcelli (2002) postula a necessidade de a intervenção estatal considerar diferentes níveis de atuação: das ações concretas às ações voltadas para as representações sociais e para as

representações inconscientes; das atuações relativas à intersubjetividade para as atuações referentes à intrasubjetividade; do trânsito entre o âmbito jurídico-político para as esferas social-cultural, teórico-conceitual e técnico-assistencial.

Pensar a política pública desse modo significa dar um contorno ético e complexo a ela e distanciá-la de outras formas de se fazer política, tal como as de ordem clientelista, do coronelismo e do populismo. Requer entrever que princípios, teorias, leis, práticas, resultados, bem como atores, interesses e financiamento, entre outros elementos, estejam articulados, ainda que haja tensão, conflito, dissenso (Di Giovanni, 2009). Demanda olhá-la como ação social protagonizada pelo Estado e também resultante e mediadora das necessidades sociais.

Escolhemos, pois, considerar alguns possíveis enlaces entre política pública e população negra, isso porque, segundo o *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil* (2007/2008), elaborado pelo LAESER, o quadro da população negra no Brasil apresenta desvantagens relacionadas ao acesso às políticas públicas, ao poder institucional e aos marcos legais. Apresenta desvantagens no que diz respeito aos índices de mortalidade, no acesso ao sistema de ensino, na dinâmica do mercado de trabalho, entre outras condições materiais e simbólicas de vida, sendo que, de acordo com esse mesmo relatório, enquanto brasileiros brancos vivem em *um país* com IDH médio equivalente à 44ª melhor posição no mundo, os brasileiros negros (pretos e pardos) vivem *em um Brasil* em que o IDH médio é equivalente ao 104º lugar. (LAESER, 2008)

Dados publicados pelo IPEA, em 2008, no livro *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição* e pelo IBGE, em 2011, na pesquisa *Características Étnico-Raciais da População: um Estudo das Categorias de Classificação de Cor ou Raça de 2008*, revelam similaridade ao quadro encontrado pelo LAESER.

Na referida pesquisa, o IBGE (2011a) ainda constatou que quase 64% dos entrevistados consideram que a raça/cor influencia suas vidas, sendo que a influência acontece principalmente em situações ligadas ao trabalho (71%), seguidas da polícia/justiça (68,3%), do convívio social (65%) e da educação/escola (59,3%). Como ilustração, podemos citar que, entre os paulistas, mais de 23% dos brancos entrevistados completaram o ensino médio; por outro lado, menos de 4% daqueles que se autotranscreveram como pretos concluíram-no. Mais: enquanto menos de 2% dos amarelos e menos de 3% dos brancos trabalhavam como empregados domésticos, quase 22% dos pretos mencionaram ter essa profissão.

Esses dados demonstram – assim como também retratam os estudos feitos por Hasenbalg (1979/2005), Hasenbalg e Silva (1988), Guimarães (1999/2009), Bento (2002) e

Telles (2003) – que os processos históricos de desigualdades vividos cotidianamente pelos negros no Brasil estão intrinsecamente associados ao racismo.

O racismo, por assim dizer, estrutura o Estado brasileiro. Ele é um dos principais organizadores das desigualdades materiais e simbólicas vividas pelo povo brasileiro. Ele estrutura as condições e possibilidades de trabalho, de estudo, de vínculo (incluindo o casamento e os vínculos amistosos), de liberdade, de lugar (ou não lugar) onde morar, a forma de morrer¹, etc. Afeta a possibilidade de os negros garantirem o presente, planejarem o futuro, realizarem sonhos, satisfazerem necessidades. Também afeta as condições materiais e simbólicas dos brancos, que, de maneira geral, usufruem das situações mais privilegiadas.

Vale lembrar que no Brasil há mais negros do que não negros. No censo de 2010, realizado pelo IBGE, o percentual de pessoas que se definiram como negras superou o de quem se autotranscreveu como branco: 50,7% e 47,7%, respectivamente². Não estamos falando, portanto, de uma minoria ou de um segmento: estamos falando da população majoritária de um país.

Os povos rurais, no Brasil, também passam por processos discriminatórios e de desvantagens. Os pequenos agricultores, historicamente, participam do sistema econômico alicerçando o desenvolvimento do setor urbano-industrial, seja fornecendo-lhe gêneros alimentícios, seja como reserva de mão de obra para os setores modernos da agricultura e para o setor urbano. (Carril, 1995)

Elegemos, portanto, essas duas parcelas da população brasileira – a negra e a rural – como objeto desta pesquisa. E, como ponto de convergência, escolhemos pesquisar um povoado rural quilombola do Vale do Ribeira, a comunidade Maria Rosa, situada em Iporanga, Estado de São Paulo.

De acordo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), quilombo é “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (ITESP 2000, p. 7).

¹ De acordo com o Mapa da Violência (2011), em 2002 morriam proporcionalmente 46% mais negros que brancos. Em 2005, esse percentual elevou-se para 67%. Em 2008 aumentou significativamente, atingiu 103%. Segundo pesquisadores, isso aconteceu porque as taxas de homicídios brancos caíram de 20,6 homicídios a cada 100 mil brancos em 2002 para 15,9 em 2008. Já entre os negros, as taxas subiram: de 30 em 100 mil negros em 2002 para 33,6 em 2008. Entre os jovens negros, o índice de morte por violência foi ainda mais bárbaro. Atingiu, em 2008, 127% (Fonte: *Jornal o Estado de São Paulo*, Caderno Brasil, 24 de fevereiro de 2011). Segundo o Sistema de Informação sobre Mortalidade do Ministério da Saúde (2007), entre os homens negros, a maior causa de mortalidade registrada são as extremas (homicídios e acidentes). Entre os brancos, as doenças circulatórias são a principal causa de morte. Fonte: <<http://portal.saude.gov.br>>

² Fonte: *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano, 30 de abril de 2011.

As comunidades quilombolas brasileiras surgiram ao longo do escravismo ou nos primórdios do pós-escravismo. Instalaram-se, não raramente, em lugares distantes da cidade e de difícil acesso, como estratégia contra uma possível captura orquestrada pela elite nacional³. Via de regra, hoje em dia, são povoados pequenos, compostos por menos de cem famílias, com índices extremos de pobreza e que se encontram em situações deficitárias de infraestrutura e de acesso aos serviços públicos básicos. Para a subsistência, frequentemente, os quilombolas desenvolvem atividades familiares ou vicinais não assalariadas e ligadas aos recursos naturais. Realizam ações como extrativismo vegetal, caça, pesca e roça. Configuram-se como povos não atrelados à lógica capitalista e que obtêm pouca ou nenhuma acumulação de capital. (Brandão, da Dalt & Gouveia, 2010)

No que concerne à relação entre quilombolas e as políticas públicas, não é raro ela ser pouco expressiva. “Observa-se ainda um alto grau de distância institucional entre os executivos estaduais e municipais e as comunidades quilombolas” (Brandão, da Dalt & Gouveia, 2010, p. 10). Como ressaltaram os autores, entre outras razões, esse fato associa-se à existência reduzida de políticas públicas com recorte racial.

Não adotar um recorte racial na produção programática institucional, não priorizar e implementar dispositivos e estratégias de redução das disparidades e promoção da equidade ao acesso dos negros a benefícios gerados pelo Estado é indicativo de racismo, ou do que tem sido comumente chamado de racismo institucional.⁴

Não por acaso, essas comunidades, também nomeadas de comunidades negras rurais, foram definidas por Bandeira (1988, p.14) como “um território negro, espécie de território entre aspas, em meio a um Brasil que se pretende branco de todos os lados”.

Conhecer uma dessas “terras de preto” foi o primeiro passo desta pesquisa.

Como mote, elegemos a política pública de titulação de terras quilombolas desenvolvida pela Fundação ITESP, órgão da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, responsável pela identificação e titulação das áreas públicas estaduais ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos. A política retratada está embasada

³ Entretanto, ao longo do escravismo, alguns quilombos situaram-se perto da casa-grande. Comentaremos esse fato no capítulo 2.

⁴ No racismo institucional, os mecanismos de discriminação estão “inscritos no corpo da estrutura social, e funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos da sociedade, ou seja, se estabelece nas instituições, traduzindo os interesses, ações e mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes. ‘O racismo institucional aparece como um conjunto de mecanismos, não percebido socialmente e que permite manter os negros em situação de inferioridade, sem que seja necessário que os preconceitos racistas se expressem, sem que seja necessário uma política racista para fundamentar a exclusão ou a discriminação. O sistema nessa perspectiva funciona sem atores, por si próprio’”. (Wiewiorka, 2006, citada por Schucman, 2012, p. 42)

no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal (ADCT) de 1988, que estabelece o direito de terras a essas comunidades.

Como campo de investigação, escolhemos o quilombo Maria Rosa, o primeiro quilombo do Estado de São Paulo que, em 2001, obteve – conjuntamente com outras duas comunidades – o título de domínio de uso de terra conferido pela Fundação ITESP.

A partir dos relatos dos quilombolas entrevistados, buscamos investigar se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras e o fortalecimento de uma identidade racial negra nos moradores do referido quilombo. Neste sentido, se esta política pública opera psiquicamente como dispositivo contra o racismo.

Cumpramos salientar que não desconsideramos a existência de outras ferramentas que possam ali atuar contra o racismo. Todavia, foi por meio do art. 68, do ADCT da Constituição Federal e, como desdobramento, da política feita pela Fundação ITESP, que se inaugurou jurídica e politicamente a temática da negritude entre eles. É por esse motivo que analisamos os dados a partir da atuação dessa Fundação.

Trabalhamos prioritariamente com o recorte de raça. Entendemos que o fato de serem pessoas pobres e rurais está, nesse caso, intrinsecamente relacionado ao fato de historicamente habitarem onde seus antepassados viveram; portanto, à condição de serem pessoas com ancestralidade escravizada. Investigamos, pois, negros que são rurais e pobres.

A percepção de um quilombo resumida na descrição de “população rural marcada pela pobreza” pode inadvertidamente favorecer racismo... Descrivê-los como agremiações rurais de populações pobres é descrevê-los de modo neutro, sem vinculação com o rebaixamento colonial e pós-colonial dos africanos e dos afro-descendentes. (Gonçalves Filho, 2009, s/p.)⁵

Para atingir os objetivos propostos, realizamos entrevistas com três gerações de moradores do quilombo em questão. Além dessas entrevistas, também deram esteio à pesquisa anotações em diário de campo, conversas não gravadas, entrevistas feitas com funcionários da Fundação ITESP, com quilombolas de outros Estados, com um pesquisador e ex-funcionário da Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo e com a diretora do Brasil Quilombola, programa do governo federal voltado para o desenvolvimento socioeconômico de comunidades quilombolas brasileiras.

A apreciação desse material foi orientada, principalmente, por contribuições de teóricos que se debruçam sobre a intersubjetividade; teóricos fundamentados na psicanálise

⁵ Trecho do parecer sobre passagem direta da pesquisadora ao doutorado.

dos processos grupais e na psicologia social e que partem da premissa de que o sujeito é necessariamente sujeito do vínculo e, por consequência, tem um duplo *status*: como indivíduo e como membro de uma cadeia à qual está submetido. Apoiamo-nos especialmente na teoria do aparelho psíquico grupal de Kaës (1989, 1993, 2011), na teoria de malhagem, desmalhagem e remalhagem de Benghozi (2001, 2005, 2010) e no conceito de enquadre de Bleger (1988, 1989).

Também deram suporte à presente pesquisa as formulações que articulam psicologia social e políticas públicas de Scarcelli (2002), os escritos de M.I.A. Fernandes (2005) sobre ideologia e a teoria a respeito da dominação e da humilhação social de Gonçalves Filho (1998). Igualmente, as produções acerca do racismo de Munanga (2003, 2004) alicerçaram a pesquisa. Estabelecemos da mesma forma diálogo com outras áreas das ciências humanas, mas o fio condutor deste trabalho está em constructos teóricos da psicanálise dos processos grupais e da psicologia social.

Por meio desta pesquisa, pretendemos contribuir com o debate acerca do racismo e das políticas públicas concernentes à população negra rural. Aos quilombolas, esperamos que os resultados possam servir como instrumento de reflexão sobre sua condição e também se constituam como ferramenta de interlocução entre eles e o poder público. Ademais, este trabalho poderá ser subsídio à Fundação ITESP sobre o alcance de suas políticas na vida da população quilombola.

Essas temáticas foram distribuídas ao longo das sete partes que compõem a presente pesquisa. São elas:

O capítulo 1, “Sobre negros: enquadres jurídico-políticos”, divide-se em cinco tópicos. No primeiro deles apresentamos os conceitos de enquadre e de metaenquadre. Nos quatro tópicos seguintes, debruçamo-nos sobre esses conceitos à luz de passagens históricas e sociológicas vividas pelo negro ao longo do escravismo e do pós-escravismo.

Foi no contato com os quilombolas que se firmou a necessidade de fazer um apanhado sobre a história do negro no Brasil e a respeito da escravização no mundo. Recorremos a alguns fragmentos históricos já retratados por diversos pesquisadores das áreas das humanidades para embasar e justificar uma discussão também pertinente à área da psicologia.

Nesses tópicos, fazemos uma *compressão* histórica do escravismo à Constituição de 1988, passando por temáticas como: a abolição, as teorias racistas, o racismo e alguns de seus mecanismos – a ideologia do embranquecimento e o mito da democracia racial.

Apresentamos, também, algumas das estratégias contra a opressão imposta aos negros, com destaque aos movimentos negro e quilombola, a ressignificação do conceito de raça e aos encontros genuínos, amistosos, possíveis entre negros e brancos.

Apoiamo-nos nessas passagens no postulado de que todos nós somos herdeiros de histórias dos outros e dos antepassados de tantos outros. Tratamos esses tempos remotos ou atuais como momentos que deixam vestígios e que ainda falam em nós. Conforme afirmou Schwarcz (1996, p. 162), “sabemos, ou devemos saber, que as discussões não brotam simplesmente; elas dialogam com outros contextos, ressignificadas e ressemantizadas”.

De maneira geral, nesse primeiro capítulo apontamos para olhares e ações de cerceamento contra o negro e, igualmente, para como as coletividades negras rearranjaram ou buscaram romper tais constrictões racistas.

O capítulo 2, “Quilombo: resistência política e política formal”, compõe-se de três partes. Na primeira delas, apresentamos a figura emblemática do quilombo como configuração coletiva de resistência desde a colônia até os dias atuais. No segundo item, “*O âmbito jurídico-político atual e o embate pela terra*”, embasadas em produções do direito contemporâneo, fazemos alguns apontamentos sobre o artigo constitucional 68 do ADCT e o efeito que promove nas questões ligadas ao domínio de uso da terra. No último tópico apresentamos as atribuições da Fundação ITESP.

O capítulo 3, “O lugar: o Vale do Ribeira e a cidade de Iporanga”, é descritivo. Apresentamos algumas características do cenário alicerce de nossa pesquisa.

O capítulo 4, “O sujeito como sujeito do grupo: racismo, efeitos subjetivos e alianças inconscientes”, faz referências às teorias da psicanálise dos processos grupais de Kaës, Benghozi e M.I.A. Fernandes, que guiaram e fundamentaram o nosso olhar. A partir desse referencial, apresentamos, entre outros, nossa concepção de sujeito do inconsciente, de grupo e de ideologia.

O capítulo 5, “O campo da pesquisa”, retrata algumas das passagens do encontro entre a pesquisadora e os entrevistados.

O capítulo 6, “Relatos dos quilombolas e alguns apontamentos teóricos”, é um desdobramento dos anteriores e refere-se à apreciação dos dados encontrados. Ele foi subdividido em 14 tópicos. O primeiro diz respeito a uma breve caracterização do quilombo investigado; os demais retratam dinâmicas psíquicas e sociais lá encontradas. O tópico 2 refere-se à ligação que os moradores de lá têm com a vida rural; o seguinte aborda motivos que os levaram a assumir a identidade jurídica quilombola; o item 3 apresenta o processo de titulação das terras do quilombo Maria Rosa tal como descrito por seus moradores; o tópico posterior apresenta a definição de quilombo elaborada por eles. E, a despeito da temática da negritude aparecer em subcapítulos anteriores, passará a ser enfocada com vagar, desde a ancestralidade negra e escravizada às políticas públicas com o recorte racial, a partir da parte 6 deste capítulo.

Nas considerações finais, buscamos apresentar um cenário geral ao qual a pesquisa nos possibilitou formular.

Alguns desses capítulos são mais descritivos, outros mais teóricos. Em certa medida, eles ensejam pensar o lugar do *entre*, nos interstícios da psicologia, antropologia, sociologia, direito e história. Do corpo e do psíquico. Do indivíduo, do coletivo e da política. Nesse sentido, Kaës e Scarcelli, só para citar alguns dos autores que transitam com maior ou menor frequência por essas áreas de conhecimento, cada qual em seu campo de atuação e reflexão, aproximam-se, pois se detiveram sobre o enigma do entre pontos, forças, instâncias. E mais: entre invisíveis em diálogo constante com visíveis. A propósito, sobre o que é visível nos negros e os tornam negros, o fenótipo, a pele negra, a casca-corpo negra, esperamos que, quanto antes, possa ser vivenciado por todos nós sem fardo, ou melhor, com leveza.

1. Sobre negros: enquadres jurídico-políticos

1.1. Enquadre e metaenquadre: continente, apoio e entrave

Para melhor entendermos como as desvantagens de uns e os privilégios de outros ainda hoje estão presentes em nossa sociedade e de que maneira os ordenamentos jurídicos e as ações políticas têm atuado na manutenção ou na tentativa de ruptura dessa conjuntura, retomamos sucintamente algumas passagens da história do negro em terras brasileiras. Para tanto, faremos um recorte dos cinco séculos de presença negra no Brasil em quatro momentos históricos destacados a partir de quatro marcos jurídico-políticos; são eles: **o escravismo, a abolição, a República e a Constituição Federal Brasileira de 1988**. Entendemos que cada uma dessas balizas contribuiu com o estabelecimento dos modos de vida de uma determinada época.

A partir das contribuições teóricas de Bleger, chamaremos essas quatro balizas de enquadres jurídico-políticos.

Segundo Bleger (1988), enquadre são as constantes, os marcos, as normas que possibilitam as ações, os comportamentos dos sujeitos. O enquadre está relacionado a esses elementos invariáveis e é compreendido como não processo que garante o estabelecimento do processo, ou seja, o desenvolvimento dos fenômenos, o estabelecimento de relações, a expressão dos comportamentos.

Comumente, na psicologia, o conceito de enquadre tem sido utilizado na situação analítica. O papel do analista, a técnica usada, o horário e a forma do pagamento são exemplos de enquadre que garantem o acontecer analítico. Na presente pesquisa, reportamo-nos a esse conceito a fim de pensarmos uma configuração fora da clínica. Ainda assim, para uma aproximação inicial a esse conceito, como ilustração, apresentamos um exemplo clínico descrito por Bleger (1988):

N. N. era uma paciente muito rígida e limitada que viveu sempre com os pais em hotéis de diferentes países; a única coisa que levava sempre consigo era um pequeno **quadro**. Sua má relação com os pais e as contínuas mudanças faziam deste quadro seu “ambiente”, seu não ego: sua metaconduta, o que lhe dava a “não mudança” para sua identidade. (1988, p. 317, grifo nosso)

É possível considerar o quadro que N. N. sempre carregava consigo um exemplo de enquadre.

Na concepção do autor, uma relação que se prolonga por um longo período “com a manutenção de um conjunto de normas ou atitudes, não é outra coisa senão a própria instituição. O enquadramento é, portanto, uma instituição, dentro de cujos parâmetros ou no bojo da qual ocorrem fenômenos a que denominamos comportamentos” (Bleger, 1988, p. 312). E, nesse sentido, o enquadre é parte integrante da identidade do sujeito:

A identidade é sempre – total ou parcialmente – grupal ou institucional, isto é: pelo menos uma parte da identidade é sempre configurada pela pertinência a um grupo, uma instituição, uma ideologia, um partido, etc. ... As instituições funcionam sempre (em graus variáveis) como limites do esquema corporal e núcleo básico da identidade. (Bleger, 1988, p. 313)

O autor postulou também que,

[só] podemos nos comportar como indivíduos em interação na medida em que participamos de uma convenção de modelos e normas que são mudas [ou, pela rotina, tornam-se mudas], mas que estão presentes e graças às quais podemos, então, formar outros modelos de comportamento. (Bleger, 1989/2007, p. 109)

Assim sendo, para o autor, o enquadre opera como um organizador psíquico, em especial porque é depositário dos estratos da personalidade que não foram conscientemente elaborados, os quais estão em estado de comunicação pré-verbal, fusionado, dos sentimentos e sensações indiscriminados, da infraestrutura inconsciente profunda de todo o vínculo. É depositário do que Bleger (1988) conceituou de sincrético.

No exemplo citado sobre N. N., o quadro – que funciona como um enquadre – opera de forma a ser um organizador contra a angústia psíquica de desagregação identitária. Esta angústia de indiscriminação refere-se, como hipótese teórica, ao sincrético.

O sincrético “se impõe como matriz ou como estrutura básica de todo grupo e que persiste, de maneira variável, durante toda a sua vida”. (Bleger, 2007, p. 102)

Dessa forma, manter o enquadramento, sustentar as regras instituídas (as constantes) e, portanto, assegurar o sincrético clivado (separado da consciência), significa

impedir a emergência à consciência do que ainda não foi metabolizado. Mantê-lo “cumpre a função psíquica de garantir que o que é indiscriminado em cada um de nós não se espalhe, não tome conta de tudo, já que o que é indiscriminado fica posto em algo que é conhecido, no enquadre.” (M.I.A. Fernandes, 2010)⁶

A função essencial do enquadre é atingir a estabilidade para que haja processo, movimentação e criatividade. No entanto, nenhum enquadre é perfeitamente estável... Desse modo, o enquadre se encontra numa relação dialética com o processo. (Kaës, 2010, p. 67)

Logo, uma das funções do enquadre é ser **continente** da parte indiscriminada da personalidade, para que haja processo, movimentação, criatividade. Além disso, também tem como tarefa definir limites, interditos. Estabelece **fronteira** entre o normatizado e o indiscriminado/caótico; entre o representado e o aquém da representação; entre o ego e o não ego; o dentro e o fora; a interação e a não relação.⁷ Cumpre, assim, função de **intermediação** (M.I.A. Fernandes, 2011)⁸ entre esses polos opostos e complementares, além de ser **apoio** na formação do sentimento de segurança e identidade. (Kaës, 2011)

Assim sendo, o conceito de enquadre possibilita uma compreensão acerca de diferentes aspectos da realidade. Por assim dizer, é crível considerar que os vínculos e os lugares psicossociais são arranjados a partir de enquadres – o que nem por isso significa dizer que um determinado enquadre seja bom ou pertinente para todos os envolvidos. Mesmo porque todo enquadre possui um metaenquadre: um enquadre de fundo, preexistente, e que o determina. **“Todo enquadre é enquadrado por um enquadre que o contém, sustenta, atrapalha ou entrava.”** (Kaës, 2010, p. 68, grifos nossos)

Os quadres mais amplos (Kaës, 2010) e que funcionam como metaenquadres para a vida psíquica são os modelos, as regras e normas sociais, jurídicas, políticas, culturais, religiosas, entre outras, que regem a todos e dão o alicerce para o estabelecimento dos quadres das organizações, dos pequenos grupos, das famílias, dos casais e do sujeito (que é, por princípio, vincular e também estabelece seus próprios quadres).

Assim sendo, o enquadre da família – as regras familiares – funciona como metaenquadre para o casal e para o sujeito singular. O enquadre de uma organização funciona

⁶ Conteúdo da aula proferida no dia 01/10/2010, no curso “*Processos grupais*”, integrante do programa de graduação de PST-IPUSP.

⁷ Para Bleger (1988/2007), não relação é sinônimo de não individuação, não discriminação, é a matéria do sincrético, da sociabilidade sincrética, a qual dá a base para o estabelecimento das relações.

⁸ Parte do conteúdo da aula ministrada no dia 12/04/2011, que compõe o curso “*Negatividade e Construção dos Laços Sociais*”, do programa de pós-graduação do departamento de psicologia social do Instituto de Psicologia da USP (PST-IPUSP).

como metaenquadre para os pequenos grupos nela alocados. Os enquadres amplos – políticos, jurídicos, etc. – operam como metaenquadre para todos, nas organizações, nas comunidades, nas famílias, na vida particular do sujeito.

Essas constantes guiam-nos psíquica e socialmente, até mesmo quando se trata da tentativa de mudá-las, rompê-las e superá-las. Sem algumas delas, viveríamos num mundo sem sentido, tomado por angústias e ansiedades – pelo sincrético.

A imobilização dos estratos sincréticos da personalidade é avalizada graças à clivagem que os impede de emergir ao ficarem depositados nos enquadres (nas constantes). Todavia, conservar insistentemente tal imobilização em situações em que se fazem necessárias transformações indica um *antiproceto*, uma tentativa de perpetuação de uma mesma configuração e uma tendência à estereotipia, à burocracia. Esse fenômeno ocorre com frequência em situações nas quais a sociedade separa o que é tido como normal do anormal. Nas palavras do autor:

A sociedade tende a instalar uma clivagem entre o que considera normal e anormal. Assim estabelece uma clivagem muito profunda entre ela (a sociedade “sadia”) e todos aqueles que, como os loucos, os delinquentes e as prostitutas, são desvios, são doenças, que – supõe-se – nada têm a ver com a estrutura social. A sociedade autodefende, não dos loucos, dos delinquentes e das prostitutas, mas de sua própria loucura, de sua própria delinquência, de sua própria prostituição, e dessa maneira aliena, desconhece e trata como se fossem alheias e não lhe correspondessem... Essa segregação e essa clivagem se transferem logo para os nossos instrumentos e conhecimentos. Assim, respeitar [essa] clivagem... e não examinar os níveis de sociabilidade sincrética significa admitir essa segregação sancionada pela sociedade, assim como admitir os mecanismos pelos quais determinados sujeitos se tornam doentes e segregados. (Bleger, 2007, p. 117)

A convenção estereotipada de que em uma sociedade há sujeitos normais e anormais segrega e pode adoecer aqueles considerados anormais tanto quanto promove situações de privilégios e de bem-estar para aqueles reconhecidos como normais. O outro é o desvirtuoso; ou, outro é o padrão. A fronteira está posta. Os “normais” organizam-se psíquica e socialmente a partir dessa identidade afirmada como satisfatória. Os “anormais”, a partir do demérito, da negação atribuída a eles. Ambos organizam-se psicossocialmente assumindo, recusando ou redimensionando essas atribuições.

Modificar conjunturas como essas requer mudança nos enquadres, o que não raramente vem acompanhado de resistências, principalmente por parte dos beneficiados (mas não de maneira exclusiva). Em geral, é pelo medo do contato com o que permanece clivado que se reage à passagem para uma configuração nova, para uma experiência diferente:

Não é apenas a novidade que provoca o medo, mas também o *desconhecido que existe no interior daquilo que é conhecido...* É o medo do encontro com uma sociabilidade que nos aniquila enquanto pessoa e nos transforma num único meio homogêneo, sincrético, no qual cada um não poderá emergir do fundo enquanto figura... o que implica dissolução da identidade estruturada pelos níveis mais integrados do Eu. (Bleger, 1989, p. 46)

Trata-se do medo da desagregação, da perda de identidade de sujeito singular. Do receio de perder os referenciais e não poder agir alicerçado nos modelos já apropriados. Do medo “de uma regressão a níveis de uma sociabilidade sincrética que não está constituída por uma inter-relação ou interação, mas que exige uma dissolução de individualidades”. (Bleger, 2007, p. 111)

No tocante a esta pesquisa e aos marcos jurídico-políticos escolhidos, é possível supor que a passagem do escravismo para a abolição, desta para os primórdios da República e para os tempos jurídicos atuais instituídos pela Constituição de 1988 podem ter sido acompanhadas de medos sentidos pelos negros e pelos não negros. Possivelmente, com a abolição, o medo expressado pelos brancos de serem dominados por negros, tal como retratou Azevedo (2004), e o medo dos negros de perderem a liberdade com o advento da República (Guimarães, 2010) podem ser entendidos como alguns dos exemplos do contato que brancos e negros tiveram com esse conteúdo indiscriminado, incerto, com as mudanças de enquadres.

Por outro lado, alterações de enquadre possibilitam a inscrição de configurações novas, quiçá, de outras possibilidades de trânsito social, além de poderem significar a quebra nas estereotípias. Como exemplo de uma situação de quebra de enquadre, reportamos, novamente, a uma cena que envolve pacientes. Desta vez, usuários de saúde mental internados por um longo período em hospitais psiquiátricos e que passaram a morar fora do hospício, na cidade. Nessa ilustração, Scarcelli (2011) apoia-se no conceito de enquadre. Em suas palavras:

Temos como hipótese que as normas e regras, entre elas a relação hierárquica instituídas nos hospícios são parte da personalidade dos sujeitos que deles fazem parte (Bleger) e desempenham uma função psíquica organizadora para aquele contexto (Kaës). A saída do hospício significa o possível rompimento dessa modalidade de instituição e, conseqüentemente, a necessidade de um novo rearranjo das representações conscientes e inconscientes, além de abrir a possibilidade para se pensar a construção de novos significados, nunca inscritos. (Scarcelli, 2011, p. 93-94)

Do hospício para a cidade é uma situação emblemática e ilustrativa de mudança de enquadre e, como tal, dá lastro para se pensar em temáticas ligadas à área da saúde mental,

tanto quanto para outras circunstâncias relativas à instituição de algo novo. Além disso, Scarcelli, nesse trecho, salienta que as normas e regras (enquadres) não são necessariamente democráticas, ao contrário, por vezes são autoritárias e, ainda assim, tornam-se parte da personalidade.

Normas autoritárias por um longo período fizeram parte da vida dos negros no Brasil. Falar sobre o negro brasileiro (ou o que aqui vive) requer falar sobre elas.

Elegemos o escravismo, a abolição, a República e a Constituição de 1988 como enquadres jurídico-políticos a serem considerados porque, supomos, cada um deles dão suporte a diferentes rearranjos dos lugares sociais atribuídos ao negro, mesmo que não signifiquem uma mudança efetiva na representação social⁹ sobre o negro, a das desvantagens e deméritos.

O recorte escolhido não equivale a um crivo historiográfico propriamente dito, nem mesmo a uma gama ampla de políticas implantadas ou implementadas no Brasil. Por exemplo, não foi dado destaque ao Império (1822-1889). Ele está implicitamente incluído no enquadre do escravismo, já que no período imperial o escravismo ainda dominava; e, em relação ao ano monárquico de 1888, realçamos o evento da abolição, no segundo enquadre. Nesses dois casos, do escravismo e da abolição, debruçamo-nos especificamente sobre o fato de o negro ter sido escravizado e libertado.

Nas páginas seguintes (tópicos 1.2, 1.3, 1.4 e 1.5) apresentamos o que para nós caracteriza cada um dos quatro enquadres elencados e as ações (os processos) que em seus interiores ocorreram.

No subcapítulo 1.2, sobre o escravismo, consideramos a forma na qual os escravizados foram capturados e os protestos desenvolvidos pelos próprios negros como ilustrações de ações de manutenção (no primeiro caso) e de ataque (no segundo caso) ao escravismo. Trata-se de ações intrinsecamente ligadas àquele sistema de produção econômica e de organização das relações sociais.

Na parte 1.3, a abolição foi retratada principalmente como mudança de enquadre, como instituinte da liberdade dos negros e, com isso, de medos a serem contornados por brancos e negros.

No item 1.4, a partir do enquadre jurídico de o Brasil ser uma nação republicana composta por uma população livre, salientamos sobreposições de dois outros enquadres, desta

⁹ Usamos o termo “representação social” na sua acepção simples, tal como corriqueiramente é utilizado: ideia ou imagem predominante que se formula do mundo, do outro, de alguma coisa; ponto de vista coletivamente recorrente.

vez, teórico-ideológicos. Nos tópicos 1.4.1 e 1.4.2 – “Raça e racismo no Brasil”, “Mestiçagem e embranquecimento” – abordamos o primeiro enquadre teórico-ideológico sobre o Brasil ser um país composto por uma população racializada e hierarquizada, alguns serem racialmente considerados normais, e outros, anormais. No ponto 1.4.3 – “Racismo na democracia racial” – abordamos o segundo enquadre teórico-ideológico, que considera este país uma nação mestiça e inclusiva.

Chamamos de enquadres teórico-ideológicos porque dizem respeito a discursos que foram gestados dentro da academia e propagados como verdades teóricas sobre o negro, circunscrevendo um jeito fixo, estereotipado de se olhar para o negro. Todavia, são discursos ideológicos.¹⁰ Como enquadres teórico-ideológicos, delineiam aspectos a serem considerados para a compreensão do tema da negritude no Brasil.

Assim sendo, consideramos que ideologias também funcionam como enquadres, como modelos, como constantes que desempenham funções psíquicas e sociais que orientam modos de perceber, agir, interagir, sentir e pensar.

A esses enquadres “teóricos”, contraposições teóricas, políticas, sociais e afetivas despontaram-se. Consideramos algumas delas na parte 1.4.4, intitulada: “Ataques ao enquadramento do negro como inferior”. São algumas delas: **(a)** de cunho teórico: Oracy Nogueira (1954/2006), Florestan Fernandes (1964), Carlos Hasenbalg (1979/2005) e Nelson do Valle Silva (1988) são alguns dos autores que discorreram sobre a premissa de que este é um país que discrimina racialmente; **(b)** de crivo político: o movimento negro é o principal protagonista da organização coletiva contra o racismo; e **(c)** valorativo-afetivo: em especial, apoiamo-nos no artigo *Os amantes contra o poder*, de Janine Ribeiro (1988/2006) para sinalizar que, se o poder segrega, o afeto pode operar como princípio/valor que iguala e cria reciprocidades. Afeto como modelo de igualdade, como alicerce para relações de não poder.

Essas reações não se constituíram com verdades compartilhadas por muitos. Funcionam como enquadres para aqueles que a elas se congregam, mas não como enquadres amplos conjugados pela extensa população brasileira.

No tópico 1.5, como é notório, ao falarmos da Constituição de 1988 como quarto enquadre, criamos uma divisão à parte dentro do contexto republicano.

Cabe ainda mencionar que os chamamos de enquadres jurídico-políticos porque todos foram constituídos a partir de um regulamento jurídico e de políticas que o implantaram. O Alvará de 29 de março de 1559 oficializou a escravização no Brasil, a Lei

¹⁰ Sobre o conceito de ideologia, ver o capítulo 4 desta pesquisa.

Áurea, a Proclamação da República seguida da Constituição brasileira de 1891 e, por fim, a Constituição de 1988. Por si só, esses ordenamentos são enquadres e funcionam como metaenquadres no sentido de ajustarem um determinado lugar psicossocial para o negro e o não negro. Isso posto, usaremos prioritariamente o termo enquadre, sabendo que dizem respeito a enquadres amplos que emolduram cotidianamente as relações estabelecidas entre aqueles que vivem em terras brasileiras.

1.2. O primeiro enquadre: o escravismo e o negro como objeto e força de trabalho

Diz-nos ele que os felupes não tinham nem queriam ter comércio com os portugueses. Alta noite, cortavam as amarras dos navios destes, para que, sem governo, encalhassem. E assim os atacavam... Matavam-nos todos... Sem poder centralizado e excelentes agricultores, pescadores e criadores de gado vacum e caprino, os felupes não acolhiam estrangeiros em suas aldeias... Os felupes não estiveram sós na sua recusa a alienar cativos aos europeus. O mesmo fizeram os balantas e os bagas. E os crus da atual Libéria. E vários outros povos sem reis, aristocratas ou mandachuvvas ambiciosos. (Costa e Silva)

Desde pelo menos a Antiguidade Clássica, muitos povos, mas não todos, imprimiram ou sofreram as marcas do homem sobre outro escravizado. Desde então, a despeito de se tratar de tempos e lugares distantes, apesar de não dizer respeito a um sistema homogêneo, é possível considerar que houve algo comum nesse longuíssimo processo de escravização: a dominação daquele considerado diferente/inferior, sendo talvez a sua característica maior a destruição do vínculo de pertencimento desse sujeito à sua comunidade de origem, à sua ancestralidade e descendência.¹¹

Historicamente, em maior ou menor grau, o escravizado foi retirado da possibilidade de comungar dos ritos, das histórias reveladas e encobertas dos seus entes e com eles. Sua origem, seu corpo, seu futuro, de maneira geral, não lhes pertenciam, ou havia a persistente tentativa de retirar-lhes de seu domínio. Comumente, a escravização foi constitutiva dos modos como diferentes sociedades relacionaram-se com o trabalho, a guerra, o dinheiro, o sagrado, o prestígio, o sexo e a procriação.

A modalidade de escravização que no Brasil existiu foi uma entre outras.¹² Como todas – e mesmo considerando que não se tratou de um sistema uniforme –, foi sinônimo de *dominação*, de *desigualdade política* (Gonçalves Filho, 1998, 2004). O longo período escravista brasileiro (sécs. XVI-XIX) representa o que consideramos o primeiro enquadramento do negro no Brasil e instituiu **o negro como mercadoria e força de trabalho**.

¹¹ Nesses tempos, as concepções de política, de economia, de trabalho, de justiça, se transformaram; e outras, como de subjetividade, de raça, de liberdade, de direitos sociais foram inauguradas. O advento da moeda, da fé religiosa, do capitalismo mercantil, do industrial, do neoliberalismo, dos tratados internacionais acerca dos direitos humanos, dentre outros, fizeram diferença, cada qual produziu uma roupagem própria para os modos de enfrentar ou de fazer escravização de uma determinada época e lugar.

¹² O estabelecimento dos primórdios da economia capitalista como fundamento da vida no período renascentista europeu (Martin, 2005), o desenvolvimento da artilharia de guerra (Sevcenko, 1996) e a manutenção de uma representação estereotipada dos negros como selvagens (Fanon, 1968; Munanga, 1986; Costa e Silva, 2002) foram alguns dos fatores condicionantes para a colonização da América e para o aprisionamento de africanos.

A norma era ele ser objeto de compra e venda, para ser utilizado como força de trabalho produtora de lucro. Assim sendo, naquele momento, o enquadre diferenciava quem era objeto e quem era gente, quem tinha de trabalhar e quem administrava o trabalho. Determinava o que era e o que se esperava do negro e quem era e o que se esperava do branco. As fronteiras entre negros e brancos estavam postas. Os lugares estavam delineados.

Apesar de serem comumente reduzidos a uma ideia homogênea de africanos, os escravizados possuíam uma história pregressa variada. Para o Brasil vieram africanos dos extremos leste-oeste do continente, do centro, de lugares entre montanhas e rios, savanas e florestas, das aldeias, cidades e cidades-estados, das ilhas e cada vez mais para o sul do Saara. Foram trazidos para cá negros da África Ocidental, região que se estende do Senegal ao Camarões, incluindo as ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe; da África centro-ocidental, da região que vai do Gabão ao sul de Angola; e da África austral, como é o caso de Moçambique, da África do Sul e da Namíbia. (Russell-Wood, 2001; Munanga, 2009)

Numericamente, o tráfico de cativos para o Brasil foi responsável pelo desenraizamento de cerca de seis milhões de negros da África subsaariana. Isso representa que, nesse período, aproximadamente 40% do total do comércio internacional de africanos estava relacionado à manutenção do sistema colonial brasileiro e posterior monarquia – o que fez do Brasil o maior país escravista dos tempos modernos. (Reis & Gomes, 2005)

A África foi maciçamente envolvida com o aprisionamento e a exportação de humanos. Para isso, Estados africanos se organizaram em torno do escravismo e fizeram dessa sua principal tarefa produtiva (Reis, 1987a).¹³ Manter esse negócio que favorecia os soberanos envolvia uma trama complexa de ações e de pessoas. Para tanto, no processo de aliciamento de escravizados, além do aparato estatal, contava-se também com a intermediação de civis.

Participar dessa trama significava, a depender da situação, ganho econômico, comercialização de bens utilizados na manutenção da vida diária (inclusive armas e pólvora), trocas por objetos necessários aos ritos sagrados, prestígio, interesses locais, como fortalecimento diante de comunidades rivais, ou mesmo a possibilidade de sobrevivência de um pequeno grupo (Costa e Silva, 2002). Sobre este aspecto, mencionou Miller (2006):

Para proteger, para defender a linhagem, os grupos eram capazes até de sacrificar seus próprios membros. Nas épocas de seca em Angola, em períodos de grande estiagem, as famílias vendiam alguns de seus membros para que os outros pudessem sobreviver

¹³ Sobre a escravização que ocorreu na própria África, ver Costa e Silva (2002).

e preservar o grupo. Os números do tráfico crescem durante essas secas... (Miller, 2006, p. 45)

Vieram para o Brasil pessoas que, enquanto estavam ocupadas ou distraídas com o viver, e em situações as mais ardilosas, foram compradas, trocadas, raptadas. Pessoas fenotípica e antropológicamente diferentes (Munanga, 2009) e que, como tal, compunham diversos grupos étnico-linguísticos, como os ajas, os bantus, os yorubas, os jejes, os minas, os bakongos, os mbundus, os ovimbundus, os nganguelas, os moçambiques. (Parés, 2006)¹⁴

Essas diversidades, por assim dizer, “os ajudou a manter a dignidade, a afirmar sua humanidade diante de um regime que os definia como coisa..., pois era com essas diferenças que ele(s) contava(m) para tecer redes de solidariedade, compor alianças ou definir campos adversários”. (Reis, 1996, p.19)

Por meio de alianças ou a partir do que se estabelecia como desavenças, em diferentes contextos e com base em suas necessidades e possibilidades, os escravizados arquitetaram formas de enfrentamento ao sistema escravista, as quais incluíram uma gama variável de estratégias, das subjetivas às políticas. Como exemplos de resistência à escravização e busca de liberdade, podemos citar as fugas, as revoltas em larga escala ou rebeliões, as agressões, os suicídios, os assassinatos, a criação de quilombos (Reis, 1983), tanto quanto as lutas-danças, as crenças, as festas.

Foram eles que, “desde sempre, atuaram na linha de frente da luta pela liberdade” (Reis, 2004, p. 371), sendo que “a resistência escrava visava acima de tudo a destruição do regime ou, nos limites de ação individual, a negação da própria condição”. (Wissenbach, 1998, p. 19)

Tentativas de aniquilar o sistema escravista e de mantê-lo coexistiram, não exatamente com o mesmo peso e a mesma medida, mas como forças que tentaram romper o cabo de guerra e que, de um lado ou de outro, revelaram estratégias individuais e coletivas dos escravizados, suas artimanhas sutis e perspicazes, bem como os artifícios do próprio sistema para sustentar a situação, tal como acontecia quando do oferecimento das alforrias.

Nesse caso, é possível considerar que, por vezes, havia uma hierarquização que procurava estabelecer quais deveriam ser os “gratificados”: “as mulheres eram preferidas aos homens, os mulatos aos negros, os nascidos no Brasil aos nascidos na África, os escravos urbanos aos das regiões rurais e que muitos senhores preferiam alforriar bebês em vez de

¹⁴ Denominações metaétnicas atribuídas pela elite escravista e adotadas pelos africanos. É possível considerar que eles reconheceram que havia proximidade geográfica e correlação de elementos culturais e linguísticos entre os povos agrupados sob uma mesma designação identitária (Parés, 2006). Nesse mesmo sentido, Slenes (1991-2) salientou que muitos africanos reconheceram entre eles elos linguísticos, culturais e religiosos.

adultos” (Russell-Wood, 2005, citado por Marquese, 2006, p. 116).¹⁵ Nota-se que a longa data está enraizada em terras brasileiras a ideologia de que *é menos pior* ser negro mestiço, ser negro não tão negro.

Reis (1996) enfatizou que, mormente, a elite colonial utilizava uma dupla tática: buscava dominar o corpo e a mente do cativo e, na contramão, oferecia benesses para persuadir e conquistar; ao mesmo tempo, os escravizados entenderam que não seria possível sobreviver de maneira extrema, seja apenas se acomodando, seja exclusivamente agenciando revoltas:

a maioria dos escravos viveu a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um extremo e outro... chamamos essa zona de espaço de negociação. Além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os escravos e senhores, negros, forros, livres e homens brancos, digladiavam-se para definir os limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras. (Reis, 1996, p.04)

Nessa mesma linha de pensamento, Chalhoub ressaltou que

os cativos agiram de acordo com lógicas ou racionalidades próprias, e seus movimentos estiveram sempre firmemente vinculados a experiências e tradições históricas particulares e originais. E isto ocorria mesmo quando escolhiam buscar a liberdade dentro do campo de possibilidades existente na própria instituição da escravidão – e lutavam então para alargar, quiçá transformar, este campo de possibilidades. (Chalhoub, 2003, p. 252)

Os fios condutores do escravismo brasileiro foram desatados por meio dos diferentes dispositivos de resistência cotidiana desenvolvidos pelos próprios negros (Reis, 1983, 1987b, 2004, 2005; Wissenbach, 1997, 1998; Chalhoub, 2003); pela ação do movimento abolicionista (E. V. da Costa, 2008; Alonso, 2010); pela influência do ideário da Revolução Francesa, o de liberdade, igualdade e fraternidade (Guimarães, 2010); pelo anseio da elite pela vinda de imigrantes europeus; pelas pressões capitalistas proferidas pela Coroa Inglesa em função do advento da industrialização (Rocha, 2000). Internacionalmente, o escravismo começou a ser visto como impeditivo da prosperidade e um atentado ao direito e aos princípios cristãos.¹⁶

¹⁵ Do ponto de vista subjetivo, não é possível anular a violência que imperou sobre todos os escravizados. É um logro diferenciar e indicar formas menos atroz em um sistema por si só bárbaro.

¹⁶ Como acenou Reis (1987a), o processo de escravização só mudou de endereço: foi oficialmente interrompido na América e expandido na África. Neste mesmo sentido, Gorender (2002) salientou que o liberalismo europeu e a Revolução Francesa, apesar de defenderem o trabalho de assalariados juridicamente livres, ao mesmo tempo e contraditoriamente mantiveram a possibilidade de existência do trabalho escravizado pautado na concepção de que o negro era intelectualmente inferior.

Assim sendo, se naquele momento o enquadre era o negro como objeto e força de trabalho¹⁷, essa configuração foi de diversas maneiras atacada pelos próprios negros e por outros atores sociais. O enquadre mudou a partir das ações de resistências que ocorreram ao longo do escravismo e possibilitou o estabelecimento de uma conjuntura nova, a da liberdade dos negros.

¹⁷ Apesar de terem sido comumente tratados como objeto, quando cometiam delitos, notadamente os assassinatos, ou quando seus atos eram considerados transgressores, eram julgados e condenados como humanos. (Wissenbach, 1998)

1.3. O segundo enquadre: a abolição, o negro livre e inferior

Com a abolição da escravidão (1888), o Estado brasileiro, os fazendeiros, ou qualquer outra escravista ou instituição escravocrata foram eximidos das responsabilidades pelos atos realizados nos tempos do escravismo e dos cuidados básicos com o andamento seguinte da vida dos então libertos. Assim sendo, de maneira geral, à população liberta e desapropriada das condições fundamentais para a sobrevivência restaram a morte, os afazeres presentes nas regiões rurais economicamente decadentes, as atividades urbanas desqualificadas e as tarefas propiciadoras de risco de morte. Tornar-se mendigos, errantes, ladrões, prostitutas foi o destino de alguns; sendo que, talvez, como sugere F. Fernandes, essa tenha sido a tática de sobrevivência:

O vagabundo, o ladrão ou a prostituta... construíram um destino comparativamente melhor. Em certo sentido, só eles conseguiram êxito..., muitas vezes optavam pelo crime ou pelo vício para evitar o lento suplício e a humilhação dos “serviços de negro” e “para negro”... só o vício e o crime ofereciam saídas realmente brilhantes ou sedutoras de carreiras rápidas, compensadoras e satisfatórias. (F. Fernandes, 1964, p. 125)

Esse cenário pós-escravismo ainda oprimia o negro. Mesmo assim, a abolição trouxe uma conformação nova, a sua liberdade. O enquadre mudou: de objeto e força de trabalho **o negro passou a ser gente livre e inferior**. Se econômica e socialmente pouca alteração ocorreu, se efetivamente muitos negros morreram à míngua, é possível considerar que nas esferas jurídica e simbólica algo se transformou: o cativo foi formalmente desativado – ainda que negros continuassem escravizados – e, com isso, o que até então era tido como certo e estruturante – o escravismo – não mais seria perante a lei.

Mesmo com a mudança de enquadre para o da abolição, os negros permaneceram filiados à causa da liberdade e, antes, tinham-na como razão fundamental de suas preocupações, afinal, temiam que a liberdade recém-conquistada deixasse de existir e escravizados voltarem a ser. As mobilizações que ocorriam em torno da proclamação da República, algo inaugural, inquietavam-nos: o que iria acontecer com eles, os negros? Essa dúvida pairava no ar. Não por acaso, grande parte dos negros não aderiu à causa republicana. A luta pela igualdade que exercitavam vinha no bojo da bandeira da liberdade, sendo aquela concebida em seu sentido mais elementar, pelo sentimento de pertença nacional, de cidadania como direito à identidade nacional. (Guimarães, 2010)

Por sua vez, a elite receava que esse povo negro considerado inferior, imoral e carregado de vícios dominasse as terras brasileiras, tal como ocorrera em São Domingos, quando da revolta de escravizados (1791-1804) que culminou na independência do Haiti. (Reis, 2004)

Esses não eram temores infundados, referiam-se provavelmente a medos aflorados com a modificação do enquadre, com a quebra das fronteiras e do fundamento jurídico que definia o lugar do negro e do branco.

O negro buscou contornar o seu medo por meio da instituição de movimentos sociais em defesa de seu grupo social. Por sua vez, a elite lançou mão do aparato acadêmico como uma das artimanhas para continuar a rebaixar os negros, a fim de coibir o seu assenhoreamento.

1.4. O terceiro enquadre: na República, o negro racialmente inferior

A primeira República (1889-1930) deu vazão para a implantação do terceiro enquadre: **o negro racialmente inferior**.¹⁸

O debate teórico acerca da categoria raça¹⁹ e das relações inter-raciais foi intelectualmente gestado na Europa e espalhou-se por muitos lugares, onde releituras dos pensamentos e das práticas racistas e antirracistas foram e têm sido feitas, como no Brasil.

De acordo com Fanon (1968), Costa e Silva (2002) e Munanga (1986), antes mesmo da colonização das Américas já havia um olhar pejorativo direcionado ao negro, sendo este um dos alicerces para a manutenção da escravização do negro na América. No entanto, tal entendimento ainda não estava sistematizado nas teorias das raças. Isso veio a acontecer no século XIX, quando o racionalismo europeu floresceu, época em que ocorreu a abolição da escravatura nos diferentes países escravistas do mundo atlântico, período em que o negro, quem sabe, estava prestes a ser um cidadão comum.

1.4.1 Raça e racismo no Brasil

Um ano e meio após a abolição da escravatura, o Estado brasileiro republicano nasceu e, não por acaso, sob o lema da ordem pública.

A polícia, a justiça e os programas políticos nacionais agiam em prol da equiparação com a almejada civilização europeia e isso frequentemente significava ações brutais, como a prisão e as intervenções higienistas. Havia um pavor do caos, de uma avalanche criminosa/revolucionária. Afinal, os enquadres (Bleger, 1988) jurídicos, políticos, econômicos e geográficos nos quais a nação se fundava vinham paulatinamente mudando: de Colônia para Monarquia (1822), de Monarquia para República (1889), de

¹⁸ No Brasil, o negro tratado como mercadoria e força de trabalho (1.2), como rebaixado (1.3) e racialmente inferior (1.4) foram temas escritos por teóricos mormente da sociologia, da história e da antropologia, como é o caso das produções de Munanga.

¹⁹ Sobre o conceito de raça e debates brasileiros atinentes a esse conceito, ver, por exemplo, Schwarcz (1994), Munanga (2004), Borges (2005) e Guimarães (2009).

preponderantemente agrária para principiante fabril e urbana, do eixo norte-nordeste para o sul-sudeste (Guimarães, 2004) e, de maneira especial, de país escravista para abolicionista.²⁰

Afinal, que país era aquele? Quais seriam as novas balizas para as relações entre brancos e negros, já que aquela regulamentada por lei – a escravização – fora extinta? De que forma esses e aqueles iriam partilhar a nação que acabara de se tornar uma administração direta?

Como proferiu aquele que mandou queimar os arquivos escravistas: o país “viverá se crer na Justiça, no Direito e os santificar. Si não rapidamente passará da desordem à anarquia, da anarquia ao caos, do caos à barbárie a delinquência... uma raça perdida. Não há outra alternativa. Ou justiça, paz, prosperidade. Ou ditadura”. (RFDSP²¹, 1909, citada por Schwarcz, 1994, p. 178)

Com o advento da ciência positivista, determinista e suas técnicas de pesquisa – ciência considerada sabedora da verdade do homem, pois pautada em uma suposta objetividade e imparcialidade²² –, o Direito e a Justiça encontraram força aliada. Acreditava-se que a ciência biológica e a antropologia física estavam apossadas dos instrumentos que comprovariam o porquê da diferença entre brancos e negros e dos desajustes sociais.

A biologia e a antropologia física sobressaíram-se no cenário acadêmico na tentativa de explicar as diferenças raciais, que culminou na justificativa acerca dos diversos graus de desenvolvimento civilizatório entre os diferentes países e entre os diferentes grupos raciais.

Duas linhas de pensamento vieram à baila. Uma atestara que, apesar da mesma origem (visão monogenista), havia grupos humanos que evoluíram mais do que outros. Para os adeptos da acepção poligenista, a espécie humana se dividiria em subespécies biologicamente diferentes, em raças com origens distintas, sendo que haveria aquelas intransponivelmente superiores e outras invariavelmente inferiores. Em todo caso, haveria desigualdades nos aspectos morais, psíquicos, intelectuais, culturais e estéticos.²³ E a

²⁰ Naquela época, aconteciam revoltas por todos os lados. Internamente, havia o medo de uma rebelião realizada por negros, mesmo porque, externamente, a passagem do século XIX para o XX foi marcada pela guerra hispano-americana (1898), a I Guerra Mundial (1914-1918) e a revolução Russa (1917). Nesse sentido, querer que o Brasil fosse espelho da Europa significava querer ter a elegância, a cultura, a inteligência, os bens associados à branquitude europeia, e não a subversão plebeia.

²¹ Comentário de Rui Barbosa (1849-1923) publicado na Revista da Faculdade de Direito de São Paulo.

²² Essa concepção trata-se de um discurso ideológico, o discurso competente como definido por Chauí (1981).

²³ Negros e indígenas se revezaram na base da pirâmide, brancos invariavelmente fixados no topo e os demais ocupando as posições intermediárias (Seyferth, 1996). Nesta pesquisa, abordamos a temática racial a partir da relação entre negros e brancos.

“*barbarie* de uns e a *civilização* de outros tinham de ser mensuradas cientificamente”. (Schwarcz, 1996, p. 165)

Essas formulações de raça ou grupos humanos com graus distintos de evolução foram ideologicamente construídas para explicar a origem e as diferenças dos grupos humanos, mas, principalmente, esses discursos funcionaram como ferramenta para a alocação dos grupos humanos em posições sociais hierarquicamente diferentes, serviram como fundamento para o racismo. Sobre o racismo, Munanga (2003, s/p.) enfatizou:

O racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural... Ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas.

E, como postulou Hasenbalg:

a discriminação racial pode ser “racional” com respeito à sua função: a disponibilidade de mão de obra barata e abundante e a continuidade da dominação racial. Ao se passar dos componentes subjetivos para os componentes objetivos do racismo, a ênfase estará nas suas funções como mecanismo de dominação, na estratificação racial e na emergência de privilégio racial. O racismo pode ser definido como o conjunto de práticas do grupo branco dominante, dirigidas à preservação do privilégio de que usufrui por meio da exploração e controle do grupo submetido. “A presença de privilégio sugere que, através de processos econômicos, culturais, políticos e psicológicos, os brancos puderam progredir, historicamente, a expensas de e por causa da presença do negro”. (Pregar, 1972, citado por Hasenbalg, 1988, p. 119)

Logo, racismo é uma ideologia pautada na crença da existência das raças, como se elas fossem naturalmente diferentes e hierarquizadas, umas qualificadas como boas e outras como ruins. Como se aspectos mentais, culturais, intelectuais fossem um contínuo direto das características biológicas de um determinado grupo racial, sendo o sujeito definido com base nessas características atribuídas ao grupo racial ao qual pertenceria.²⁴ Assim sendo, o sujeito não é visto como sujeito singular, mas como representativo de seu grupo. Essa ideologia

²⁴ A expressão “grupo racial negro” foi utilizada para sinalizar que o que há em comum entre os negros é a raça, marcada por um fenótipo parecido, o que não significa dizer que haja algum enlace entre eles. As categorias negro e branco são *sociopolíticas*. O conteúdo delas é etno-semântico, político-ideológico. (Munanga, 2004)

estabelece um desequilíbrio entre os grupos sociais, consolidando a manutenção da vida e dos privilégios do grupo racial branco dominante em detrimento da devastação e da morte daqueles considerados anormais, inferiores.

No que concerne ao racismo brasileiro contra o negro, como é defendido por diferentes intelectuais – com destaque a Oracy Nogueira (1954/2006) – ele pauta-se na relação entre raça e fenótipo, ou ainda, no estabelecimento de uma hierarquização em que ao grupo fenotipicamente negro é atribuído o lugar mais rebaixado. Essa ideologia racista materializa-se em ações discriminatórias alicerçadas na crença de que a raça superior seria a branco-europeia.

Assim sendo, é uma ideologia intrinsecamente referida à percepção, ao julgamento e à maledicência generalizada contra o negro. Operações que, embora sejam cotidianamente atualizadas nos contatos entre negros e não negros, não nascem isoladamente nessas pequenas ocasiões, não dizem respeito apenas ao fato de um ou outro não querer partilhar do mesmo universo dos negros ou vice-versa, são mediadas e socialmente engendradas. “Quer as ideologias quer as personalidades são mediadas socialmente, ou seja, não podem ser entendidas em si mesmas, mas somente à luz da configuração social.” (Crochík, 2005, pp. 309-310)

Em função do racismo, desde os primórdios da República, o grupo racial negro tem sido um dos mais fortemente responsabilizados pelas mazelas da nação, sejam elas econômicas, políticas, sociais ou culturais. Assim, problemas como a criminalidade, a brutalidade, a incivilidade, a desigualdade social, as revolutas, as dificuldades econômicas, enfim, problemas estruturais, eram vistos como naturais, pois determinados pela biologia negra predisposta à doença física e mental, ao crime e à insubordinação.

Ciência – ocupada principalmente com os processos biológicos, morfológicos e com a antropologia criminal – e Estado legitimaram o agir em prol de uma suposta segurança interna, normalização e regulação da vida social. A reforma sanitária, a medicalização, os problemas de urbanização, a imigração de europeus e mesmo propostas de esterilização compulsória passaram a ser objeto de administração pública, cujo intuito tácito, por assim dizer, era principalmente o de eliminar os grupos sociais considerados degenerados, sobretudo os negros e os pobres, na ocasião, quase sinônimos.

Conforme salientou Borges (2005, p. 44), a degeneração “era uma psiquiatria do caráter, uma ciência da identidade e uma psicologia social. Assim como na Europa, [no Brasil,] tornou-se um argumento que o declínio nacional deveria ser compreendido através da

metáfora de uma doença hereditária progressiva em um corpo”. A nação era vista como um organismo, como um homem doente.

O modo utilizado para melhorar o nível de civilização do país foi a eugenia que, ao mesmo tempo, poderia “estimular certas uniões e impedir outras, estimular certos indivíduos e isolar outros”. (Schwarcz, 1996, p. 169)²⁵

O racismo fomentou por parte do poder público e de outros atores sociais uma gama variada de mobilizações contra os grupos hierarquizados como resíduos humanos.

Dentre as estratégias contra a maciça presença negra no Brasil e uma possível dominação do negro sobre o não negro, o Estado republicano brasileiro instituiu uma política de imigração europeia, cujo efeito foi trazer para o Brasil quantidade próxima à dos africanos vindos pela escravização, o que só fez “avolumar multidões de desenraizados, de vários matizes étnicos, adestrados em improvisar o sobreviver”. (Wissenbach, 1997, p. 123)²⁶

Essa população migrante assumiu, frequentemente, os postos de trabalho referentes à indústria fabril embrionária, notadamente em São Paulo, e os relacionados à agricultura, com destaque à cafeeira. Entretanto, segundo Kowarick (1994), não havia necessidade de mão de obra externa especializada, pois, além do significativo contingente nacional (ex-escravizados, indígenas e brancos pobres) que aqui existia e embora os europeus tenham participado de ramos inovadores e prósperos da economia nacional, essas atividades não exigiam qualificação profissional, já que as fábricas operavam com máquinas que parcializavam os processos produtivos e raros eram os imigrantes que possuíam experiência industrial prévia.

Em prol de um equilíbrio racial, não faltaram críticas ao direcionamento imigratório de brancos para o sul do país, para uma região em que havia poucos negros. Houve quem defendesse a distribuição onde havia uma maior concentração de *mulatismo* ou *caboclisto*: “para que servem arianos conquistadores... se eles recusam a ‘fusão com os nacionais’”. (Romero citado por Seyferth, 1996, p. 50)

²⁵ “O caráter técnico-científico desfrutado pela eugenia como ciência do aperfeiçoamento da raça, portanto capaz de intervir sobre a população para constituí-la, excluí-la ou conformá-la, conferia-lhe o poder de costurar instâncias constitutivas do social as quais nem a higiene, nem a filantropia, nem a educação, isoladamente, tinham sido capazes de articular. Tratava-se de um discurso integrador das estratégias de controle sobre o sexo que não se impunham pela lei, mas por meio de poder político de gerar e gerir a vida da população e da cidade, decorrendo daí a possibilidade de progresso biológico e social (Marques, 1994, citado por Serra, 2011, pp. 74-75). Para detalhes sobre o projeto eugenista em São Paulo, ver Serra (2011).

²⁶ O fluxo imigratório foi mais intenso entre 1880 e 1920, no entanto, uma “política mais consistente passou a vigorar em 1850, com a promulgação da Lei 601 que regulamentou a concessão de terras públicas e tornou mais fácil a expedição de títulos de propriedade para estrangeiros – um ato coincidente com a abolição do tráfico de escravos”. (Seyferth, 1996, p. 44)

Não fortuitamente, Romero (1851-1914) advogou pela vinda de italianos, e não pela imigração de arianos, considerados irredutíveis à miscigenação (Seyferth, 1996). A imigração era, assim, um dispositivo para dar sequência à política de enfraquecimento e desmobilização da população negra. A vinda de europeus aumentou a quantidade de brancos nas terras brasileiras – retirando da cena trabalhista o negro, que, de maneira geral, ficou à margem dos trabalhos considerados dignos – e ampliou a mestiçagem entre os residentes no Brasil.

1.4.2 Mestiçagem e embranquecimento

O processo de construção da ideia de uma identidade nacional republicana brasileira foi orquestrado por meio da negação coletiva do passado colonial, foi necessário “institucionalizar a desmemória das origens étnico-raciais: os brancos afastando-se do Portugal ‘decrépto’ e ‘subordinado’, responsabilizado pelos males herdados; os negros, afastando-se, pelo embranquecimento, do passado servil; e os caboclos, fugindo da ‘selvageria’ e do ‘primitivismo’ que lhes eram atribuídos”. (Guimarães, 2000, p. 19)

Havia o ideário de a nação ser predominantemente branca. Sílvio Romero, intelectual da época, destacou-se no campo das ciências humanas como um dos expoentes filiados à ideia do branqueamento da nação.

A sua interpretação do Brasil impregnou de tal forma os estudos brasileiros que não será difícil perceber sua influência em Euclides da Cunha, em Oliveira Viana, e até em Gilberto Freyre, para não mencionar a história da literatura, em que sua influência foi predominante durante muito tempo. (Leite, 1954/2007, p. 237)

No final do século XIX e início do XX, Romero propagou que o negro “não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto da ciência” (Romero, 1933/2008). Para ele, os africanos eram selvagens, rebeldes aos progressos intelectuais, “estupidamente indolentes, stupidamente talhados para escravos”. (Romero, citado por Leite, 2007, p. 243)

Adepto da teoria da evolução, difundiu a crença na purificação racial do país por meio da imigração de europeus e por um longo processo de mestiçagem física e cultural. Para ele, a “mestiçagem representa apenas uma fase transitória e intermediária no pavimento da estrada que levaria a uma nação brasileira presumidamente branca” (Munanga, 2004, p. 56).

O branqueamento seria o sinal dos efeitos da seleção natural, da vitória do branco sobre o negro. Essa era a condição para que, no futuro, o Brasil formasse um povo tipicamente brasileiro e civilizado.

Contemporâneo de Romero, Nina Rodrigues (1862-1906) também deixou seu nome registrado nesse debate, mas, diferentemente do primeiro, foi representante do repúdio à miscigenação, pois essa não impediria a supressão do sangue negro. Para ele, o mestiço era um degenerado.

Nina Rodrigues pregava a separação das raças, mesmo porque, em sua acepção, no processo competitivo intrínseco à seleção natural, as raças inferiores seriam naturalmente extintas. Apesar de ter pesquisado e reconhecido singulares e importantes contribuições do africano à cultura brasileira, nem por isso deixou de se diferenciar deles, reduzindo-os:

Não o pode deter a confusão pueril entre o valor cultural de uma raça e as virtudes privadas de certas e determinadas pessoas. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse tato o reconhecimento dessa verdade – que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados. (Nina Rodrigues, 1932/2008, p. 22)

Enfatizara, para não deixar dúvidas, que a degeneração negra nada tinha a ver com a situação de exploração escravista ou com a miséria social em que vivia, mas, ao contrário, era fruto do desenvolvimento filogenético singular, jamais possível de ser igualado ao do branco. (Nina Rodrigues, 2008)

Oliveira Viana (1883-1951) também formulou interpretações sobre a realidade nacional. Como Nina Rodrigues, acreditava que os mestiços tendiam a ser degenerados, propensos a ter características próximas das do progenitor do tipo inferior, aproximando-se dele mais e mais pela índole e pelo físico. (Munanga, 2004, p.75)

Apesar dessa sua crença, o autor cria que seria possível o branqueamento da sociedade brasileira pela miscigenação, já que acreditava haver variações dentro do grupo mestiço. Haveria os inferiores e alguns poucos superiores (mas inferiores aos brancos), e os inferiores morreriam em função da própria degenerescência, pela miséria moral e física. Por outro lado, em função da seleção favorável, os mestiços superiores, fenotipicamente mais arianizados, em gerações futuras perderiam seus sangues ruins e clarear-se-iam cada vez mais. (Munanga, 2004)

Viana pode ser considerado um dos percussores da ideia de democracia racial brasileira. Para ele, aqui havia igualdade e harmonia entre os três segmentos raciais constituintes da nação (brancos, negros e indígenas). Do ponto de vista político e econômico,

a diversidade racial brasileira não indicava problema algum. Por outro lado, existiam problemas antropológicos e psicológicos em função das evidentes diferenças entre as três raças. E a mestiçagem aumentaria essa variedade. Cada tipo antropológico indicava um tipo psicológico distinto. (Munanga, 2004)

Problemas sociais poderiam advir dessa variabilidade de típicos psicológicos. “Mas ele explica esses problemas com base na diferença do eugenismo entre as três raças e, conseqüentemente, na potencialidade ascensional de cada uma delas, o que é uma visão darwinista-social e uma legitimização das desigualdades que ele nega no plano político” (Munanga, 2004, p. 79). Essa diversidade antropológica e as problemáticas dela advindas seriam superadas pela mestiçagem que levaria à arianização e, por conseguinte, a um tipo étnico-racial único. Em meio ao seu pensamento contraditório, reforçou que esse tipo único seria o moreno: um mestiço ariano, um branco aparente. Para ele, fundamental não era identificar o tipo geneticamente branco e puro, mas o tipo aparentemente branco. Dessa forma,

branco ou mulato brancoide, branco ou mameluco brancoide, negro ou mulato negroide, índio ou mameluco indioide são socialmente análogos. Isso é, o comportamento deles perante a sociedade é, em geral, idêntico, como idêntico é o comportamento da sociedade para com eles. (Munanga, 2004, p. 84)

Ainda segundo Munanga,

Viana é um dos grandes protagonistas da construção da ideologia racial brasileira, caracterizada pelo ideal do branqueamento que Oracy Nogueira teve mais tarde o mérito de configurar como preconceito de “marca” ou de “cor” [preconceito em relação às características fenotípicas] em oposição ao preconceito de “origem”, baseado numa gota de sangue, vigente nos Estados Unidos. (Munanga, 2004, p. 78)²⁷

Considerando o pensamento desses três intérpretes da realidade racial e social nacional, e a partir da teorização psicanalítica de Kaës (1994) sobre o **intermediário**, é possível destacar que, naquele momento, o mestiço entre o branco e negro (preto e pardo) representava: “a valorização do que se refere à transformação, à metamorfose, à criação e à passagem; por outro, se o atribuirá o valor negativo que está ligado ao neutro, ao misto, ao bastardo e ao impuro”. (Kaës, 1994, p, 133)

²⁷ Voltaremos à diferenciação entre preconceito de marca e de origem na parte 1.4.4 (a).

O mestiço era ao mesmo tempo o caminho para a inauguração de um país branco, civilizado, como enfatizara Romero e Viana; e era também o degenerado, principalmente para Nina Rodrigues e Viana. A propósito, Viana manteve essas duas hipóteses.²⁸

Essas produções de cunho racista foram replicadas e aplicadas nas ruas, nos restaurantes, nas casas, na imprensa: “através dos editoriais e principalmente a partir de inúmeros casos que aparecem na seção de notícias, transformam-se em ‘dramas públicos’ as ideias dos leigos, dos médicos e dos jornalistas que atingem o cotidiano dos cidadãos”. (Schwarcz, 1987, p. 108)

O governo e as demais ramificações da elite encarregaram-se de propiciar a imigração e de sustentar a representação de que o ideal era o branqueamento da nação. Os desencontros, possíveis encantos e os encontros sexuais abusivos entre brancos e negros ficaram a cargo das exigências que o sobreviver impingia.

Condenar ou incentivar os relacionamentos inter-raciais era uma forma de regular o desenvolvimento do país, especialmente pela via sexual (Foucault, 1993/2010). Sexo efêmero ou não, desejável ou imposto, mas que, de geração em geração, poderia produzir nas próprias entranhas das negras o desaparecimento da cor negra. Assim sendo, sexo como regulador racial da nação e produtor de uma hipotética normalidade branca, de um suposto branqueamento físico e cultural do povo negro.

De acordo com Piza (2000), o branqueamento pode ser compreendido como o conjunto de normas, atitudes e valores associado ao universo branco, e que as pessoas não brancas o utilizam com o intuito de serem reconhecidas como detentoras de uma identidade racial positiva. Elas o adotam porque a ideologia do branqueamento tacitamente apregoa que, do ponto de vista estético, moral, intelectual, cultural e, por extensão, civilizatório, em vez de ser negro, em vez do sujeito se reconhecer e ser visto como tal, *é menos pior* ser um quase não negro ou um quase branco.

No caso do negro (preto e pardo) que, sobretudo em função do jugo racista²⁹, não se reconhece como negro, essa ideologia impõe nele uma tentativa de adequação: para ser gente de boa índole, merecedora de amor, das benfeitorias da vida e do compartilhamento da presença do branco, o sujeito negro tem de ser igual a este. Tarefa essa que se inicia com o

²⁸ No Brasil, os escritos de autores que se destacaram como intérpretes da realidade nacional – como os citados – já foram debatidos à exaustão, e se mais uma vez o fazemos aqui é porque continuam atuando social e psiquicamente na vida de negros e não negros brasileiros. Para mais detalhes sobre a articulação civilização, raça e mestiçagem, e para ter notícias de outros intelectuais, nacionais ou não, que discorreram sobre essa articulação, ver: Leite (1954/2007), Munanga (2004), entre outros.

²⁹ Talvez existam outros elementos que levem alguns negros a não se assumirem como tal, os quais podem dizer respeito a arranjos psíquicos ligados a outras marcas ideológicas, sociais e psíquicas. Esses arranjos são singulares e referem-se ao modo como cada um posiciona-se subjetivamente no mundo.

seu afastamento de situações que possa aproximá-lo de sua negritude, seja do contato com outros negros, seja dos sinais corpóreos que indicam sua condição racial-fenotípica. Afastamento que incita a mestiçagem.

Os mestiços devem distanciar-se dos negros “por meio de discriminações e formas de inferiorização, como se afastam do passado ainda que, e talvez por isso mesmo, a eles estejam simbólica e às vezes socialmente misturados” (Guimarães, 2000, p. 27). Esse processo “deveria ser denominado de ‘**racismo derivado**’, na medida em que se trata de uma interiorização e de um reflexo do racismo original, o racismo branco”. (Munanga, 2004, p. 41, grifos nossos)

Ainda que não considerassem o negro um cidadão comum e diferente de intelectuais da época, Manuel Bomfim (1868-1932) e Alberto Torres (1865-1917) discordaram do determinismo racial e levaram em consideração balizas institucionais relacionadas ao passado escravista como hipótese para entender as instabilidades pelas quais a nascente República passava. Para tanto, almejaram soluções estruturais para o país, como a reformulação educacional e trabalhista (Leite, 2007; Lima & Hochman, 1996; Munanga, 2004). Ideias inaugurais para a época e que ainda hoje são lemas dos que reivindicam mudanças, o que indica que não foram suficientemente incorporadas.

O olhar sobre o mestiço como impuro, descartável e como a rota necessária para se alcançar o branqueamento recebeu outras influências tempos depois.

1.4.3 Racismo na democracia racial

A partir dos anos de 1920, após a primeira grande guerra mundial, o país começou a esboçar certo apreço pelo que tinha. Em São Paulo, o movimento modernista cunhou a insígnia da autofagia. A arte e a literatura deram os primeiros passos para a valorização de uma brasilidade. O que não significa dizer que a ciência da degenerescência tenha perdido lugar no cenário nacional. Conforme Borges (2005), ela continuou a formar parte da geração modernista da década de 1930. Segundo o autor: “Muitos dos escritores desta geração desafiaram estereótipos raciais correntes da identidade nacional com pesquisas frescas ou mitos das origens nacionais. Eles continuaram a explorar o repertório de questões e símbolos da degeneração assim como o esvaziaram.” (Borges, 2005, p. 59) Vale lembrar que, em 1918, foi fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo.

Foi nesse contexto que, a partir das formulações de Franz Boas, despontou Ramos (1903-1949). O autor foi um dos primeiros escritores brasileiros a diferenciar características culturais das raciais. Ao desmembrá-las, libertou o destino da raça negra de seu aprisionamento biológico inevitável. O negro passou a figurar como um fator de contribuição para a cultura brasileira (Schwarcz, 1987). Ainda assim, preso à concepção evolucionista, Ramos considerava a cultura negra atrasada. (Leite, 2007)

Na década de 1930, Gilberto Freyre, com descrições da vida cotidiana tecida entre os da casa-grande e os da senzala, elevou à categoria de raças fundadoras do país aqueles que, anos antes, tinham sido escrachados: o português foi por ele tido como benevolente, severo às vezes, mas paternal; o indígena, como moralmente digno; o negro, como alguém por vezes bárbaro, mas presente “em tudo que é expressão sincera de vida” (Freyre, 1933/2006, p. 367). O autor equiparou-os do ponto de vista da contribuição cultural, e mais, mencionou o gosto desses povos, em especial o português, pelos encontros, pelas trocas sexuais e culturais: pelo hibridismo.

Com isso, propagou uma confraternização que teria existido entre senhores e escravizados, como, com afinco, o ideal da miscigenação. Assim sendo, disseminou a imagem de uma nação coesa, igualitária e que teria diminuído a distância social entre os seus habitantes. Freyre atenuou em muito o caráter de opressão intrínseco a qualquer sistema escravista.

Décadas depois, seu trabalho foi cunhado de mito da democracia racial. Tal mito tem desempenhado importante função de *controle social*, pois tece uma imagem de unidade nacional e oculta a existência de diferenças raciais e sociais. Esse mito “se firmou, progressivamente, como uma imposição política: a proibição social, ou até institucional, de se falar em racismo ou em preconceito racial”. (Agier, 1992, citado por Hasenbalg, 1996, p 238)³⁰

Foi a partir desse mito que o Brasil definiu para si uma identidade própria: nação coesa, inclusiva, mestiça.

[A democracia racial pode] ser vista como a institucionalização de um sistema de orientação de ação (práticas, expectativas, sentidos e valores arraigados no senso comum). Desta perspectiva, os negros e mulatos agiriam, no Brasil, de tal maneira que

³⁰ Esse parágrafo e a citação seguinte de Guimarães ilustram o caráter de enquadre desse mito/ideologia, no sentido de estabelecer uma norma que faz eco entre os brasileiros, a da interdição: não se deve falar de racismo; bem como delinea uma identidade nacional, a da nação coesa. Como enquadre opera psiquicamente, impedindo que conteúdos não simbolizados sobre o racismo sejam elaborados.

sua cor não seria um fator relevante da organização de sua conduta e do entendimento desta. (Guimarães, 2001, p. 129)

Freyre (2006) deu lugar ao negro, mas retirou sua dor e seu protesto. Deu destaque à cultura negra; no entanto, ao longo desse seu ensaio histórico-literário, não deixou de registrar a inferioridade cultural desse e do ameríndio. A concepção evolucionista que hierarquiza as raças ali estava posta, ainda que rearranjada pelo viés cultural. Como seus antecessores, fez descrições de características psicológicas dos povos aqui habitantes e se, diferentemente dos outros, não as atrelou exclusivamente à ideia de raça, relacionou-as a uma articulação entre raça e ambiente, raça e cultura.

O autor afirmou o negro, negando-o e negando-o pela mestiçagem, que aparece como símbolo nacional: as três raças estariam contidas em cada um de nós, o que caracterizaria uma situação racial amena e um caminho para a desmobilização de confrontos em relação às desigualdades raciais vividas por negros e indígenas.

Se inicialmente a ideologia do embranquecimento representava o anseio da supressão dos aspectos referentes ao negro – tal como anunciado pelos intelectuais do início do século XX –, ao longo dos tempos, o mito da democracia racial deu lugar às expressões culturais negras como cultura nacional: o samba, a capoeira, entre outros elementos culturais originalmente negros passaram a ser vistos como parte da cultura brasileira, amenizando o sentido de resistência negra. Além disso, a partir de então se disseminou com afinco a imagem do negro como moreno.

Freyre (1970, p.53) definiu o moreno como os de pele ou aparência “parda, parda amarelada, amarela, preta”. Assim sendo, o tom moreno de pele estender-se-ia do moreno escuro ao claro, amarelado, mas, no caso do preto propriamente dito, o uso desse termo serviria como eufemismo, para “a delicadeza nacional evita[r] chamar negros” (p. 52). De toda maneira, o autor mencionou que, no Brasil, há uma mística da *morenidade* que se oporia à mística da exclusividade racial da negrura e da brancura. Mística já existente antes dos anos de 1930, mas que por ele teria sido nacional e internacionalmente sistematizada, apregoadada.³¹

Em sua concepção, o Brasil seria por excelência um país mestiço, adaptado às exigências tropicais, sem que isso necessariamente significasse prejuízos à sua civilidade, ao

³¹ Definição de moreno, do começo do século: “Eufemismo introduzido depois do advento da República pelos pardos quando falam uns dos outros. O mulato, o cafuz, o próprio preto uirauá, são pessoas *morenas*... Um moreno (cafuz) magoadado pelo epíteto afrontoso de negro retorquiu que ‘agora na República não havia mais nem pretos nem brancos: todos cidadãos.’” (*Glossário Paraense*, de Vicente Chermont de Miranda, 1ª edição de 1906, citado por Freyre, 1970, p. 48) A propósito, Oliveira Viana já usava o termo moreno como eufemismo: “Os mestiços arianos inscrevem-se bravamente na classe dos brancos, dissimulando-se na roupagem eufemista dos ‘morenos.’” (Viana, 1922, citado por Munanga, 2004, p. 84)

seu europeísmo, ainda que não negasse marcas culturais brasileiras próprias. Nas palavras de Freyre (1970):

O Homem brasileiro... pode ser considerado exemplo, no setor fisiológico com repercussões no sociocultural de homem moderno, civilizado, predominantemente, mas não exclusivamente, europeu na sua cultura, situado no trópico. Homem, o brasileiro, também caracterizado, nesses setores, por sua crescente, isto é, crescentemente generalizada, morenidade, talvez protetora de sua maior adaptação ao ambiente tropical... Tal morenidade... vem, resultando, quer do amorenamento pelo sol tropical até de nórdicos, quer da considerável miscigenação em que se vêm unindo ao sangue europeu, ameríndio e africano, com resultados além de eugênicos, estéticos. Resultados que já fazem do tipo moreno de mulher ou de homem um tipo atraente para brancos, por um lado, e para negros puros, por outro... É o ideal – já tão brasileiro – da morenidade... O brasileiro é uma gente crescentemente morena. Ao vaticínio, porém, de vir a ser o Brasil, dentro de algum tempo, uma ‘população de mulatos’, falta idoneidade antropológica. O que é provável e até certo é a maior generalização de morenos, nessa população, a ponto de tornar-se, pelo ano 2000, a morenidade, uma predominância barrocamente, isto é, variamente como diria Camões – característica do Homem brasileiro com cada dia menor número de exceções... (pp. 48-49)

Ressaltou a predominância morena – e não a branca, preta ou mulata – nessas terras tropicais, incentivando o estabelecimento de um modelo nacional. Por ele, os mestiços com características marcadamente negroides – como os mulatos e cafuzos – eram tidos como caricaturas de homens. (Borges, 2005)³²

O moreno – e com ele o hibridismo físico e cultural – representaria o atalho à brasileira para que já vivêssemos em um mundo civilizado. Freyre (1970), em sua escrita, advogou por certa grandeza brasileira já aqui existente, não se tratava apenas – como fez Romero – de pensar em um projeto, mas no aqui e agora acontecendo, na conquista já posta e representada, em alguma instância, por esse intermediário moreno.

Seguindo o pensamento de Kaës (1994), em condições como essas, o intermediário tem a função psíquica e social de articulação, de vinculação, assim sendo, funciona como articulador entre polos antagônicos, descontínuos e em conflito. Neste sentido, o intermediário reduziria conflitos.

A ideologia do embranquecimento e da democracia racial, apesar de atuarem de modos diferentes, são facetas da mesma moeda, desempenham funções referentes à convocação para a miscigenação, à criação de intermediários entre brancos e pretos.

³² Por isso mesmo, não se trata de dizer que os “morenos” com características negroides estejam mais protegidos ou que sofram menos. Hierarquizar sofrimentos pode ser também uma forma de violência, mas é importante ressaltar o lugar de esbulho ao qual a ideologia do embranquecimento e o mito da democracia racial lançam o preto. Essas ideologias são alguns dos mecanismos do racismo, mas não os únicos. O racismo – com suas nuances e estratégias – atinge a todos os negros (pretos e pretos mestiços/pardos/“morenos” com traços de negros).

No primeiro caso, da ideologia do embranquecimento propriamente dita, o corpo/fenótipo negro tenderia progressivamente ao desaparecimento. E o que em algum momento representara polos opostos (branco X negro) deixaria de existir. Ela atua como dispositivo que busca a passagem da negrura para a brancura.

No tocante ao mito da democracia racial, a existência fenotípica do negro poderia estar em alguma medida assegurada desde que pela sua negação linguística (preto e pardo = moreno) e também fenotípica (preto/pardo + branco = descendência progressivamente morena).

É possível considerar que tal mito é um desdobramento da ideologia do branqueamento. Como rearranjo é mais plausível do que ela, mesmo porque dá algum lugar para o negro e vazão para relações de proximidades, e não apenas de desprezo ao suposto degenerado. Assim, age como redutor de conflitos. Supostamente, esse deve ser um dos motivos para que se mantenha atuante ainda hoje.

De toda maneira, nessas duas situações há um ataque ao negro. Logo, *nesses casos*, a mestiçagem pode ser entendida como uma ação a serviço do racismo.³³

Tal como apontado por Hasenbalg (1996), é possível pensar que foi à custa da negação da existência do racismo no Brasil, dentre outras razões, que o Brasil teria se tornado uma nação que valeria a pena. Segundo Guimarães (2001), foi a partir do mito da democracia racial que o Brasil definiu para si uma identidade própria: nação coesa, inclusiva, mestiça.

Se a mestiçagem representou o caminho para nivelar todas as diferenças étnicas, raciais e culturais que prejudicavam a construção do povo brasileiro, se ela pavimentou o caminho não acabado do branqueamento, ela ficou e marcou significativamente o inconsciente e o imaginário coletivo do povo brasileiro. (Munanga, 2004, p. 139)

E, conforme ressaltou Hasenbalg:

Parece possível afirmar que nenhum outro país latino-americano construiu um dogma tão elaborado e persistente como o da democracia racial... Ao se tentar falar ou agir contra essa definição pode-se incorrer em custos políticos e sociais elevados. Um desses custos é a sempre repetida acusação de se tentar importar um problema que inexistente na sociedade brasileira. (Hasenbalg, 1996, p. 237)

Logo, como enquadre, o mito da democracia racial tem a função de definir interditos, como o de não falar sobre o racismo. Assim, enquanto se propaga nacional e

³³ Para um aprofundamento da temática acerca de relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil, ver Moutinho (2004) e Ribeiro e N. do. V. Silva (2009).

internacionalmente a imagem de um país cuja identidade é mestiça, democrática e coesa, ocultam-se as diferenças e os conflitos raciais. Esse mito como enquadre dá ensejo para que o brasileiro se pense, seja visto e, até mesmo, aja como povo acolhedor, receptivo, cordial, especialmente com os de fora, mesmo porque, é possível dizer, essa é uma identidade gerida mormente para a manutenção de um olhar de aceitação externo.

Por assim dizer, o Brasil se define pela tentativa de negar suas desigualdades raciais. De maneira geral, elas são ocultadas pelas desigualdades econômicas que, efetivamente, existem na nação. Quando se postula que as desigualdades vividas pelos negros são de cunho socioeconômico – referente à sua posição inferior no cenário das estratificações econômicas –, escamoteia-se as implicações e discriminações raciais que conduzem e perpetuam o negro como pobre (Hasenbalg, 1988). Ainda recorrendo a esse autor, ele disse:

O colonialismo – tal como se exprime na conquista, subordinação e eventual extermínio de uma população – é um fenômeno político originariamente determinado por motivos econômicos. Sem dúvida, o racismo contemporâneo tem seus correlatos em formas de exploração econômica compatíveis com os padrões prevaletentes de desenvolvimento capitalista. Porém, uma vez que as estruturas de subordinação racial estão estabelecidas, **o racismo e a dominação racial adquirem uma autonomia própria ao nível da cultura e da política.** Esta mediação cultural e política, que se cristaliza em formas institucionalizadas de desigualdade racial, está expressada principalmente na exclusão total ou parcial das minorias raciais do universalismo burguês. Esta exclusão baseia-se na humanidade supostamente incompleta e na ideia de um “lugar apropriado” para as pessoas de cor. (Hasenbalg, 1988, pp. 120-121, grifos nossos)

O mito da “democracia racial” é uma das expressões ideológicas do racismo. É um dos sustentáculos das desigualdades raciais brasileiras. É, assim, alicerce para a manutenção do oposto que seu discurso prega.

Romper o mito e, com isso, o interdito de se falar e enfrentar o racismo pode significar trincar ou, quiçá, dismantelar um modelo discursivo hegemonicamente aceito e que marca *“significativamente o inconsciente e o imaginário coletivo do povo brasileiro”* (Munanga, 2004). Pode ser uma das ações relacionadas a uma possível desestabilização e desagregação da identidade nacional. A perda de referenciais – como o de harmonia, cordialidade, coesão – que fundamentam padrões relacionais entre brasileiros e sustentam a imagem internacionalmente veiculada sobre o país, pode indicar a retomada da pergunta: que país é este? Pensar pública e politicamente sobre o racismo pode indicar a dissolução dessa identidade nacional inventada e da função psíquica e social que ela desempenha entre os brasileiros, o estrangeiro e para cada um de nós. A função de conter tensões inter-raciais, de

mantê-las fora do cenário político-social e, portanto, de deslegitimar reivindicações feitas pelos negros. De perpetuar os privilégios e a estabilidade da dominação adquirida pelo grupo racial branco (Bento, 2002). De manter a segurança dada pela imagem de país quase paradisíaco, é ela que se contrapõe à de país por vezes (ou muitas vezes) violento. Violência quase sempre pensada como problema de segurança pública, de desigualdade econômica, mas que também (e frequentemente) diz respeito às desigualdades raciais.

Mudança de enquadre requer trabalho psíquico e, nesse caso, também político. Demanda que brancos e negros assumam os custos políticos, sociais e psíquicos envolvidos com a ressignificação da identidade nacional. Convoca, entre outros, o enfrentamento do privilégio que o grupo racial branco dominante usufrui no Brasil.

1.4.4 Ataques ao enquadramento do negro como inferior:

a) Teorias sobre o racismo no Brasil

Se o mito da democracia racial atende ao racismo, ele consente também o sonho da união de contrários, o sonho de uniões possíveis. Tal como bem definiu Sheriff:

A democracia racial é certamente um mito, mas é também um sonho em que a maioria dos brasileiros de todas as cores e classes sociais deseja acreditar com paixão. Enquanto ele obviamente permite uma tremenda hipocrisia e ofusca a realidade do racismo, o mito da democracia racial é também um discurso moral que afirma que o racismo é nocivo, desnatural e contrário à brasilidade... foi somente quando afro-brasileiros pobres insistiram repetidamente em que “todas as pessoas são iguais”, que “o sangue é o mesmo”, como eles costumam dizer, que eu fui capaz de reconhecer o poder prescritivo moral do sonho. Não estavam me falando sobre o mundo social tal como pensam que ele de verdade é, mas como acham que verdadeiramente deveria ser... O conceito de democracia racial, como mito e como sonho, parece operar como uma totalidade, sem que sejam feitas as distinções entre as suas pretensões descritivas e os seus imperativos morais. Como tal, os afro-brasileiros não podem aceitá-lo nem rejeitá-lo totalmente. Eles ficam aprisionados entre a esperança e o silêncio, entre a resistência e a resignação. (Sheriff, 1993, citado por Hasenbalg, 1996, pp. 243-244)

Atraídos pelo sonho, pela imagem de lugar harmonioso, após o genocídio que ocorrera na Segunda Guerra Mundial, estudos que buscavam entender o que levava o Brasil a ser uma democracia racial foram patrocinados pela UNESCO e aqui realizados. Alguns deles ajudaram a compreender o caráter ideológico do pensamento de Freyre, especialmente porque revelaram a existência de preconceito racial no Brasil.

De país complacente, a partir dos anos de 1950, o Brasil passou a ser considerado preconceituoso por alguns desses pesquisadores, o que não significa dizer que a imagem, ainda que falaciosa, de nação respeitosa das diferenças raciais tenha se desfeito, nem por isso. Dessas pesquisas, despontaram no cenário acadêmico principalmente as contribuições de Oracy Nogueira e Florestan Fernandes.

O. Nogueira (1954/2006) desenvolveu nova chave interpretativa para a compreensão das relações raciais brasileiras. Estabeleceu diferenciação entre dois tipos de preconceitos raciais: um que nomeou de *preconceito de marca*, e outro, de *preconceito de origem*; o primeiro estaria preponderantemente presente no Brasil, e o segundo, nos EUA.³⁴

O preconceito de origem relaciona-se à ancestralidade negra, mesmo que remota, ainda que não tenha deixado sinais corpóreos evidentes, bastando uma ligação com uma origem ancestral negra para que o indivíduo seja considerado afro-descendente, para que passe por processos preconceituosos. Já o preconceito de marca é ativado pela dimensão do sensível, pelos sinais oferecidos pelo corpo negro. Como o próprio autor registrou, o conceito de preconceito de marca é uma reformulação da expressão preconceito de cor. A cor seria um índice indicativo da raça.

O. Nogueira expôs a característica e a dinâmica do preconceito racial no Brasil, seu carimbo fenotípico. Para ele, a concepção de *negro* variava em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região, “ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir” (O. Nogueira, 2006, p. 302)³⁵. Esse pressuposto remete à representação difundida entre os brasileiros que um sujeito negro poderia deixar de sê-lo se fosse rico, famoso ou intelectual. Tal como o autor frisou, onde há preconceito de marca há, como expressão desse, um processo de assimilação e de miscigenação, há a expectativa de que o negro desapareça, o que levaria ao estabelecimento de relações de proximidade entre brancos e negros e, ao mesmo tempo, à existência de um preconceito velado:

dado o orgulho nacional pela situação de convivência pacífica, sem conflito, entre os elementos de diferente procedência étnica que integram a população, as manifestações ostensivas e intencionais de preconceito assumem o caráter de atentado contra um valor social que conta com o consenso de quase toda a sociedade brasileira, sendo por isso evitadas... Assim, no Brasil, não é de bom tom “puxar o assunto da cor”, diante

³⁴ Viana já havia esboçado essa diferenciação entre fenótipo e genótipo. Em todo caso, Oracy não só aprofundou essa discussão como, diferentemente do anterior, demarcou a existência de preconceito em terras brasileiras.

³⁵ O autor usou as expressões “*disfarçado*” e “*tende a coincidir*”, não disse que preconceito racial é sinônimo de preconceito de classe. Salientou também que, no Brasil, um mesmo sujeito pode ser considerado negro em uma região brasileira e não necessariamente em outra. Sobre esse aspecto, mencionou Munanga (2004, p. 95): há “uma zona intermediária, fluida, vaga, que flutua até certo ponto ao sabor do observador ou das circunstâncias”.

de uma pessoa preta ou parda. Evita-se a referência à cor... Em contraposição, em qualquer contenda com uma pessoa de cor, a primeira ofensa que se lhe assaca é a referência a sua origem étnica... Numa situação de deferência, qualquer indivíduo, por mais escuro que seja, pode ser chamado eufemisticamente de “moreno”. (O. Nogueira, 2006, pp. 298-299)

E continuou: “A própria palavra ‘negro’, geralmente, se reserva para os momentos de conflito, preferindo-se, nas fases de acomodação, expressões como ‘pardo’, ‘mulato’ e ‘preto’, quando não eufemismos como ‘moreno’, ‘caboclo’... etc.” (p. 305)

Contemporâneo de Nogueira, Florestan Fernandes também contribuiu com a compreensão da singularidade das relações raciais brasileiras, desconstruindo a tese de Freyre. Ainda assim, notou que aqui convivem paradoxalmente o preconceito e uma ideia de democracia racial.

Ao centrar sua análise no âmbito macroestrutural, avaliou o caráter econômico e opressor do escravismo e o efeito político, social e psíquico da pobreza na vida dos libertos. Para ele, é a desigualdade econômica e social, e não características biológicas dos negros, a responsável pelos desarranjos sociais e pela penúria da grande maioria dos negros livres, que, como salientou, foram despojados e excluídos de tudo, menos do corpo.³⁶

Embora formalmente o Brasil não fosse mais uma sociedade de castas, não obstante estivesse a caminho da modernidade e da industrialização, para Florestan (1964), o preconceito de raça – que mantinha o negro à margem da sociedade de classes – existia entre os brasileiros como sobrevivência de um passado desigual. Inclusive, salientou que os próprios negros estavam atentos à existência desse preconceito: “o negro e o mulato não encaram a miscigenação apenas como ‘técnica’ de classificação e de ascensão social; veem nela um ‘meio’ de extermínio racial”. (F. Fernandes, 1964, p. 95)

Estarem atentos não significava, para ele, que tivessem constituído ações que os tirassem do lugar de vítima da exclusão socioeconômica a eles imposta. Viu nos negros desestrutura, incompletude familiar, anomia, isto é, viu neles atraso, conduta insuficiente e lenta em relação a um enfrentamento político, a um protesto largo, ainda que estivessem expostos a processos excludentes há longa data.

Como proposta nova para se enfrentar essas temáticas tão longa e diversamente pensadas pelos acadêmicos brasileiros, surgem, no final da década de 1970, ao longo do

³⁶ Em 1950, pela UNESCO houve a divulgação do primeiro documento internacional que negou qualquer associação determinista entre características físicas, sociais e morais (Maio, 1999). Antes, nos EUA, desde os anos de 1910, intelectuais negros, tal como Du Bois, já postulavam que as diferenças raciais não poderiam “ser responsabilizadas nem pela falta de integração do negro nas sociedades nem pelo seu desempenho inferior em relação ao branco. Os fatores explicativos... seriam o preconceito, a discriminação e a segregação raciais”. (Guimarães, 2004, p. 15)

regime militar, os estudos de desigualdades raciais feitos por Hasenbalg (1979/2005) e, posteriormente, por Hasenbalg e N. do V. Silva (1988). Suas pesquisas demonstram que o racismo é uma das principais balizas relacionadas à perpetuação e atualização cotidiana das desigualdades entre negros e brancos. Nas palavras do autor:

Em suma, a raça, como fator fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Apesar de suas diferenças (através do tempo e espaço), o racismo caracteriza todas as sociedades capitalistas multirraciais contemporâneas. Como ideologia e como conjunto de práticas cuja eficácia estrutural manifesta-se numa divisão racial do trabalho, o racismo é mais do que um reflexo epifenomênico da estrutura econômica ou um instrumento conspiratório usado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores. Sua persistência histórica não deveria ser explicada como mero legado do passado, mas como servindo aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente supra ordenado no presente. (Hasenbalg, 1979, p. 118)

Em outro artigo, N. do V. Silva (2000) prosseguiu:

Na verdade, a pesquisa sociológica que trata desta dimensão das desigualdades no Brasil já tem uma história que se estende por algumas décadas. Os resultados são bastante estáveis, invariavelmente apontando para o fato de que não apenas as diferenças de renda associadas à cor dos indivíduos são gritantes, como não podem ser totalmente explicadas por outras diferenças, tais como as de origem social, localização geográfica ou educação. Do que normalmente se conclui que a discriminação racial no mercado de trabalho é, possivelmente, uma parte relevante na explicação das desigualdades de renda. (N. do V. Silva, 2000, p. 34)

E ainda,

Quando se opina sobre as desigualdades raciais no Brasil, o argumento que essencialmente aparece é o de que a situação de pobreza vivenciada pela grande maioria das pessoas de cor hoje é o resultado do fato dessas pessoas serem oriundas de famílias que no passado também eram pobres. Esta explicação, na verdade, constitui a pedra fundamental da ideologia racial brasileira: a da “sobrevivência da escravidão” ou a “herança da pobreza”. De fato, esta é uma ideia muito plausível e, ..., certamente tem base empírica real. Os indivíduos brancos, em média, de famílias bem melhor posicionadas na hierarquia social, de pais bem mais educados e de posição social mais confortável. Assim esta parece ser uma explicação *necessária* se quisermos dar conta da atual situação das desigualdades raciais em nosso país. Mas a pergunta que resta é: será ela também uma explicação *suficiente*?... Indivíduos formalmente numa mesma posição hierárquica são capazes de ainda assim comandar remunerações diferentes, devido ao valor diferencial que o “mercado” dá a diferentes características individuais. Nesse contexto, a nossa pergunta será: é a cor do indivíduo uma entre estas características individuais que resultam num tratamento diferenciado pelo mercado? (N. do V. Silva, 2000, p. 38)

De acordo com a pesquisa recentemente publicada pelo IBGE (2011a) e já apresentada na introdução da presente pesquisa, a resposta à pergunta formulada por N. do V. Silva (2000) é sim: quase 71% dos entrevistados consideram que a raça/cor influencia situações ligadas ao trabalho, seguidas da polícia/justiça; do convívio social e da educação/escola. Quadro que vai ao encontro dos dados encontrados pelo próprio N. do V. Silva (2000, p. 49): “As evidências sempre apontando para diferenças marcadas em prejuízo dos grupos de pessoas que se identificam como pardas ou pretas.”

Os estudos de desigualdades raciais desenvolvidos por Hasenbalg e N. do V. Silva têm como hipóteses principais que as desigualdades sociais encontradas entre brancos e negros referem-se à diferença de oportunidade e de tratamento direcionadas a cada um desses grupos raciais, e não a uma herança do passado escravista. E que há um ciclo cumulativo de desvantagem, o que dificulta ou impede a mobilidade social dos negros, sendo que a cada geração há o aumento das desigualdades sociais entre esses grupos sociais.

Relacionada a essa tentativa de comprimir os problemas vivenciados pelo negro hoje em dia ao escravismo, os autores salientaram, como já foi apontado, que há uma tentativa de redução dos conflitos raciais para uma problemática de classe ou de estratificação social. Todavia, como afirmaram, essa linha de pensamento não explica por quais razões os negros são majoritariamente pobres. Entendem que o Brasil precisa criar ferramentas para confrontar tanto as desigualdades de classe quanto as raciais:

Enquanto a diminuição das desigualdades de classe implica seja em modificar os parâmetros institucionais do sistema, seja em implementar políticas que contrariem os interesses de grupos economicamente dominantes, a redução das desigualdades raciais requer que, a partir da pressão política do grupo racialmente dominado, mecanismos de mobilização social sejam acionados visando à promoção diferencial desse grupo. No primeiro caso, o que se põe em jogo é a própria estrutura de classe; no outro, o privilégio racial do grupo branco dominante. Para atingir uma situação de completa igualdade racial é necessário que os dois grupos raciais estejam igualmente distribuídos ao longo da hierarquia socioeconômica... Esperar que o ideal da democracia racial se realize por meio de um processo de mobilidade social individual é ilusório, pois não se consideram os mecanismos que bloqueiam as possibilidades de ascensão das pessoas de cor... Às práticas discriminatórias dos brancos, sejam elas abertas ou polidamente sutis, somam-se os efeitos de bloqueio derivados da internalização de uma autoimagem desfavorável por parte das pessoas de cor [e da autossegurança vivenciada pelos brancos em função de serem parte integrante de um grupo que desfruta da supremacia estrutural]. (Hasenbalg, 1988, pp. 140-141)

Nessa mesma direção, de acordo com Huntley (2000), o racismo está incorporado às práticas, às políticas e composições institucionais que levam o grupo racial negro a estar em desvantagem, sendo, de certa forma, o “efeito” de políticas e práticas públicas e privadas que aparentam neutralidade, mas que são o avesso dela, da neutralidade.

b) Movimento negro, movimento quilombola e a resignificação do conceito de raça

Estratégias de luta contra a opressão existiriam e existem desde a chegada dos africanos aqui. Foi por meio delas que algumas conquistas, dentre elas as jurídicas, foram alcançadas.

Desde os primeiros tempos da República, o movimento negro tornou-se um dos principais protagonistas das resistências negras. Segundo Domingues (2007, p. 100), esse movimento representa “a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural”. Portanto, peleja contra a conjuntura de desigualdades vivida pelo negro e, assim, busca estratégias de superação do racismo em nossa sociedade.

Comumente, tal movimento tem sido dividido em três etapas políticas: a primeira se estende da Primeira República ao Estado Novo (1889 a 1937); a segunda, da Segunda República à ditadura militar (1945-1964); e a terceira, do final do período militar (1978) aos dias atuais. Ou seja, são etapas separadas pelas ditaduras que ocorreram no Brasil, a do Estado Novo e a militar propriamente dita. Momentos ditatoriais em que protestos foram ostensivamente coibidos.

Circunscrever três grandes períodos do movimento negro não significa dizer que tenham sido fases estaques, nem mesmo que ações isoladas que não ganharam notoriedade não tenham existido. Essa divisão em fases é didática e, de maneira geral, elucida as representações, os estudos feitos e algumas das ações realizadas em uma determinada época. Do ponto de vista do envolvimento político formal e da crítica contra a discriminação racial, cada uma delas teve e tem a sua contribuição.

A primeira tem sido nomeada de assimilacionista ou integralista. A passagem do escravismo para a vida em liberdade era recentíssima e, como se sabe, tal liberdade beirava à morte. Foi necessário o estabelecimento de campos coletivos de anteparo e, ao mesmo tempo, de denúncia. Centenas de associações, comunidades, grêmios e clubes negros foram criados e espalhados por todo o território, bem como jornais escritos por e para negros. Eventos recreativos, debates e a busca de soluções factíveis para as áreas de trabalho, habitação, saúde, educação ali já se anunciavam (Domingues, 2007). Eram negros tentando cuidar uns dos outros, em busca de um lugar de direito na nação.

Em 1931, em São Paulo, houve a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB), considerada a mais importante entidade negra da época, mesmo porque conseguiu agregar uma quantidade significativa de participantes, convertendo-se em movimento nacional de massa. (Domingues, 2007)

A FNB combateu a discriminação racial de diferentes modos, nas cenas cotidianas em que era vetada a presença do negro à situação educacional. Criou escolas voltadas especificamente para a população negra, pois para seus integrantes, “a educação era o que hoje se designa bem inviolável. Além da integração e ascensão social do indivíduo na sociedade, ela possibilitaria a eliminação do preconceito e, no limite, garantiria as condições para o exercício da cidadania plena.” (Domingues, 2008, p. 532)

Cinco anos após sua inauguração, a FNB tornou-se um partido político de extrema direita, ultranacionalista, em consonância com o movimento nazifascista que acontecia na Europa. Era a defesa da nação e do negro integrado à nação que vinha à baila nos pronunciamentos da ocasião. Derrotada nas eleições e silenciada no Estado Novo do governo Vargas, a FNB saiu da cena política.

O discurso contra a discriminação racial voltou a ser institucionalizado em grupos e associações formais após o Estado Novo, configurando o que se convencionou chamar de segunda fase do movimento negro, que se caracterizou por um protesto negro inspirado na constatação de que a condição desse povo era a mesma anos após anos. Uma das entidades que se destacara no início dos anos de 1940 foi a União dos Homens de Cor (UHC). Fundada em Porto Alegre tinha como intuito primordial, tal como o do anterior, o de elevar o nível econômico e intelectual dos negros para que, assim, pudessem ingressar na vida social e administrativa do país. O anseio de concorrer a cargos eleitorais persistia.

Nessa mesma época, no Rio de Janeiro, nasceu o Teatro Experimental do Negro (TEN), sendo sua principal liderança Abdias do Nascimento. Tal qual entidades anteriores, investiu em ações de denúncia, educacionais e, sobretudo, artísticas, como o próprio nome apregoava. Esse viés artístico-político recebeu influências do movimento internacional da negritude.

O movimento social da negritude foi gestado na década de 1930 e concebido por intelectuais negros de Paris que passaram a afirmar a estética negra, a história e a herança sociocultural africana, como reação às situações de aviltamento e à percepção que o embranquecimento levava-os ao mesmo lugar aquém de sempre. A negritude, esta que é simultaneamente um conceito, um movimento social e um reconhecimento de si como sujeito negro, pautou-se em três eixos afirmativos, o da identidade cultural negra africana; o do poder

negro, como aquele que dizia respeito à luta pela liberdade dos povos africanos colonizados; o do diálogo interétnico, com o estabelecimento de contatos éticos entre os diferentes povos, em uma *civilização do universal*. De um jeito ou de outro, lutava-se internacionalmente contra o colonialismo, o imperialismo, o racismo. (Munanga, 1986)

No Brasil, essa articulação entre poder e respeito pela dignidade humana também estava posta quando, por exemplo, o TEN defendeu os direitos civis dos negros como direitos humanos, propagando a criação de uma legislação antidiscriminatória nacional.

Com a ditadura militar, houve a perseguição dos militantes, que só voltaram a atuar publicamente no final dos anos de 1970, momento em que passou a fazer parte do campo acadêmico e militante o conceito de racismo, o qual engloba o de estereótipo, preconceito e discriminação racial, mas vai além da perspectiva de percepções estereotipadas, preconceituosas e discriminatórias por considerar que a ideologia racista estrutura o país. Nesse período, novas organizações partidárias de esquerda também começaram a aflorar.³⁷

Em 1978 surgiu o Movimento Negro Unificado (MNU), que assumiu um discurso radicalmente contra o racismo, o que também significava condenar o imperialismo capitalista. Naquele momento, o movimento negro alicerçou-se no pensamento de esquerda, e atos públicos passaram a fazer parte da ordem do dia.

Uma Carta Aberta, distribuída à população, concitava os negros a formarem “Centros de Luta” nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé e umbanda, nos locais de trabalho e nas escolas, a fim de organizar a peleja contra a opressão racial, a violência policial, o desemprego, o subemprego e a marginalização da população negra. Na 1ª Assembleia Nacional de Organização e Estruturação da entidade, no dia 23 de julho, foi adicionada a palavra Negro ao nome do movimento, passando, assim, a ser chamado Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCD). No programa de Ação, de 1982, o MNU defendia as seguintes reivindicações “mínimas”: desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial;

³⁷ Estereótipos são generalizações – positivas ou negativas – socialmente construídas. São fruto de uma percepção social falsa, referem-se à submissão ao poder, a um estreitamento do campo mental, a uma adoção acrítica de normas e valores; portanto, são o avesso do conhecimento (Bosi, 2003). Levam à fixação de características a todos os indivíduos de um mesmo grupo, como se um sujeito representasse todo o coletivo ao qual estaria vinculado, seja de raça, de classe, de gênero, de nação etc. O preconceito é uma apropriação pessoal de estereótipos, uma valorização negativa atribuída ao outro. “Implica a negação do outro diferente e, no mesmo movimento, a afirmação da própria identidade como superior/dominante. Mas isso indica que o preconceito é possível onde existe uma relação social hierárquica, onde existem comando e subordinação e racionalização do outro” (Bandeira & Batista, 2002, p. 138). Além da percepção reducionista e do julgamento negativo, o afeto também é um elemento do preconceito (Crochík, 1996). Afeto como o medo, o ódio, o desprezo. Preconceitos e estereótipos compõem todas as modalidades de *dominação* (Gonçalves Filho, 2004), todas as formas de discriminação. Discriminação é a ação efetivada a partir de preconceitos. Estereótipos, preconceitos e discriminação são elementos do racismo, que é uma ideologia, uma violência, uma modalidade de dominação.

organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem com a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país. (Domingues, 2007, p. 114)

Foi no período pós-militarismo que se compôs um movimento negro com uma agenda mais combativa, mais voltada para reivindicações contra o racismo e a favor de uma melhor qualidade de vida para a população negra, visando o estabelecimento de uma identidade étnico-racial específica do negro, afrocentrada, “*candomblenizada*”, não miscigenada, seja no tocante aos aspectos culturais, seja em relação aos laços de casamento, filiação e amizade. A propósito, nos moldes do movimento da negritude, os termos negro e raça negra passaram, então, do ponto de vista da militância, a ter uma conotação positiva, designando todos os descendentes de africanos escravizados no país; ou seja, pretos e pardos. Tal como observou Ayres (2007, p. 520):

Ocorre que, por essas voltas que a história dá, a ideia de raça acabou por assumir no movimento social, em escala global, especialmente entre populações negras, um sentido diametralmente oposto àquele que predominou nas abordagens eugenistas do início do século passado: em vez de característica biológica determinada por herança genética, a raça passou a constituir um traço identitário voluntariamente assumido e ativamente construído; no lugar de um conceito opressor e negativamente discriminatório, um conceito voltado para a emancipação e para a afirmação positiva de resistência à iniquidade. O que sustenta a nova “conceitualidade” da raça é, de um lado, a crescente produção de evidências de que, entre os fundamentos da distribuição desigual de poder, riqueza, bem-estar e desenvolvimento humano em nossas sociedades, a distinção racial vem ocupando historicamente um lugar destacado. De outro lado, essa nova conceitualidade expressa e constrói a aposta em que a organização de respostas sociais em torno à identidade racial poderá levar à superação da “inclusão excludente” dos negros nas sociedades tardo-modernas, por razões que vão dos efeitos fortalecedores dessa ação afirmativa sobre a autoestima dos indivíduos até a produção de dispositivos formais que possibilitem produzir na contratualidade jurídica garantias de uma integração não lograda (ainda que também procurada) nas regulações informais das interações sociais – pelas vias da interação cultural, do debate político, da educação etc.

Ainda sobre o conceito de raça, estudos genéticos contemporâneos anunciaram o que, na década de 1910, nos Estados Unidos, já se defendia: a inexistência da raça como categoria biológica que determina o comportamento moral, intelectual, psíquico e cultural dos indivíduos. Esses estudos demonstraram que geneticamente não há diferença significativa entre negros e não negros. Do ponto de vista biológico, todas as raças têm inscritas nos genes as mesmas potências de vida. No entanto, esses estudos biológicos foram novamente utilizados para interpretar o Brasil (Santos & Maio, 2004), dando ênfase à tese de o Brasil ser um país miscigenado e, por ampliação ideológica, acolhedor de todos.

A constatação de que não há diferenças genéticas significativas entre negros e não negros não anula a compreensão da raça como categoria social, não desvalida as desigualdades sociais que há entre a população negra e a branca, nem mesmo abole os estereótipos pejorativos atribuídos aos negros. Por isso mesmo, o conceito de raça social para os negros que se reconhecerem como tal é uma estratégia de afirmação pessoal, de mobilização social e negociação política. Assim, de acordo com Telles (2003), o uso do termo raça fortalece distinções sociais que não possuem valor biológico, mas a raça continua a ser relevante nas relações sociais e, portanto, deve ser levada em consideração nas análises sociológicas.

O conceito de raça social é a ferramenta de negociação dos negros, é o que possibilita essa população reconhecer-se grupalmente e reivindicar mudanças (Guimarães, 2009). Medidas universalistas voltadas para a redução da desigualdade entre todos os brasileiros devem existir, mas os princípios da universalidade não são suficientes para desarmar a discriminação com base na ideia de raça biológica ainda cotidianamente presente entre os brasileiros.

Em meus estudos, mostro que as taxas de mobilidade social brasileiras revelam que crianças pobres, porém brancas, têm maior chance de chegar a posições de classe média do que crianças igualmente pobres, mas negras... Não podemos ignorar a raça na construção de uma democracia inclusiva, posto que ela é critério da exclusão. (Telles, 2006, s/p.)

Taylor (1998) asseverou que na política de igualdade, voltada para a realização de medidas universais, não há espaço para o reconhecimento das diferenças históricas e culturais. Nessa perspectiva, uma das objeções à política de igualdade é que os princípios (supostamente neutros) que ignoram a diferença e que regem a política de igualdade são um reflexo de uma cultura hegemônica. Assim sendo, apenas as culturas debeladas teriam de se alienar. Haveria um particularismo disfarçado de universalismo. Logo, a suposta sociedade justa, por invalidar as diferenças, é discriminatória, de uma maneira sutil e velada, pois igualar não significa ter direitos iguais. Sobretudo, essa política serviria para o reconhecimento da cultura hegemônica. Nesse sentido, a política de igualdade universal é apenas igual para alguns.

Em relação às reivindicações e às conquistas jurídicas e políticas recentemente alcançadas e impulsionadas pelo MNU, há leis e ações relacionadas a educação, cultura, criminalização do racismo e à população quilombola. Como já sinalizado, a temática acerca da preservação da cultura negra e da educação para a população negra está posta para o

movimento negro desde a sua fundação; as leis atuais são resultantes dessa luta longínqua. A temática quilombola é mais recente na agenda do movimento negro, não que problemáticas vividas pelo povo negro rural não existissem, há indícios que já estavam presentes desde a primeira metade do século passado, no entanto, não tinham visibilidade política. Ela ganhou notoriedade primeiramente no movimento negro do eixo norte-nordeste no final da década de 1970, quando, então, começou a ser delineada uma versão rural do movimento.

Assim, o movimento negro rural quilombola é considerado uma vertente mais recente do movimento negro urbano. De todo modo, tanto uma como a outra faceta têm como fator aglutinador a desigualdade e a discriminação racial: o racismo. Apesar do fator que as une, a institucionalização, a organização e algumas demandas do movimento quilombola são diferentes das do urbano, sendo a luta pela posse da terra primordial para a porção rural do movimento, além de ser aquilo que os agrega. Assim, ressaltou Brandão:

Então, [entre o movimento negro urbano e o rural] as relações de força e de desavença, ou de igualdade e de aliança diferem, porque você está em outro contexto. O negro que vive no meio urbano pode ter alianças no movimento, mas ele não tem, talvez, uma relação de vizinhança, como tem nas comunidades – saber, por exemplo, que eu posso contar com a minha vizinha para ficar com o meu filho. Então, as construções das relações das pessoas do movimento urbano são totalmente diferentes das construções das relações internas da comunidade. E automaticamente isso vai influenciar a nossa prática institucional. É outro meio, outra forma de ser... Quando se pensarem políticas para a população negra, é preciso pensar que esses grupos têm especificidades. (trechos da entrevista de Josilene Brandão ao CPDOC, 2007, p. 312)

O MNU tem criado estratégias das mais variadas possíveis para manter vivas a memória, a vida e a esperança dos negros, e para combater as desigualdades raciais. Trata-se de considerar recursos diferentes para se alcançar equidade entre povos da terra e da cidade, entre negros e brancos, entre homens e mulheres. Cumpre registrar que nas últimas décadas outras variações do movimento negro foram implementadas, muitas delas compostas por e voltadas para mulheres negras. Para que, além da temática racial, também seja considerada e superada a discriminação de gênero.

c) Negros e brancos: possíveis encontros

Sabemos que olhar alguém nos próprios olhos está carregado, para nós, de uma ideia de veracidade, limpidez e honestidade. O encontro dos olhares é garantia de um mundo limpo, no qual o belo e o bem coincidem. Mas, se queremos começar pelo amor apaixonado, é preciso contrastar a primeira vista com a análise célebre... de Stendhal, que consiste na cristalização. Neste caso, o amor vai nascendo por camadas superpostas; o simples olhar entusiasmado não basta. Primeiro me digo: 'como ela é bela, que prazer seria beijá-la, amá-la', mas... somente com o tempo alternando aproximações e afastamentos, é que a paixão se constitui. (Ribeiro, 2006, p. 433)

Como mencionado, ao processo da imigração – do encontro entre povos – e ao do biológico da mestiçagem – intrínsecos à história da humanidade – sobrepuseram-se significados ideológicos manejados politicamente (Munanga, 2004). No entanto, e a despeito de não anular a representação hegemônica formulada acerca dos negros, nem mesmo de negar que frequentemente as relações inter-raciais brasileiras carregam a marca da opressão, é possível considerar que, no âmbito da vida privada e pública, encontros amistosos e respeitosos entre negros e brancos e entre negros e negros também existiram e existem.

Amizades e amores inter-raciais e intraraciais foram e são possíveis. Negros e negros e negros e não negros, quiçá, podem se amar à primeira vista, na vida minguada de coisas ou cheia de possibilidades, no campo, na cidade, entre crendices e magias, ou, quem sabe, depois de vasto tempo de contato, identificados pelos sofrimentos ou pelos encantos. Talvez, no instante mesmo em que se enxergaram como diferentes e iguais. Nesses casos, os frutos desses encontros (materiais e imateriais) podem ser pensados como contrários ao racismo e ao *racismo derivado*, como resultantes do encontro ético do *belo e do bem* ou, pelo menos, como uma tentativa – ainda que ambivalente, no caso dos que não se descolaram sobremaneira dos mitos e ideologias reducionistas – de se alcançar o *belo e o bem comum*.

No Brasil, o governo e demais ramificações da elite encarregaram-se de propiciar o escravismo do negro e a imigração europeia e de sustentar a representação de que o ideal era (e é) o desenegrecimento da nação, pelo embranquecimento ou pelo *morenamento*. Os encontros possíveis entre negros e negros e negros e não negros ficaram a cargo da vida, das exigências e das delicadezas que ela impinge.

O poder obriga certo olhar, mas o olhar, no amor, também tem poder, o de perturbar, inquietar, impressionar, o de revelar, e ainda, o de igualar e criar reciprocidades. Quando se vence os medos, os mitos e as ideologias, quando se é guiado pela ética nesse encontro com o outro, ultrapassam-se as tiranias. Encontros entre brancos e negros podem

estar a serviço da dominação, podem reforçá-la, mas também podem estar a serviço da dignidade, da ética. O amor à primeira vista a dois “nos dá uma lição de entrega e não poder”. (Ribeiro, 2006, p. 443)

1.5. O quarto enquadre: a Constituição de 1988 e o negro como igual

Título 1: Art. 3º – Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I – construir uma sociedade livre, justa e solidária; IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Art. 4º – A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: II – prevalência dos direitos humanos; VIII – repúdio ao terrorismo e ao racismo. Título II: capítulo I art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade; parágrafo XLII: a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. (Constituição da República Federativa do Brasil)

Como resultado de reivindicações sociais, exatamente um século após a abolição, a questão da negritude voltou a ser legislada, estabelecendo o que para nós constitui um novo enquadre, o quarto, aquele que acena para a possibilidade do reconhecimento político **do negro como um igual**, como detentor de direitos. É o que ilustram os artigos 3º e 4º do Título I, o art. 5º do Capítulo I do Título II e o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal, que enuncia: “Aos remanescentes de comunidade de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

As questões que norteiam esta pesquisa decorrem da instituição desse novo enquadre. A partir dos relatos de moradores do quilombo Maria Rosa, buscamos investigar se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras fundamentada nesse novo marco jurídico e o fortalecimento de uma identidade racial negra nos moradores do referido quilombo.

Eles se reconhecerem como sujeitos negros? A política pública atua nesse processo de reconhecimento? Os efeitos, os processos, as ações referentes a este novo enquadre sobrepõem-se aos efeitos relativos aos enquadres anteriores ou os modifica? Como ecoam, hoje em dia, entre os entrevistados essas temporalidades e esses enquadres jurídico-políticos tão distantes e atuais: do escravismo à República, do escravismo aos dias atuais? Essa mudança de enquadre opera psiquicamente como dispositivo contra o racismo? É o que se pretende pesquisar na presente pesquisa.

2. Quilombo: resistência política e política formal

2.1. Quilombo

2.1.1 Uma acepção em transformação

Etimologicamente, a palavra *Kilombo* possui uma designação belicosa. Segundo Munanga (1995/96), é originária dos povos de língua bantu – dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, entre outros –, cujas moradas se dividem entre os territórios de Angola e da República Democrática do Congo. Palavra batizada em torno dos séculos XVI e XVII já com a marca da pluralidade e da conexão, pois se relaciona com vários povos (inclusive não bantos) em trânsito por vastos territórios, sendo que seu conteúdo sociopolítico e militar teria sido resultado de uma “história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios” (Munanga, 1995/96, p. 58). O autor, apoiado nos estudos de Miller, ainda salientou que, originalmente, quilombo apresentava a conotação:

de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como coguerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. (Munanga, 1995/96, p. 60)

Logo, quilombos eram agrupamentos políticos, militares, transétnicos, nômades e masculinos, fundados por meio da afiliação entre homens que, por escolha ou opressão, passavam por severos rituais de iniciação, tendo de romper os vínculos com os membros de suas comunidades para, então, se dedicar à guerra. Esses agrupamentos se espalharam por vários lugares e também se fixaram, inclusive, fundando Estados. Conforme escrito por Funari (2005), em território africano, já no século XVII, guerreiros *kilombolas*

frequentemente mostravam-se hostis aos europeus escravistas, o que não os impedia de vender-lhes cativos em troca de bens.

A presença de quilombos em terras brasileiras, também datada dos séculos XVI/XVII, teria uma inspiração nos da África, da vinda de bantos, de povos que conheceram ou tiveram notícias dessas fortalezas coletivas. Mas aqui, em outras circunstâncias, foram recriados. Lá e cá, em comum, os quilombos diziam respeito a povos que coletivamente se organizaram. Lá e aqui foram coletividades que, entre outras ações produtivas, viviam da roça, isto é, da agricultura itinerante feita com queimada. (Munanga, 1995/96)

Aqui no Brasil, “ao mesmo tempo em que africanizavam seu novo mundo, renovavam o que da velha África conseguiram carregar consigo”. (Reis & Gomes, 2005, p. 12)

Nesse sentido, é preciso lembrar que a escravização do africano é a história do desenraizamento, das cicatrizes incomensuráveis vividas por milhares de negros e também a narrativa da poética de muitos deles: do potencial criativo, da astúcia, do sonho, do laço de solidariedade, do novo enraizamento, da honra da alma lavada. A escravização interrompeu fluxos da vida de negros e de seus descendentes, mas não todo o andamento. (Wissenbach, 1998)

Mintz e Price (2003) discutiram sobre o laço de cooperação estabelecido entre africanos capturados (*shipmates*) como recurso para se lidar com os traumas no momento da captura, do transporte e, depois, na escravização em terras americanas. Para eles, nessas circunstâncias em que há o compartilhamento persistente de situações traumáticas, existe a possibilidade de as pessoas buscarem o mútuo-apoio. O fator de coesão era a situação de penúria, a consequência, a instituição de algo novo, o apoio no outro/desconhecido (o vínculo estabelecido), que, por sua vez, funcionaria como dispositivo de aprendizagem, quiçá, de promoção de modificações criativas da realidade.

É possível considerar esse vínculo constituído entre escravizados nos primórdios do processo de captura como uma forma de resistência, de manter a vida pulsante, ainda que oscilante entre a tristeza, o medo, o ódio e a esperança ou a sobrevivência. No Brasil, outras formas de resistências se sobrepuseram a essa, como as rebeliões e os quilombos. Resistências marcadas pela busca da coalizão cada vez maior de forças, de amparos e confrontos. Como mencionara Wissenbach (1998), os escravizados transformaram as vicissitudes da discriminação, a falta de recursos e a ausência de instituições que lhes socorressem em aprendizado e em impulso para confrontar esse panorama.

As revoltas e a formação de quilombos eram os dispositivos mais temidos pelos escravistas porque, coletivos. Elas – as revoltas e as organizações quilombolas – têm sido objeto de estudo de áreas das ciências humanas, com destaque à história e à antropologia. Seus sentidos, suas estruturas, onde existiram e o modo no qual se formaram têm sido pensado por diferentes autores das humanidades e por militantes da causa negra.

Segundo Reis (2004), as rebeliões foram o meio mais direto e inconfundível de resistência política. De acordo com o autor, quando o escravizado organizava uma revolta, ele não esperava compromissos ou acordos com a classe senhorial. “Ele se levantava em busca da vitória total, às vezes divina, embora na esmagadora maioria das ocasiões fosse derrotado” (Reis, 1983, p. 109). Como exemplo do cunho político dessas revoltas, afirmou que *Malês*³⁸ “não foi um levante sem direção, um simples ato de desespero, mas sim um movimento político, no sentido de que tomar o governo constituía um dos principais objetivos dos rebeldes”. (Reis, n.d., p. 06)

No tocante aos estudos brasileiros sobre quilombos do Brasil, é possível considerar cinco linhas interpretativas sobre a questão quilombola.

Sucintamente, a primeira refere-se às produções de cunho culturalista formulada por autores como Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-1949), Edson Carneiro (1912-1972) e Roger Bastide (1898-1974), que, apesar das diferenças entre suas produções acadêmicas, compreenderam o quilombo como resistência cultural africana.³⁹ Isto é, quilombo significava a preservação, a perpetuação, a continuidade dos modos culturais africanos. Desde as produções de Nina Rodrigues até as das décadas de 1950 e 1960, esse era, mormente, o olhar destinado a esses grupos sociais. (Gomes, 2005; Arruti, 2008)

A segunda ressemantização da categoria quilombo tem em Clóvis Moura (1925-2003) e Décio de Freitas (1922-2004) alguns de seus principais representantes. Para eles, quilombo era equivalente à resistência política.

A partir do final da década de 1950 e de uma abordagem marxista da luta de classes, Clóvis Moura e, depois, Freitas enfatizaram o quilombo como resistência ao trabalho escravizado. Contrapuseram-se à imagem veiculada de uma escravização brasileira branda e do escravizado como objeto, como passivo da dinâmica histórica e social do país e à mercê

³⁸ A revolta dos Malês foi um movimento urbano organizado por negros mulçumanos e ocorreu em Salvador em 25 de janeiro de 1835. Para detalhes, ver principalmente produções de J. J. Reis sobre o tema.

³⁹ Por exemplo, para Nina Rodrigues, o quilombo preservava a não civilização africana, a barbárie, a criminalidade da raça negra (Almeida, 2002; Arruti, 2008). Ramos ora manteve o pensamento de Nina Rodrigues, associando-o ao crime (Almeida 2002), ora considerou o quilombo como expressão contra-cultural que surgiu como reação à desagregação cultural sofrida pelo negro com o escravismo (Arruti, 2008). Carneiro e Bastide viram relevância nas produções culturais de matriz africana. (Arruti, 2008)

dos senhores. Em seus estudos, entreviram o negro como sujeito agente de sua própria autonomia, da luta por ela. Apresentaram a importância social e política da luta dos escravizados, sobretudo dos quilombolas. Lutas representativas da negação ao sistema escravista, da violência contra esse sistema. (Moura, 1981; Arruti, 2008)

Contemporâneo deles, Abdias do Nascimento (1914-2011) transpôs a temática quilombola do período escravista para o cenário republicano. Nessa terceira ressignificação do termo quilombo, retomou a luta vivida pelos quilombolas para fundamentar a do movimento negro pós-escravista. Para ele – tal como para seus contemporâneos citados –, quilombo representava um combate em prol da liberdade do negro; portanto, a bravura dos próprios negros. Foi com o objetivo de enfatizar a luta antirracista e de ampliar o olhar dos negros em relação aos seus próprios direitos que foi criado o jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias. Em um de seus exemplares, ressaltou-se:

A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (senador Hamilton Nogueira). Porém a luta do QUILOMBO não é especificamente contra os que negam nossos direitos, senão em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura. (Quilombo, 1950, citado por V.R.R. Silva, 2008, pp. 201-202)

Nesse sentido, quilombo passou a significar a junção de forças contra o racismo e a conquista de uma vida digna para o negro. Era do negro após abolição, liberto, rural ou urbano, de que se tratava.

Conforme apontado por Gomes (2005) e V.R.R. Silva (2008), essa ideia de quilombo como junção de força política já era veiculada décadas antes, tendo ficado mais acirrada a partir do final da década de 1960, quando Abdias cunhou a acepção *quilombismo* para caracterizar essa tradição de luta, essa ideia de libertação dos negros brasileiros do período republicano. Quilombo não como reunião de escravizados fugitivos, mas como representativo da busca pelo encontro solidário, fraterno e livre. (Arruti, 2008)

Abdias recriou, assim, no plano da política de identidade, “um passado heroico para o povo negro brasileiro e um futuro de luta... Os conceitos de resistência e de revolta são rearticulados à velha intuição do quilombo enquanto símbolo e síntese da experiência africana no Brasil” (Guimarães, 2005, p. 10). Sobre o pensamento de Abdias, de Moura e a vertente culturalista, Gomes (2005) sinalizou:

Juntando – talvez inconscientemente e/ou de forma indireta – as perspectivas culturalistas e as materialistas sobre os quilombos, conseguia-se uma ferramenta

adequada para se combater a discriminação racial. Como? Criar uma identidade para os negros... Era em torno do quilombo – ao menos como idealização – que se uniam os negros brasileiros. A resistência destes contra o racismo tinha a sua “história” nos quilombos. Esta deveria ser a “identidade” buscada. Uma outra face também politizada dessa leitura sobre quilombo é que, nessa época, igualmente, surge o “quilombo do Candeia”. Era o Grêmio Recreativo Arte Negra Quilombo, escola de samba criada como espaço de resistência à dominação “branca” no samba, representada pela televisão, pelos grupos econômicos e políticos, pelos bicheiros, pelas empresas turísticas estatais etc. Nele estariam artistas e intelectuais negros importantes, como o próprio Candeia, Paulinho da Viola, Nei Lopes, Elton Medeiros, entre outros... O quilombo – significados construídos em torno dele e sua história – foi também a porta de entrada dos negros como sujeitos políticos de uma certa “história dos vencidos” a partir dos anos 70... (Gomes, 2005, p. 29)

Com intuito de retomar estudos sobre as populações quilombolas do período escravista brasileiro, nas últimas décadas, como desdobramento do trabalho iniciado no final da década de 1950 por Clóvis Moura, novas pesquisas acerca dos quilombos têm surgido, caracterizando a quarta linha de abordagem sobre a temática. Sobressaem-se as contribuições de Reis & Gomes (2005) e de Gomes (2005), que aprofundaram e destacaram os sutis e complexos conteúdos políticos arquitetados pelos quilombolas.⁴⁰

Esses autores pensaram as resistências quilombolas não como reações pontuais às violências feitas pelos escravistas no interior das grandes fazendas, tampouco a partir da ótica do heroísmo ou como símbolo único da luta do escravizado no Brasil, mas como resistências cotidianas criadas por meio de teias amplas e complexas de relações estabelecidas entre quilombolas e diferentes setores da sociedade. Olharam para as ações quilombolas a partir do aprofundamento das experiências e visões deles, dos quilombolas. (Gomes, 2005)

A quinta vertente diz respeito às produções sobre quilombos contemporâneos. Os trabalhos antropológicos de Bandeira (1988), Carril (1995), Gusmão (1995), Almeida (1999, 2002), O'Dwyer (2002) e Arruti (2006, 2008) são alguns dos que se debruçaram sobre os quilombos nos tempos atuais. Em maior ou menor grau, esses autores têm compreendido o quilombo como grupo pautado em uma autonomia e na busca dela, sendo essa a sua marca de resistência. Alguns desses escritos foram publicados após os preceitos da Constituição de 1988 e indicam o caráter sociopolítico desses grupos, relacionando-os a pleitos reivindicatórios de direitos sociais. Nas páginas seguintes versaremos sobre as duas últimas vertentes interpretativas.

⁴⁰ Sútis arranjos políticos reconhecidos por outros estudiosos do negro no escravismo brasileiro, mas não necessariamente do recorte quilombola. Tal como Azevedo (1987/2004), Schwartz (1987), Chalhoub (1990/2003) e Wissenbach (1997, 1998).

2.1.2 Teorias atuais: dos antigos quilombos aos contemporâneos

Tal como Abdias do Nascimento e Clóvis Moura, Reis e Gomes (dentre outros pesquisadores contemporâneos) reconhecem os quilombolas dos mocambos da época do escravismo como sujeitos de sua própria história, como atores dos sentidos de suas vidas. Além das insurreições quilombolas e das rebeliões planejadas que ocorreram no Brasil escravista, Reis e Gomes também deram ênfase aos complexos e multifacetados protestos dos negros engendrados no dia a dia de dentro ou fora da senzala, aos sutis conteúdos políticos a respeito do que para os escravizados significavam liberdade e escravização. Debruçaram-se, pois, sobre os *mundos criados pelos quilombolas*, os grupos quilombolas em interação com os *mundos da escravização*, as modificações que propiciaram *nos mundos dos que permaneciam escravizados* e da sociedade envolvente (Gomes, 2005, p. 30). Sobre os quilombos do período escravista, Reis discorreu:

As comunidades de fugitivos apareceram em toda parte do Mundo Novo onde se estabeleceu o regime escravista. No Brasil foram chamados quilombos ou mocambos, na América Espanhola palenques, nas Antilhas francesas o fenômeno recebeu o nome de maronage e na América Inglesa de maroon communities. Estes esconderijos às vezes conseguiram congregar populações cujos números se contavam em milhares, o que demonstra sua capacidade de sobreviver por longos períodos... A existência de quilombos representou não pequena ameaça à estabilidade do sistema escravista. Nessas comunidades, homens e mulheres trabalharam a terra e montaram estruturas novas de parentesco; ali, africanos de diferentes grupos étnicos forjaram novos laços de solidariedade social, cultural e religiosa. É verdade que não viviam em nenhum paraíso perdido; para sobreviverem às ameaças externas e manterem a coesão interna, os fugitivos algumas vezes tiveram de estabelecer rígidas normas e hierarquias sociais. Chegaram mesmo a ensaiar formas domésticas de escravidão entre eles. Contudo, da perspectiva da classe senhorial e seus governos, a existência dessas sociedades escondidas simbolizam uma alternativa que os escravos como um todo poderiam aspirar. E estavam certos. Daí o cuidado e dedicação com que os grupos dominantes reprimiram estes focos rebeldes. Quando a tarefa de destruí-los se mostrou impossível, os representantes da Ordem Escravista, como bons políticos que eram, negociaram tratados que obrigavam os rebeldes a devolver novos fugitivos e a tomar o partido dos coloniais em caso de subversão interna e invasão estrangeira... E, para garantir a independência daqueles já em liberdade, os quilombolas, mais que seus adversários, em geral obedeceram os termos desses tratados.⁴¹ (Reis, 1983, p. 108)

⁴¹ Sobre as controvérsias do acordo de paz firmado em 1678, entre Ganga Zumba – então líder de Palmares – e as autoridades coloniais de Pernambuco ver, por exemplo, Lara (2007) e Price (2005), que imaginariamente escreveu sobre um Palmares existente ainda hoje.

Duas décadas depois, com a mesma mobilidade de olhar e juntamente com Gomes, fez o seguinte apontamento:

Os quilombolas brasileiros ocuparam sertões e florestas, cercaram e penetraram em cidades, vilas, garimpos, engenhos e fazendas; foram atacados e usados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em causa própria; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se aliaram com outros negros, índios e brancos pobres; criam economias próprias e muitas vezes prósperas; formaram grupos pequenos, ágeis, móveis e temporários, ou grupos maiores, sedentários, com gerações que se sucediam, politicamente estruturados; envolveram-se com movimentos, alguns abolicionistas; aproveitaram-se de conjunturas políticas conflitivas nacionais, regionais, até internacionais, para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos. (Reis & Gomes, 2005, p. 23)

Assim sendo, os mocambos não foram organizações isoladas, incomunicáveis e, a depender da conjuntura, os quilombolas teceram complexas e diversificadas *políticas de aliança* (Gomes, 2005) com grupos sociais abrangendo religiosos, comerciantes, indígenas, contrabandistas, lavradores, piratas, fazendeiros, pequenos proprietários, desertores do serviço militar, guerrilheiros, criminosos, autoridades coloniais, forros, participantes de insurreições negras urbanas e escravizados (Moura, 1994; Gomes, 2005; C. M. Guimarães, 2005)⁴². Alianças e contatos por meio dos quais sustentaram suas existências e que incluíram:

- (a) Roubos e sequestros, inclusive de escravizados e mulheres;
- (b) Estabelecimento de comércio clandestino. Vendiam à população dos arredores parte dos bens roubados e também o excedente de suas produções agrícolas, extrativistas, pastoris, de mineração. O que lhes dava certa autonomia financeira;
- (c) Organização de revoltas;
- (d) Relações afetivas, de informações e de agenciamentos subversivos para forçar negociações com os senhores escravistas. Essas relações foram estabelecidas principalmente com os assenzalados, sendo que estes agiam e defendiam os quilombolas a partir da própria senzala e juntos criaram dispositivos contra o escravismo. Por meio dessas alianças, escravizados e quilombolas conjuntamente conquistaram margens de autonomia. (C. M. Guimarães, 2005; Gomes, 2005)

⁴² Alguns desses grupos sociais foram também perseguidores dos quilombolas, como foi o caso de indígenas e fazendeiros (Gomes, 2005). Por vezes, havia confrontos entre os escravizados e entre estes e os libertos. Manter as diferenças e desavenças entre eles era uma das estratégias do sistema escravista, o que não anulou a existência de alianças de solidariedades traçadas entre alguns deles. Sobre esses campos de conflito, ver, por exemplo, Reis (1983, 1987b), Lima (2002) e Couceiro e Araújo (2003).

A frequência de cidades, vilas, povoados, fazendas, serras e rios brasileiros com o nome de mocambo ou quilombo indicam que, no Brasil escravista, existiram muitos deles. (Moura 1994)

Houve uma variabilidade de jeitos de ser dos quilombos – multiplicidade entre eles e entre os próprios processos internos pelos quais passaram. E se, em muitos casos, localizaram-se distantes da casa-grande, em outros existiram nas proximidades dela. Sobre este dado, Almeida (1999, 2002) fez o seguinte comentário:

Isso faz com que muitas vezes nós sejamos obrigados também a quebrar o dualismo geográfico que é atribuído ao quilombo, i.e, que ele seja entendido como oposição à *plantation* e ao que está fora da *plantation*. Em nossa experiência em Frechal fomos levados a pensar um quilombo a 100 metros da casa-grande... se consultarmos as fontes documentais e arquivísticas veremos que há indícios desta ideia de quilombo, enquanto processo de produção autônoma, no momento em que os preços dos produtos do sistema de monocultura agrário-exportador estavam em decadência no mercado internacional. Este quadro propiciava situações de autoconsumo e de autonomia a pouca distância da casa-grande. Tratava-se de famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia em relação ao controle da produção pelo grande proprietário, que não era mais o organizador da produção diante das dificuldades com a queda do preço de seu produto básico e do endividamento junto às casas comerciais e aviadoras... Nestes momentos de declínio dos preços de algodão aumentava, por exemplo, a produção de farinha. Ou seja, essas famílias produziam farinha e se colocavam no mercado de uma forma autônoma muitas vezes sem passar pelo grande proprietário. (Almeida, 1999, p. 14)

Para Almeida (1999), a marca própria de um quilombo, sua principal característica, é o fato de ter autonomia produtiva.

Gomes (2005) também constatou que houve a existência de quilombos no interior das próprias fazendas em que aquilombados foram escravizados. Pela vigilância e pela pressão imposta em função da proximidade geográfica, os escravizados puderam exigir dos escravistas melhores condições de trabalho, de tratamento, de vida. Condições ligadas à substituição de feitores, à não separação de seus familiares pela venda, ao controle do tempo e do ritmo de tarefas diárias, ao direito à folga, ao passeio, ao lazer e, de modo especial, ao de cultivar suas próprias roças e ter autonomia sobre a venda de seus produtos. Ou seja, “escolhiam, se não a completa liberdade, pelo menos uma outra escravidão. Com lógicas próprias, houve confrontos e lutas cotidianas diversas que seguiam o curso dos interesses dos escravos e dos senhores.” (Gomes, 2005, p. 31)

A estrutura colonial não ficou incólume à existência dos quilombos. Do ponto de vista financeiro, quando havia fuga do escravizado, ela significava a perda do capital investido em sua aquisição; a perda do lucro no tocante ao processo produtivo, tanto por parte

da coroa – dos impostos que receberia sobre o trabalho escravizado –, quanto do fazendeiro; os gastos com a montagem de um sistema repressivo; os prejuízos em função dos roubos, assaltos, incêndios, dentre outras atividades destrutivas produzidas pelos quilombolas. Do ponto de vista simbólico, a constatação da não eficácia completa do aparato para impedir fugas. Do ponto de vista psíquico e social, o medo permanente pela ameaça dos ataques quilombolas, a necessidade de ceder e negociar com eles. (C.M. Guimarães, 2005)

Enfim, se os quilombos dependiam de agenciamentos com o entorno para dar continuidade à manutenção de sua estrutura e se, por vezes, as alianças acordadas eram permeadas por contradições e conflitos, quiçá, servindo à ordem colonial como uma válvula para estancar tensões; na contramão, também causaram ameaça e receio que dessem mais ensejos aos confrontos antiescravistas. (Ramos, 2005)

É preciso reconhecer nesses agrupamentos não apenas o caráter de rebeldia ou de manutenção do *statu quo* que, em alguns casos, puderam ter, mas principalmente o caráter político, de busca de autonomia que tiveram. Da autonomia advinda das produções e negociações delineadas pelos quilombolas e daquela relacionada aos projetos políticos que alguns deles criaram, nos quais instituíram lideranças e interferiam no acontecer cotidiano das cidades: “esses escravos tinham uma consciência aguda de sua realidade e da maneira como deveriam enfrentá-la. É nessa medida que nos parece possível a percepção do quilombo enquanto a viabilização de um projeto político” (C.M. Guimarães, 2005, p. 156). Nessa mesma direção, Slenes (2005) salientou:

Os escravos e quilombolas entendiam da “grande política” e a levavam em conta na elaboração de estratégias locais. A abolição da escravatura na Guiana Francesa, a pressão inglesa para pôr fim ao tráfico de africanos, a Guerra Civil norte-americana, as desavenças com a Inglaterra em torno do ‘caso Christie’, a guerra do Paraguai – todos esses eventos e querelas incentivaram “assenzalados” e “aquilombados” a reavaliar sua força relativa no embate com a classe senhorial. (p. 16)

Gomes (2005) também afirmou:

Era no cotidiano das experiências escravas que se tornava possível perceber a recriação permanente dos significados da liberdade. Mais do que tão somente uma “reação”, a formação de quilombos e outras variadas formas de protesto escravo, explícitas ou não, foram agenciadas em diversos momentos pelos cativos. Nesse sentido a ideia de “resistência” escrava analisada pela historiografia deve ser discutida em outros termos. Nas relações sociais engendradas sob a escravidão, os cativos reelaboraram sempre suas visões a respeito do que consideravam liberdade e também daquilo que concebiam como escravidão. Essas visões cotidianas adquiriam conteúdos políticos sutis, entretanto profundos para suas vidas. Podia haver uma paulatina politização do cotidiano sob formas rituais – implícitas ou abertas – de poder e de enfrentamento. Nesse caso, as ações de resistência e rebeldia dos escravos não podem

ser analisadas tão somente como reações diretas às práticas coercitivas de seus senhores. (Gomes, 2005, pp. 30-31)

Os quilombos ameaçaram o sistema escravista brasileiro. No entanto, o poder na batalha travada entre quilombolas, insurgentes, assenzalados e senhores não era o mesmo. A luta era desigual e a elite contava não só com o dinheiro e a polícia, como também com os instrumentos legais contra os negros. Ainda assim, os negros não deixaram de exercer poder contra a opressão vivida. Por isso mesmo, numa tentativa de coibir o afugentamento dos cativos, o Conselho Ultramarino⁴³, a pedido do rei de Portugal, no ano de 1740, designou como comunidade quilombola “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele”. (Conselho Ultramarino, 1740, citado por Moura, 1994, p. 16)

No Brasil, essa foi a primeira definição formal (jurídica) de quilombo. E se, no colonialismo, a quantidade mínima para se caracterizar um quilombo era a de cinco membros, no Império (1822-1889), apesar de a definição ser a mesma, o número de integrantes foi reduzido para três e depois para dois (Almeida, 1999). Ou seja, a acepção formulada pelo Conselho Ultramarino sobre quilombo servia ao aparato policiesco-repressor contra a autonomia que ele representava.

De acordo com Almeida (1999), essa definição pauta-se em cinco elementos básicos: (a) a fuga de escravizados; (b) a quantidade mínima fixada de fugidos agrupados; (c) o isolamento geográfico em lugares de difícil acesso, distante da chamada “civilização” e mais perto de um mundo natural e selvagem; (d) o “rancho” como moradia habitual; e (e) o autoconsumo e a capacidade de reprodução representados pela figura do pilão.

Para o autor, esses elementos funcionaram como base para perpetuar uma ideia falaciosa de quilombo como algo que está fora e isolado (inclusive fora da área e da lógica das *plantations*), para além (ou aquém) da civilização, confinado numa suposta autossuficiência que negava a disciplina do trabalho, como se fosse um agrupamento de vadios.

Não por acaso, nesse mesmo século XVIII, criou-se a figura do capitão do mato. Wissenbach (1988) também considerou que a cessão de alforrias igualmente servia para cercear as mobilizações dos negros. Para ela, as manumissões, mais do que sinal de benevolência senhorial, eram um dos artifícios para dominar e iludir o cativo: “acenar com a possibilidade de alforria configurava-se mecanismo disciplinar singular, mantendo entre

⁴³ O Conselho Ultramarino, localizado em Lisboa e em funcionamento de 1642 a 1833, era a instância administrativa responsável pela regulação, fiscalização e uniformização dos diferentes procedimentos do Império Português, da venda de escravizados à cobrança de impostos e combate às invasões. Fonte: Revista da Biblioteca Nacional de História, ano 2009, <<http://www.revistadehistoria.com.br/>>.

limites razoáveis a obediência e a confiabilidade devidas especialmente pelos negros de ganho, estendendo-se a tutela aos libertos” (Wissenbach, 1998, pp. 69-70). A autora ressaltou o sentido homeostático que as alforrias poderiam possuir.⁴⁴

Depois das alforrias, a abolição. E os insurgentes, os quilombolas e quaisquer outras figuras negras desapareceram por um século do quadro jurídico-político nacional.⁴⁵ Entretanto, em função da longa mobilização negra pela igualdade de direitos – foi nesse contexto que nasceu a alcunha *quilombolismo* –, exatamente um século após a abolição, a questão da negritude voltou a ser legislada. Dessa vez, não como restrição, mas como reconhecimento constitucional da necessidade de se assegurar a vida digna a pelo menos uma parcela dos negros, os remanescentes de quilombo, que, a partir daí, teriam direito ao domínio do uso da terra.

Desde então, para que o art. 68 da Constituição de 1988 fosse implantado, alguns desafios foram lançados. Talvez o primeiro deles tenha sido o de ressignificar aquele conceito jurídico de quilombo cunhado pelo Conselho Ultramarino. Como a conjuntura jurídica não era mais a de confronto, fuga e negação da escravização, e como a tarefa não mais seria a de captura dos cativos, aquela definição não fazia sentido. Novos estudos e debates foram feitos no sentido de conceituar contemporaneamente quilombo, caracterizando o que para nós configura-se a quinta linha teórica interpretativa e a segunda definição jurídica de quilombo.

Em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) definiu teoricamente quilombo como: “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos que vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”. (ITESP, 2000, p. 7)

Quase uma década depois, o Decreto Federal n.º 4.887, de 2003, definiu juridicamente como remanescentes das comunidades dos 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”. (Brasil, Decreto n.º 4887 de 2003)

⁴⁴ Sobre os forros, C.M. Guimarães (2005, p. 154) disse: “Da mesma forma que os escravos, também os forros no seu conjunto são afetados pelo conflito senhor versus escravo, que os leva a se posicionarem ao lado de um ou de outro. As posições não deixam dúvidas: ou se combate o escravo rebelde ou se faz aliança com ele.”

⁴⁵ Nesse período, houve a promulgação da Lei nº 1.390 de 1951 contra preconceito de raça ou de cor, a qual ficou conhecida como Lei Afonso Arinos e decretava que esse tipo de preconceito deveria ser considerado uma contravenção penal. Contravenções penais são infrações de menor gravidade e, por isso, as penas atribuídas são simples. Mais detalhes, ver Decreto-lei n.º 3.688/1941, que, na época, estabelecia as penas para as contravenções penais. Fonte: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/Decreto-Lei/Del3688.htm>>.

Essas definições assinalam as comunidades quilombolas como grupos que possuem “uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*: em se tratando de *remanescentes*, o que está em jogo é o reconhecimento de um *processo histórico de desrespeito*”. (Arruti, 2008, p. 14)

Segundo ressaltou a Fundação ITESP, deve-se presentemente pensar a identidade quilombola à luz da condição sociopolítica histórica herdada e atualizada por essa gente; isto é, da condição autônoma conquistada, da transformação de escravizado em camponês livre.⁴⁶

A dimensão histórica deve ser valorizada na sua inter-relação com a condição social ocupada pelos próprios quilombolas. Deste modo, estudos mostram que o que evidenciaria o Quilombo seria muito mais a transição da condição de escravo para camponês livre do que as estratégias utilizadas para alcançar esta condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras). Com essa definição, o elemento da fuga é mais um entre outros a ser considerado. (ITESP, 2000, p. 51)

A vinculação do conceito de quilombo com a noção de resistência mantém-se. Trata-se do desenvolvimento de “práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos de um determinado lugar. A identidade desses grupos se define pela experiência vivida e o compartilhamento de suas trajetórias históricas comuns, possibilitando a continuidade do grupo” (ITESP, 2000, p. 9). Ou seja, resistência como sustentação da vida comum.

Nesta direção, o atributo de resistência que, até então, tem deixado as comunidades excessivamente reféns do modelo palmarino, pode ser acessado por outros canais como o parentesco e o trabalho familiar na terra. Igualmente formas contundentes de lutar por um lugar social no horizonte da liberdade. (ITESP, 2000, p. 52)

Por isso mesmo, a noção de territorialidade baseia-se na história ancestral que a comunidade tem com a terra na qual coletivamente mora, trabalha, realiza seus ritos religiosos e festividades. Onde tece suas relações de amizade, vizinhança, parentesco, de reprodução física, social e cultural. Local em que desenvolve seus trabalhos de memória e seus sonhos. Onde anseios, ações pessoais e coletivas são formulados. Territorialidade essa delineada pelas histórias vividas por um povo e, como tal, suplanta os meros demarcadores geográficos

⁴⁶ Nas ciências humanas, há diferentes teorias que discutem o conceito de camponês e campesinato. Não as abordaremos nesta tese. Para uma aproximação inicial a essa temática, ver Almeida (2009-2010). Aqui, tal como o faz a Fundação ITESP, fazemos o nexo entre quilombola e camponês quando aquele realiza trabalho tradicional na terra. É o caso nos quilombolas entrevistados para a presente pesquisa. No entanto, vale registrar que hoje em dia há alguns quilombos urbanos. Para Almeida (2009-2010), a existência deles ajuda a compreender os quilombos não como sinônimo de fazenda, mas como unidades que exercem autonomia por meio da manutenção de seus direitos, entre eles o da moradia.

distritais. Como se sabe, há comunidades que ocupam trechos que englobam mais de um município, como é o caso do território Kalunga.

São *terras-territórios* com valores simbólicos e materiais singulares para cada uma das comunidades quilombolas. Fundante da organização psicossocial desses grupos, a terra e o acesso a ela representam o avesso da lógica da escravização, que, a despeito de nem sempre ter conseguido, tinha como norte colocar o negro fora dela, da terra; fora do uso autônomo dela. (Gusmão, 1995)

A terra comum é o meio pelo qual “os negros camponeses estabelecem as regras e as práticas referentes ao uso individual e coletivo da terra; organizam a vida familiar e as relações entre parentes; definem os direitos de uso dos bens essenciais – terras, capoeiras, aguadas, pastos etc. – e constroem uma visão de mundo”. (Gusmão, 1995, p.123)

No Brasil, há *terras-territórios* negros espalhados por todos os cantos. São muitos. Há quem diga que são mais de três mil, quiçá, cerca de cinco mil. Em 23 anos – desde 1988 –, segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP), pouco mais de 1.700 quilombos foram formalmente certificados. É a FCP que atualmente faz esse trabalho de certificação, e esse é um dos primeiros passos necessários para que os quilombolas possam conquistar juridicamente o direito ao domínio do uso da terra, ou seja, o título da terra assegurado constitucionalmente.⁴⁷

Conforme a Comissão Pró-Índio, desse total, até o momento, somente 6% foram titulados. As 110 comunidades tituladas estão distribuídas em 15 Estados brasileiros, abrangendo cerca de 11.560 famílias.

Tal como ilustrado nos gráficos 1 e 2, a região com a maior concentração de títulos de terras quilombolas localiza-se no norte brasileiro, 51% deles lá se encontram. No Pará há 52 títulos, no Amapá, três, e em Rondônia há uma comunidade com título. Na região nordeste, o Maranhão se sobressai, com 23 deles. Além desse Estado, há títulos na Bahia e no Piauí, cada qual com cinco, em Pernambuco há dois e no Sergipe, apenas um. Portanto, 84 % dos títulos estão no norte e nordeste do Brasil. Dos 16 % restantes, mais da metade está na região sudoeste. São Paulo tem seis, Rio de Janeiro tem três e em Minas Gerais há um. Na região centro-oeste, Mato Grosso do Sul possui três, Goiás e Mato Grosso, somente um. O Rio Grande do Sul possui três comunidades tituladas. Pará, Maranhão e São Paulo são os Estados com o maior número dessas comunidades jurídicas.

⁴⁷ No tópico 3 deste capítulo, serão apresentados os trâmites para a conquista do título quilombola.

Gráfico 1:

Fonte: Comissão Pró-Índio. Período: dezembro de 2011.

Gráfico 2:

Fonte: Comissão Pró-Índio. Período: dezembro de 2011.

Cada uma dessas comunidades possui uma história singular, uma origem, uma composição que se deu a partir de uma variedade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras, heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado – como a participação dos negros na Guerra do Paraguai (1864-1870) –, a permanência nas terras que ocupavam quando, principalmente em momento de crise econômica, os fazendeiros se mudavam para outras regiões, bem como a compra delas tanto

durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. (Gusmão, 1995; Almeida, 1999; Schmitt, Turatti & Carvalho, 2002)

Academicamente, essas comunidades também ficaram conhecidas como terras de preto. Sobre essas designações atribuídas, Mundinha Araújo, uma das lideranças do movimento quilombola, disse:

“Terra de preto” foi atribuído, assim como se atribuiu “quilombo”. Eles, quando muito, falavam em comunidade, acho que pelo trabalho das Comunidades Eclesiais de Base. Em todo lugar teve esses padres trabalhando. E eles denominavam tudo de comunidades... E quando era caso só de preto, comunidade negra. Agora, as terras de preto, o Alfredo Wagner [Berno de Almeida] é que já vai chamar. Dentro dessa estrutura agrária, ele diz, tem terras de índio, terras de preto, terras de santo... Já foi uma classificação atribuída pelo antropólogo... E assim fui percebendo que tinha diferenças. Em cada lugar o acesso à terra tinha sido diferenciado. Alguns foram compra e venda; lá mesmo, em Alcântara, depois da Abolição, os pretos adquiriram. Eles chamavam de terra de herança. É porque tinha vindo desde os pais, passou para os filhos e para os netos: terra de herança. Só que essas terras, quando o Alfredo fala “terra de preto”, é porque elas são reconhecidas na sociedade daquele município como um todo como de pretos. E muitos têm essa denominação: Santo Antônio dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos, Mandacaru dos Pretos, Sant’Ana dos Pretos. Aí ficaram sendo reconhecidas pelo que a gente chama “terras de pretos”. Em alguns lugares eles têm mais memória da escravidão do que em outros. No Cajueiro, eles não gostavam de falar de escravidão. Aí toda vez que eu tocava no assunto: “Não, isso não. Isso foi do tempo do vai”. Eles dizem que os brancos só diziam: “Vai fazer isso! Vai fazer aquilo! Vai encher água! Vai”. Aí eles ficaram dizendo que era do tempo do “vai”. Aí o que eu deduzi? Em alguns lugares, mesmo que todos tivessem em comum a história do cativeiro, uns procuraram apagar de sua memória (trechos da entrevista de Mundinha Araújo, do MNU, ao CPDOC, 2007, pp. 245-246).

Alcunhadas de *terras de preto* e politicamente batizadas de quilombos, essa atribuição fez com que a população negra campesina que correspondesse aos critérios de população quilombola pudesse assumir para si uma identidade não necessariamente familiar.

Sob uma acepção designada; sob homogeneizações, leis imprecisas, restrições jurídicas elaboradas em uma sociedade hierarquizada (Gusmão, 1995)⁴⁸; sob a demora secular por parte dos órgãos públicos em implementar políticas para a população negra (Almeida, 1999); sob a imposição de comprovação da própria história e da vinculação ao lugar que lhe pertence; sob a mensuração de suas terras: para o “camponês ‘ter papel’ da terra passa a ser uma necessidade e uma esperança de que a legitimidade de seu direito seja reconhecida”. (Gusmão, 1995, p. 130)

De acordo com Arruti (2006), foi por meio dessa denominação que se despontou a identidade quilombola como identidade política.

⁴⁸ Apresentaremos algumas leis no tópico seguinte a este capítulo.

Nas últimas décadas, em certo grau, tem se consolidado uma representação nacional quilombola. A população quilombola tem participado de entidades políticas representativas dela, como é o caso da CNACNRQ, da CONAQ e da EEACONE⁴⁹. Ainda que poucos, já há no cenário nacional, quilombolas exercendo cargos políticos, especialmente como vereadores e na coordenação do Programa Brasil Quilombola. Além disso, há organizações não governamentais que acompanham e monitoram a situação quilombola no Brasil, como faz o ISA, o Observatório Quilombola vinculado à entidade KOINONIA e a Comissão Pró-Índio. Essa conjuntura tem propiciado mudanças no cenário quilombola, ainda que tímidas.

Sobre algumas das ações governamentais voltadas para os quilombolas, Arruti (2006) as considera ações de políticas afirmativas, pois versam contra o preconceito e a discriminação racial, além de serem redistributivas tanto no que tange à questão da terra como de outros bens necessários para a manutenção da vida dos quilombolas. Por exemplo, eles têm sido incluídos nos programas redistributivos universalistas, como o Programa Fome Zero e o Bolsa Família, tanto quanto em programas específicos no interior das políticas de educação, saúde, crédito agrícola e de desenvolvimento socioeconômico, bem como ações por vezes implantadas a partir do Programa Federal Brasil Quilombola, vinculado à Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR).

De maneira geral, a temática quilombola recente remete a duas militâncias políticas e dois compromissos distintos: um relacionado à temática racial e outro à agrária. “Entre elas não há um confronto direto, mas um deslocamento interpretativo que gera núcleos de desentendimentos... seus argumentos entram em um ‘litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto.’” (Rancière, 1996, citado por Arruti, 2008)

Assim, tal como mencionou V.R.R. Silva (2008), o conceito contemporâneo de quilombo envolve processos de identidades coletivas, pertencimento racial, direitos socioculturais, pleitos políticos territoriais, entre outros.

Se originalmente, na África, o termo *Kilombo* foi uma escolha, uma autonegação, aqui, em tempos coloniais, foi uma escolha e uma atribuição. Uma escolha feita por aqueles que coletivamente se organizaram em estruturas de enfrentamento à vida

⁴⁹Comumente, nas diferentes regiões brasileiras há organizações quilombolas relacionadas à defesa de seus direitos. No âmbito nacional, em 1996, foi constituída a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CNACNRQ). Em 1997, a Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). No Vale do Ribeira, região da presente pesquisa, há a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras e Quilombolas do Vale do Ribeira (EEACONE), liderada pela Igreja Católica.

escravizada, mas também uma atribuição repressiva feita pelo Conselho Ultramarino. Contemporaneamente, podemos dizer que é uma atribuição política com vistas à melhoria de vida do povo negro rural, mas que ainda está em fase de apropriação pela população em geral, inclusive pelos próprios quilombolas.

Sobre os quilombolas, como salientou Mundinha de Araújo (CPDOC, 2007), alguns deles, em função das opressões do passado, buscam apagar da memória as histórias escravistas. Outros já trazem no nome o termo preto em associação a santos pretos, como Santo Antônio dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos, Sant'Ana dos Pretos, ou à planta mandacaru, planta nativa do Brasil cujos frutos são púrpuras e as flores abrem-se à noite.

2.2. O âmbito jurídico-político atual e o embate pela terra

Na Constituição de 1988 há dois dispositivos voltados para os bens quilombolas. O primeiro, o art. 216, § 5º, situado no capítulo da Educação, da Cultura e do Desporto, determina o tombamento de todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. O segundo, o art. 68, inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)⁵⁰, como já mencionado, decreta o reconhecimento de propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo dever do Estado emitir-lhes os respectivos títulos.

A titulação das terras quilombolas refere-se à efetivação de direitos fundamentais, inalienáveis, relacionados ao princípio da dignidade humana. É por meio dessa titulação que se cumpre a função social de preservar a propriedade coletiva de grupos em situação de vulnerabilidade, bem como é a via para salvaguardar o patrimônio cultural imaterial e pluralizado dos diferentes grupos quilombolas. Assim, a titulação das terras quilombolas tem uma finalidade pública relevante. Essa é a tese defendida pelo procurador-geral da República, Sarmiento (2006); pela procuradora federal, Job (2006); pelo atual assessor na Vice-Procuradoria-Geral da República, Baldi (2009); e pelo jurista e professor emérito da Faculdade de Direito da USP, Dalmo Dalari (2009).

Seguindo as próprias instruções da Constituição Federal, mais do que outras normas constitucionais, os direitos fundamentais possuem força normativa e potencial transformador e, por isso mesmo, devem ter aplicabilidade imediata – o que significa dizer que “o próprio texto constitucional pode ser invocado diretamente como fundamento para a proteção de direitos subjetivos pelos indivíduos ou coletividades que os titularizem” (Sarmiento, 2006, p. 8). Nas palavras do jurista Dalari:

⁵⁰ O ADCT “qualifica-se, juridicamente, como um estatuto de índole constitucional. A estrutura normativa que nele se acha consubstanciada ostenta, em consequência, a rigidez peculiar às regras inscritas no texto básico da Lei Fundamental da República. Disso decorre o reconhecimento de que inexistem, entre as normas inscritas no ADCT e os preceitos constantes da Carta Política, quaisquer desníveis ou desigualdades quanto à intensidade de sua eficácia ou à prevalência de sua autoridade. Situam-se, ambos, no mais elevado grau de positividade jurídica, impondo-se, no plano do ordenamento estatal, enquanto categorias normativas subordinantes, à observância compulsória de todos, especialmente dos órgãos que integram o aparelho de Estado... O alcance de normas constitucionais transitórias há de ser demarcado pela medida da estrita necessidade do período de transição, que visem a reger, de tal modo a que, tão cedo quanto possível, possa ter aplicação a disciplina constitucional permanente da matéria. Fonte: <<http://www.stf.jus.br/portal/constituicao>>.

Para garantia do efetivo exercício desses direitos [humanos], ficou estabelecido, no artigo 5, parágrafo 1, que "as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata". Essa disposição constitucional afirma com clareza, sem qualquer possibilidade de subterfúgios sob pretexto de interpretação, a autoaplicabilidade das normas relativas a todos os direitos humanos. É importante lembrar que os constituintes aprovaram esse dispositivo para impedir que se reproduzisse, também quanto à nova Constituição, a maliciosa colocação de obstáculos falsamente jurídicos à efetivação dos direitos fundamentais solenemente afirmados no texto constitucional... Hoje não é mais possível usar de subterfúgios... para impedir, entre outras coisas, a aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias... Essa norma, que define e garante direitos fundamentais, é autoaplicável, por força do que dispõe o parágrafo 1 do artigo 5 da Constituição. E o referido artigo 68 não exige lei regulamentadora, sendo juridicamente perfeita a edição de decreto federal [Decreto de 2003], estabelecendo regras administrativas visando dar àquela norma constitucional efetividade prática, possibilitando o gozo dos direitos. (Dalari, 2009, p. 10)

Como ressaltado pelo jurista, no art. 68 do ADCT não há indicação de legislação futura para que ele seja aplicado. A titulação deve ser realizada a despeito de qualquer legislação infraconstitucional, mesmo porque “na escala de valores da Constituição, o direito à terra dos quilombolas tem, *a priori*, um peso superior ao direito de propriedade privada dos particulares em cujos nomes as áreas estejam registradas”. (Sarmiento, 2006, p. 14)

Ainda sobre a importância da titulação das terras desse povo, Baldi (2009) fez outras considerações, relacionadas ao perfil negro dessa população e ao fato de tais comunidades situarem-se sobremaneira em locais ambientalmente privilegiados, quando não de proteção ambiental.

No que tange à questão ambiental, basta lembrar que no período escravista quilombolas montaram moradas entre montanhas, florestas, matas, perto de rios, dentro das fazendas, em lugares vistosos. Por isso mesmo, as terras quilombolas tanto quanto as de outras *comunidades tradicionais*⁵¹ são comumente alvo de embate ambiental e de interesse imobiliário, especulativo (Romani, 2006), mas, quando tituladas, tornam-se propriedade pública, coletiva, pró-indivisa, inalienável, de imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Ou seja, tornam-se terras não divididas, vendidas, loteadas, arrendadas ou penhoradas. (Brasil, Portaria INCRA n° 307 de 1995; Brasil, Decreto n° 4887, de 2003)

Diferentemente do que apregoam aqueles que se pautam no *mito da natureza intocada* (Diegues, 2001), os *povos tradicionais* conservam o meio ambiente, uma vez que precisam dele para dar sequência à vida: “não à toa, 75% da biodiversidade se encontra em

⁵¹ Têm sido consideradas comunidades tradicionais, povos como os indígenas, caiçaras, caboclos, seringueiros, caipiras e quilombolas (ITESP, 2000). Sobre esse assunto, ver Decreto n.º 6.040, de 2007. Fonte: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil>>.

terras indígenas e de comunidades ditas ‘tradicionais’: o respeito à biodiversidade se faz, também, com a preservação da sociodiversidade”. (Baldi, 2009, p. 286)

Assim sendo, a titulação das terras quilombolas redimensiona a discussão sobre a preservação ambiental tanto quanto sobre a concentração fundiária e o uso privado de propriedade em vigor desde 1850, a partir do momento em que a Lei n.º 601 instituiu como norma do sistema agrário a compra e venda das terras, abolindo o regime de concessão fundiária – sesmarias.

Ainda vigente no Brasil, a lei das terras estabelece que os terrenos não ocupados são propriedade do Estado, como é o caso das terras devolutas⁵², e os ocupados devem ser regularizados como propriedade privada. Não por acaso, foi a partir da implantação dessa lei que se propagou maciçamente a grilagem, a utilização de documentação falsa para se apropriar indevidamente de terras.

Desde então, Estado e proprietários particulares (grileiros ou não) ficaram juridicamente assegurados; porém, e o que não causa espanto, essa lei fundiária não reconheceu a ocupação indígena, nem mesmo a quilombola (Baldi, 2009). Os artigos constitucionais 67⁵³ e 68 da ADTC são uma forma de, quem sabe, dar outro destino a essa história.

No tocante ao perfil negro da população, ainda segundo o autor, na mesma obra, o art. 68 do ADCT leva-nos a repensar as relações da modernidade com o racismo e o colonialismo, tanto no âmbito nacional como internacional, mesmo porque, não por acaso, nos ordenamentos jurídicos de diferentes países da América Latina (Equador, Guatemala, Honduras, Suriname, Colômbia, Nicarágua etc.) há cláusulas voltadas para a preservação da história e da cultura dos povos que passaram por processos escravistas e que ainda hoje precisam de leis as quais lhes assegurem o direito ao direito. Nas palavras de Baldi (2009, p. 278):

A disposição contida no art. 68 do ADCT não se encontra isolada no contexto do continente americano, inserindo-se dentro de um contexto de significativa alteração que vem dando forma a um novo tipo de constitucionalismo, que assume a plurinacionalidade, a pluriculturalidade, a pluriethnicidade e a interculturalidade dos países e que põe em discussão, pois, a simultaneidade de tradições culturais no mesmo

⁵² Segundo a Constituição Brasileira de 1988, as terras devolutas são terras não utilizadas pelos órgãos públicos que nem sequer se incorporaram formalmente ao domínio privado. Contudo, pode-se afirmar que “até praticamente nossos dias, as terras devolutas têm sido privatizadas, tirando proveito de uma situação de fragilidade na demarcação da propriedade de terra no Brasil durante mais de quatro séculos”. (Maricato, 2000, citada por Baldi, 2009, s/p)

⁵³ Art. 67, do ADTC: “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.” (Brasil, Constituição Federal, 1988)

espaço geográfico, o pluralismo jurídico, a resignificação de direito coletivos, a democracia intercultural, a territorialidade, a inclusividade cultural.

Nessa mesma direção, o Brasil é signatário de declarações, tratados e acordos internacionais de defesa dos direitos humanos e de combate à discriminação, tais como: a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948); a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1968); a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969, ratificada pelo Brasil em 1992); a Convenção n.º169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (1989); a Declaração e Plano de Ação de Durban (2001); o documento final da Conferência de Revisão de Durban (2009). Além desses instrumentos jurídicos, o Brasil também instituiu lei própria contra o racismo, a Lei n.º 7.716/1989, que regulamenta o art. 5º da Constituição Federal, a qual tornou o racismo crime inafiançável e imprescritível.

Isto posto, é possível dizer que garantir a posse das terras do povo negro rural quilombola – e a demarcação das terras indígenas – transcende a questão por si só já relevante, a da sobrevivência física e econômica dessa população, como também é uma estratégia para se lidar com o sentido da terra e com o combate à devastação ambiental, bem como de enfrentar o racismo, as discriminações étnicas/culturais, econômicas e rurais, além da preservação dos direitos histórico-culturais transindividuais da população brasileira. Assim sendo, visa direito à democracia, ou ainda, visa realizar justiça social, “norma-fim que permeia todos os direitos, sejam estes econômicos ou sociais”. (Job, 2006, p. 5)

Por tudo isso, a comunidade negra rural tem o direito de permanecer no local costumeiramente habitado, mesmo diante da não rara demora do Estado no ajuizamento da titulação.

A despeito da não necessidade de legislação infraconstitucional, Maranhão, Bahia, Pará, Goiás e Mato Grosso possuem em suas Constituições Estaduais legislações próprias que regem sobre o dever do Estado de emitir os títulos territoriais. Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo também possuem legislações específicas sobre o procedimento de regularização fundiária. Ao todo, doze Estados reiteraram em seus marcos legislatórios a importância da preservação dos territórios quilombolas. (site Comissão Pró-Índio)

Sobre o processo administrativo de titulação e a partir dos instrumentos legais federais, resumida e sequencialmente, compreende: solicitação de pedido de titulação feita por um interessado (pela comunidade, por um órgão público, etc.); certidão de registro no

Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos da Fundação Cultural Palmares (FCP); mapeamento da região para que se estabeleça qual é o domínio das terras possivelmente pertencentes à comunidade; pesquisa antropológica para o reconhecimento da população como quilombola ou não; levantamento cartorial do histórico das terras; elaboração de relatório técnico-científico com as informações coletadas; atribuição de certificado de reconhecimento para as comunidades reconhecidas como tal; ajuizamento do processo e, caso o julgamento seja favorável, atribuição do título; por fim, o cadastramento do título em cartório. É também parte do processo a assessoria técnica-jurídica oferecida à comunidade. (site Comissão Pró-Índio)

Apesar da relevância pública e do ordenamento jurídico existente, apenas em 1995, no Pará, houve a titulação da primeira comunidade negra. Na grande maioria dos casos, foi somente a partir dos anos 2000 – mais de uma década depois da promulgação da Constituição Federal –, que titulações de terras quilombolas foram realizadas.

Como já apontado, há uma diferença significativa entre o número de comunidades que receberam o certificado favorável ao pedido de reconhecimento quilombola, cerca de 1700, e aquelas que receberam a titulação do direito ao domínio da terra, 110 comunidades. Sobre o hiato que há entre a certificação e a titulação das terras, em referência a cem comunidades pesquisadas, Gamberini (2004) fez a seguinte ressalva:

Foi possível estabelecer um quadro sobre a situação da terra e dos modos de subsistência destas comunidades, que demonstram que ainda estão sofrendo pressão sobre seus territórios, perderam durante os séculos e décadas, grande parte de suas terras o que os coloca sempre numa situação de insegurança, de fome, de desemprego, de ausência de infraestrutura e serviços públicos que exigirão um esforço amplo do governo para propor uma meta mais ambiciosa que reduza este prazo de espera pela justiça e cidadania... pressões estas que perduram até hoje e assume as mais variadas formas e que resultam na diminuição progressiva destes territórios, até limites extremos de expropriação total das terras pondo em risco a sobrevivência das comunidades. Estas pressões são exercidas por grileiros de terras, fazendeiros, empresas multinacionais, barragens, pescadores clandestinos, garimpeiros, turistas, órgãos públicos (como o IBAMA e Secretarias Estaduais de Meio Ambiente) etc. ... Há casos de conflitos graves em todas as regiões com risco de morte aos quilombolas que precisam ser tratados com cuidado pelo Estado. (Gamberini, 2004)

Em tese, a certificação da terra garante o seu caráter inalienável, pelo menos até a conclusão do processo e, se for favorável, assim ela continuará. Além disso, segundo diferentes órgãos públicos ligados a essa causa, a certificação possibilita que iniciativas públicas que visem benfeitorias sejam realizadas nas comunidades. Entretanto, como registrou Gamberini (2004) e como tem sido veiculado pela sociedade civil organizada e pelos próprios

quilombolas⁵⁴, nem ela nem mesmo a titulação impedem que essa população secularmente aviltada continue em estado de extorsão.

Espoliação também se faz presente graças ao rodízio de portarias, leis, instruções normativas federais, decretos estabelecidos, anulados e rearranjados para novamente serem aprovados e depois revogados. Rotatividade de ordenamentos infraconstitucionais constitucionalmente não necessários e que produziu um cenário jurídico-político instável, confuso, desgastante para os envolvidos. Vez por outra, mobilizações foram feitas em prol dos quilombolas para que determinado decreto caísse, para que determinada cláusula fosse considerada, a fim de que os quilombolas fossem ouvidos. Eis algumas passagens:

A portaria INCRA n.º 307, de 1995, incluía-o no processo de titulação, bem como estabeleceu o caráter *pro indiviso* das terras quilombolas. Em 1998, a Lei n.º 9.636, destinou a tarefa de regularização, administração, aforamento e alienação de bens imóveis de domínio da União à Secretaria de Patrimônio da União (SPU), vinculada ao Ministério da Fazenda, e também deu ensejo para a criação de convênios com Estados e Municípios. No ano seguinte, por meio da Portaria n.º 447 do Ministério da Cultura, todo o processo de titulação quilombola passou a ser incumbência da FCP. Dois anos depois, em 2001, o Decreto n.º 3.912/2001 confirmou a responsabilidade da FCP e determinou que somente poderiam ser reconhecidas as propriedades de terras que fossem ocupadas por quilombos em 1888 e que eram habitadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988. Como essa periodização foi considerada inconstitucional, o decreto caiu, mas não sem demandar tempo, articulações, argumentações e paralisia na salvaguarda do direito fundamental desse povo já mingüado de direitos.⁵⁵

Em 2003, novo decreto, o de n.º 4.887, que atribuiu ao INCRA a responsabilidade pelo processo, mas sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, e com a assistência feita pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção (SEPPPIR) e pela FCP. Esse decreto destinou à FCP a responsabilidade pela emissão do certificado quilombola. Além disso, definiu comunidade quilombola, reforçou a noção antropológica de território, contemplando a garantia da reprodução física, social, econômica e

⁵⁴ Ver, por exemplo, a matéria de 09/06/2011, sobre a perseguição de fazendeiro contra comunidade quilombola de Batateira, município de Cairu, Bahia, assim como o vídeo de setembro de 2010 do primeiro quilombo urbano brasileiro, situado no Rio Grande do Sul, já titulado e que tem sofrido ameaça policial, ambos divulgados no site de *Aruanda Mundi* (Fonte: <<http://aruandamundi.ning.com>>). Ou ainda a matéria de capa do jornal *Hoje em Dia*, do dia 12/06/2011, intitulada “Líderes quilombolas ameaçados de morte em BH - Minas Gerais.” (Fonte: <http://www.hojeemdia.com.br>). Como é notório, antes do recebimento do certificado que possibilita a comunidade pleitear o título quilombola, depois dele e da titulação quilombola há ameaças. Para ter notícia de outros casos, ver <<http://www.koinonia.org.br>>.

⁵⁵ Para ter acesso a essas leis, ver site da Comissão Pró-Índio <<http://www.cpisp.org.br>>.

cultural de seus habitantes. Também estabeleceu a caracterização das comunidades mediante autodefinição, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental e considerou a hipótese de desapropriação, quando necessária. Sobre esse Decreto, Dalari (2009, p.10) registrou: “E foi justamente para a garantia efetiva dos direitos individuais e sociais dos quilombolas que o governo federal editou o decreto n.º 4887, de 2003, que deve ter aplicação imediata, garantindo-se a supremacia e a eficácia da Constituição.”

Dessa vez, o Decreto de 2003 foi elaborado conjuntamente por representantes de 13 ministérios, da Casa Civil, da Advocacia-Geral da União e do movimento quilombola. E foi considerado uma conquista importante.

Esse Decreto está sendo contestado juridicamente, taxado de inconstitucional por setores ruralistas, do agronegócio, entre outros representantes da elite nacional.⁵⁶ A ação direta de inconstitucionalidade (ADIN) de n.º 3.239 – proposta em 2004 pelo Partido da Frente Liberal (PFL) contra o Decreto n.º 4.887/2003 – questiona as principais disposições desse dispositivo, dentre elas: a) o critério da autoatribuição para a identificação dos remanescentes de quilombos; b) o critério para a delimitação do território a ser titulado, que considera não só a área de moradia da população como também a área de reprodução física, social, econômica e cultural da comunidade; c) a desapropriação de terras particulares – de titularidade de não quilombolas –, uma vez que a ação expropriatória indica a necessidade de pagamento de indenização aos detentores de títulos incidentes sobre as áreas quilombolas. Segundo a ADIN, a própria promulgação da Constituição de 1988 já teria automaticamente expropriado essas terras, não necessitando indenizar seus titulares. Se esse argumento for confirmado, há a possibilidade de serem travados grandes conflitos no campo, já que é muito remota a probabilidade de moradores não quilombolas deixarem suas terras sem que com isso sejam ressarcidos. Não é esse o intuito dos quilombolas. Vale lembrar que eles também tiveram representantes na elaboração do referido Decreto.

Como resposta à ADIN, em 2008, a Procuradoria-Geral da República elaborou detalhado parecer e em que foi enfatizado o *descabimento de ação direta de inconstitucionalidade* (Sarmiento, 2008). Nesta mesma direção, em relação ao processo de titulação da comunidade quilombola Pedro do Sal, localizada no Estado do Rio de Janeiro, o Juiz Bearsi (2008) registrou:

⁵⁶ A ADIN conta com o apoio da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, da Confederação Nacional da Indústria, da Associação Brasileira de Celulose e Papel, da Sociedade Rural Brasileira e do Estado de Santa Catarina, que quiseram a entrada no processo ao lado do proponente da ação. Fonte: Comissão Pró-Índio.

O simples fato de o Decreto ter regulado diretamente a Constituição nada significa, pois o art. 68 da ADCT é AUTOAPLICÁVEL não dependendo de qualquer regulamentação. O Decreto, em verdade, serve apenas para minudenciar processo e procedimentos administrativos, sem tocar no direito de ninguém, pois este é afetado por força do dispositivo do ADCT... Além disso, essa decisão também sustenta que, além de amparado na Constituição Federal de 1988, o Decreto n.º 4.887/2003 está embasado na Convenção 169 da OIT... A norma contém em si todos os elementos necessários para sua aplicação direta, sem existir pontos pendentes e sem ter ela pedido EXPRESSAMENTE regulamentação. O que se regulou pelo Decreto 4.887/2003 não foi o direito dado pelo art. 68, mas sim o processo administrativo de reconhecimento de tal direito, sendo que na área processual já existe norma geral LEGAL a partir da qual se emitem decretos regulamentares específicos para cada espécie de processo. (Bearsi, 2008)

Os argumentos são precisos. Ainda assim, mesmo que a ADIN não seja aprovada pelo Supremo Tribunal Federal, não apagará o longo período de incerteza – está em tramitação há oito anos – e vulnerabilidade dessa população posta em xeque, atormentada pelo não.

No mesmo ano em que foi redigida e encaminhada a ADIN, foi aprovada uma instrução normativa do INCRA, a de n.º 16/2004, substituída pela de n.º 20/2005, por sua vez substituída pela de n.º 49/2008, sendo que, depois de muita vindicação dos negros quilombolas e de seus parceiros, essa também foi revogada e substituída pela instrução normativa de n.º 56/2009, extinguida e substituída pela Instrução Normativa n.º 57, de 20 de outubro de 2009, ainda em vigor e que, apesar de consonante com o decreto de 2003, estabelece minuciosamente uma série de procedimentos para a titulação.

Sobre essas exigências normativas que tornam o processo mais vagaroso e mais difícil de ser concluído, a Comissão Pró-Índio fez o seguinte apontamento:

As normas atuais cerceiam o direito reconhecido aos quilombolas pela Constituição Federal. É difícil aceitar que a motivação de tais mudanças seja ... a necessidade de aperfeiçoar as normas, a fim de dar segurança jurídica ao processo e evitar futuros conflitos no judiciário. (site Comissão Pró-Índio)

Ainda assim, a titulação é um anseio para esses negros, por ser o recurso jurídico que possuem.

Atualmente, a partir desses ordenamentos, na esfera federal, as entidades diretamente envolvidas com o processo de titulação das terras quilombolas são o Ministério de Desenvolvimento Agrário, representado pelo INCRA, e o Ministério da Cultura, representado pela FCP. No nível estadual, há a participação dos Institutos de Terras. Em São Paulo, Estado onde a presente pesquisa é realizada, a Fundação ITESP é a responsável.

2.3. A Fundação ITESP

Criada em 1999, por meio da Lei de n.º 10.207, a Fundação ITESP “José Gomes da Silva” está vinculada à Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania de São Paulo e é a entidade responsável pelo planejamento e execução das políticas agrárias e fundiárias do Estado paulista. Tem como princípios norteadores promover o ordenamento fundiário, a democratização do acesso a terra, o desenvolvimento rural sustentável. Segundo a Lei n.º 10.207/2009, cabe à ITESP:

- (a) promover a regularização fundiária em terras devolutas ou presumivelmente devolutas de áreas urbanas e rurais;
- (b) implantar assentamento rural;
- (c) promover a identificação e a demarcação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, para fins de regularização fundiária, bem como seu desenvolvimento socioeconômico;
- (d) prestar assistência técnica às famílias assentadas e aos remanescentes das comunidades de quilombos, assim identificados;
- (e) promover a capacitação de beneficiários e de técnicos, nas áreas agrária e fundiária;
- (f) identificar e solucionar conflitos fundiários no Estado;
- (g) participar, mediante parceria, da execução das políticas agrária e fundiária, em colaboração com a União, outros Estados e municípios.

Dentre os objetivos estratégicos estabelecidos pela própria Fundação, destacamos os concernentes à atuação junto às comunidades quilombolas. São eles: reconhecer e titular as comunidades quilombolas; e implementar políticas de desenvolvimento junto a quilombolas.

Para realizá-los, a Fundação estabeleceu como ações estratégicas: agilizar os processos para obtenção das terras devolutas; buscar parcerias para intensificar a execução dos relatórios de reconhecimento de quilombos; implementar políticas de desenvolvimento junto a quilombolas; desenvolver programas e ações que garantam a soberania alimentar, a geração de renda e a inserção nos mercados locais; articular ações que propiciem o acesso aos serviços básicos de saúde, educação, saneamento, transporte, moradia, esporte, lazer e cultura, buscando a melhoria da qualidade de vida no campo; apoiar e incentivar as diferentes formas

de organização; planejar e viabilizar ações visando a melhoria da infraestrutura física, a conservação e a recuperação das áreas de proteção ambiental. (site ITESP)

Salientamos ainda algumas das estratégias destinadas a todos os seus beneficiários e, portanto, também aplicáveis aos quilombolas: promover ações de formação e capacitação visando o desenvolvimento de conhecimentos e saberes de beneficiários e profissionais de entidades afins; melhorar a comunicação com os beneficiários; aprimorar o diagnóstico da situação dos beneficiários; criar indicadores de eficácia das ações. (site ITESP)

Como é notório, a Fundação ITESP não estabelece explicitamente alguma ação ou estratégia relacionada especificamente ao combate ao racismo. Entretanto, em suas publicações a Fundação faz uso da acepção de quilombo definida pela ABA, aquela que faz o nexo entre quilombo e população negra rural. Em publicações anteriores ao Decreto de n.º 4.887 de 2003, que define juridicamente a noção de quilombola, a ITESP já se apoiava na ideia de quilombola como sujeito negro rural e fazia menção à discriminação racial.⁵⁷

Além disso, cabe registrar que essa Fundação Instituto é fruto do grupo de trabalho iniciado antes de sua inauguração e do qual sua Secretaria coordenava e contava com a participação de representantes de três organizações relacionadas à causa negra: o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra; a Ordem dos Advogados do Brasil – Seção de São Paulo – Subcomissão do Negro, da Comissão dos Direitos Humanos; o Fórum Estadual de Entidades Negras do Estado de São Paulo. Eram também parceiros a Procuradoria-Geral do Estado, a Secretaria do Meio Ambiente, a Secretaria da Cultura e a Secretaria do Governo e Gestão Estratégica. (São Paulo, Decreto n.º 40.723 de 1996)

Esse grupo de trabalho formou-se em 1996 e tinha como encargo estabelecer critérios para definir as comunidades que seriam beneficiárias do art. 68 do ADCT. No ano seguinte, a Secretaria da Educação e a Secretaria de Agricultura e Abastecimento agregaram-se a essa empreitada e juntos formaram o *Programa de Cooperação Técnica e de Ação Conjunta*, PCTAC. (São Paulo, Decreto n.º 41.774 de 1997)

Entre outros aspectos, o PCTAC convencionou que os programas específicos de cada comunidade quilombola seriam definidos em conjunto com a comunidade, que participaria, também, de todas as etapas de sua implementação e execução. Sendo incumbência da Secretaria de Educação criar projeto de educação formal voltado para a recuperação e valorização da cultura e história afro-brasileira, com ênfase nos direitos humanos e no combate ao racismo e à discriminação; e da Secretaria da Cultura, implantar

⁵⁷ Por exemplo, ver livro: ITESP (2000).

programas culturais objetivando a valorização da cultura dos remanescentes das comunidades de quilombos. A Procuradoria-Geral do Estado é a responsável pelo ajuizamento das ações discriminatórias e pelo suporte jurídico, entre outras ações. Todas as demais Secretarias também contribuiriam, sempre a partir de sua alçada. (São Paulo, Decreto n.º 41.774 de 1997)

Os trabalhos da Fundação ITESP atinentes aos quilombolas iniciaram-se desde sua inauguração e antes mesmo do rodízio dos marcos regulatórios federais infraconstitucionais. Foram guiados pela própria Constituição de 1988 e por instrumentos legais estaduais publicados a partir de 1996, como os citados.

Diferentemente do tramite federal, o procedimento para identificação e demarcação das áreas públicas estaduais deve ser iniciado por meio de envio de ofício à ITESP.

Tanto para a legislação estadual como para a federal, os quilombolas devem ser classificados a partir de critérios de autoidentificação e apoiados no conceito antropológico de territorialidade. Como a maior parte das titulações das terras quilombolas feitas pela ITESP foi antes da publicação da maior parte das instruções normativas federais, o Estado estabeleceu regras próprias, mas também relacionadas à obtenção de dados históricos e sociais da comunidade, escritos e/ou orais, por meio de Relatório Técnico-Científico (RTC), elaborados no âmbito da Fundação ITESP. (São Paulo, Decreto n.º 42.839 de 1998)

Nesses RTCs constam os limites totais das áreas ocupadas, conforme territorialidade indicada pelos quilombolas. Para isso, a ITESP realiza trabalhos geodésicos e topográficos visando a discriminação, medição e demarcação da terra, bem como faz o levantamento das características de posses nas terras devolutas, podendo, inclusive, utilizar apoio aerofotogramétrico. (São Paulo, Decreto n.º 41.774 de 1997)

A partir da elaboração dos RTCs, os técnicos da ITESP realizam as propostas de memoriais descritivos das áreas objeto de legitimação de domínio de uso. Também fazem parte desses RTCs os laudos antropológicos elaborados por antropólogos da própria Fundação ITESP ou contratados por ela.⁵⁸ Para a realização dos estudos antropológicos são considerados:

A observação em campo, as entrevistas em profundidade (que fornecerão elementos para a construção da história oral) e os levantamentos bibliográficos, histórico e documental. A coleta de dados para a realização do RTC ocorre concomitantemente às atividades de autodemarcação e de identificação preliminar da comunidade para o pré-

⁵⁸ Os laudos antropológicos dos primeiros quilombos titulados, incluindo o do quilombo Maria Rosa, foram confeccionados com base no relatório previamente realizado pelo Ministério Público Federal. (ITESP, 2000)

diagnóstico. Essa fase inicial, realizada com a comunidade por uma equipe multidisciplinar, subsidia o diagnóstico e o planejamento participativo, delineando os projetos de desenvolvimento socioeconômico implementados... O trabalho antropológico do RTC, além de colaborar com os diagnósticos participativos, subsidia a montagem e implementação dos projetos, tendo em vista a preocupação de que a intervenção não venha em desencontro com a dinâmica cultural da comunidade, para que não sejam maculadas suscetibilidades e peculiaridades do seu modo de vida. Em outras palavras, o ‘saber fazer’ local deve ser considerado. (ITESP, 2000, p. 17)

Assim que os RTCs são concluídos e aprovados, a comunidade é reconhecida como quilombola pela própria ITESP. A partir desse momento, pode-se iniciar o processo de titulação, o qual dependerá da caracterização jurídica das terras que compõem a área reconhecida, se são terras devolutas discriminadas ou presumivelmente devolutas e não discriminadas ou se são de particulares (ITESP, 2000):

Obtido o reconhecimento oficial, entram em campo os profissionais de assistência técnica e extensão rural do Itesp – agrônomos, assistentes sociais, veterinários, técnicos agropecuários – os quais auxiliarão as famílias em seus cultivos de subsistência, na produção do artesanato, realização de cursos, obtenção de créditos financeiros, acesso a direitos sociais e a programas públicos de investimentos. Em paralelo às ações de desenvolvimento e melhoria da qualidade e de vida, seguem as providências de regularização fundiária, em busca da titulação definitiva da área. (Ungaro, 2009, pp. 22-23)

No caso de terras devolutas, o trabalho seguinte é feito em parceria com a Procuradoria-Geral do Estado (PGE). Se elas foram discriminadas, a PGE deverá ratificar ou não as ações realizadas. Caso seja favorável, a Fundação confeccionará o título de domínio no nome da comunidade. No tocante às terras não discriminadas, aguarda-se a ação discriminatória e a homologação dessa ação feita pela PGE. Sobre as terras oficialmente particulares, a finalização do processo é feita em parceria com o INCRA. (ITESP, 2000)

Conforme divulgado pela Fundação Instituto, as comunidades quilombolas paulistas que buscam a titulação de suas terras estão distribuídas pelas regiões sul (Vale do Ribeira), sudoeste e sudeste (litoral norte).

Segundo a Fundação Palmares, em São Paulo, há 44 comunidades certificadas. Dessas, apenas seis foram tituladas e o foram pela ITESP, sendo que três delas receberam o título em 2001, duas em 2003 e a última foi titulada em 2007. Todas elas localizam-se no Vale do Ribeira. Elas têm entre 20 e cerca de 80 famílias e possuem entre aproximadamente 2.000 a quase 6.000 hectares. Uma delas – a comunidade Ivaporunduva – recebeu o título em parceria com o INCRA.

3. O lugar: o Vale do Ribeira e a cidade de Iporanga

Vale do Ribeira é a região do sudeste brasileiro localizada entre o sul do Estado de São Paulo e o norte do Paraná, e formada pela Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape e o Complexo Estuarino Lagunar de Iguape, Cananeia e Paranaguá. Limita-se a leste com o oceano Atlântico e a oeste e nordeste com a Serra de Paranapiacaba. Possui uma área de cerca de 28.300 km², sendo que a maior parte, mais de 17.000 km², encontra-se no Estado de São Paulo.

Mapa 1: Cidades que compõem o Vale do Ribeira-SP

Fonte: IBGE, 2006.

O Vale do Ribeira-SP é constituído por mais de 20 municípios. De acordo com dados publicados em 2010 no site do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), quase 26% de seus habitantes vivem na região rural.⁵⁹

Nesse território brasileiro há uma diversidade de produção cultural. Lá vivem indígenas, quilombolas, caipiras/caboclos, caiçaras (na faixa litorânea), e, em Registro e Iguape, japoneses. Em Cananeia também houve migração de norte-americanos, irlandeses, alemães e austríacos. (Diegues, 2007)

Na região do Vale há também uma variedade de paisagens, com a presença de um singular patrimônio ambiental. Dos 7% do total de Mata Atlântica que restaram no Brasil, 21% estão localizados no Vale do Ribeira – de SP e do PR –, o que representa mais de 2,1 milhões de hectares de florestas. Ali há também cerca de 150 mil hectares de restingas e 17 mil hectares de manguezais. (Santos, 2005)

Aproximadamente 51% das áreas florestais da região estão dentro de Unidades de Conservação Ambiental: distribuídas em parques estaduais, estações ecológicas, áreas de relevante interesse ecológico, áreas de proteção ambiental, áreas sobre proteção especial e áreas naturais tombadas. (Vitae Civilis/WWF, 2003)

Além disso, abriga um dos principais patrimônios espeleológicos do Brasil: mais de 270 cavernas, a maior quantidade de sítios arqueológicos tombados do Estado de São Paulo e inúmeros registros arqueológicos ainda pouco estudados (Vitae Civilis/WWF, 2003). Há a presença de dezenas de sambaquis, principalmente na planície litorânea, o que indica que houve assentamentos pré-históricos na região. (NEAD, 2006)

Por tudo isso, tem havido um crescimento das atividades turísticas na região. Em 1999, o Vale do Ribeira foi declarado Patrimônio Natural da Humanidade.

Os municípios ribeirenses paulistas localizam-se em três sub-regiões, a do Alto Ribeira – composta por cidades como Iporanga, Apiaí, Ribeira e Itaóca – caracterizada pela presença da Serra do Mar, com seu cenário montanhoso e florestado, por onde passa o Rio Ribeira. A região do Médio Ribeira é marcada pela presença do rio e seus vários afluentes, como o Juquiá e o Jacupiranga, e onde se situam cidades como Sete Barras, Juquiá, Jacupiranga e Registro. A região do Baixo Ribeira (ou litoral sul) compreende os municípios

⁵⁹ Limitamos a breve apresentação do Vale do Ribeira à sua porção paulista porque a presente pesquisa foi aí ambientada. Essa é a área em que há a maior incidência de quilombos do Estado de São Paulo reconhecidos pela ITESP, os quais estão distribuídos principalmente nos municípios de Eldorado e Iporanga, mas há também quilombos em Barra do Turvo, Cananeia, Iguape, Itaóca e Jacupiranga. Atualmente, segundo a FCP, em Eldorado e Iporanga, há 16 comunidades com certificado quilombola. São elas: São Pedro, Maria Rosa, Pilões, Pedro Cubas, Galvão, Ivaporunduva, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, André Lopes, Nhungura, Abobral Margem Esquerda, Poça, Bombas, Porto Velho, Castelhanos, Praia Grande. As seis primeiras já possuem o título de terra.

de Cananeia, Iguape, Ilha Comprida e Pariquera-Açu. Suas terras são mais planas e o rio desce até desembocar na região litorânea próxima a Iguape. Nessa porção litorânea há ilhas, como as de Iguape e Cananeia, e, em seu interior, um rico sistema estuarino com manguezais. (Vitae Civilis/WWF, 2003; Diegues, 2007)

O rio Ribeira de Iguape desempenhou papel importante no povoamento da região, uma vez que foi rota entre as civilizações indígenas do litoral sudeste brasileiro e os povos das regiões central e andina. Foi também caminho de busca de ouro, tendo sido percorrido por diversas expedições desde o século XVI (Paes, 2009). É possível que expedições de povoadores ibéricos – espanhóis e portugueses – tenham fundado Cananeia já no início do século XVI, seguida por Iguape (Diegues, 2007). Sobre o ciclo de ouro e o povoamento da região, mencionou o referido autor:

A busca do ouro se iniciou já em 1531, quando Martim Afonso organizou uma expedição de 80 homens que subiu o Rio Ribeira e nunca mais retornou. O ciclo do ouro começou, no entanto, por volta de 1550 quando foi encontrado ouro de aluvião no interior do Vale do Ribeira, na região de Apiaí-Iporanga, no Alto Ribeira, Eldorado, no Médio Ribeira mas também em Cananeia e no litoral paranaense. O resultado desse curto ciclo minerador foi o início do povoamento da área que seguia o curso do rio Ribeira até Apiaí e Iporanga. Parte desse ouro era fundida em Iguape (e Paranaguá), na casa da moeda ainda hoje existente e transformada em museu. Foi no Alto Ribeira que a exploração do ouro foi atividade relevante, ocupando um grande número de escravos. Num primeiro período, até meados do século XVII, o povoamento era disperso, mas a partir dessa com a descoberta do Morro do Ouro, em Apiaí, formou-se o primeiro povoado, transformado em vila em 1771. Iporanga, antes chamado de Arraial de Santo Antônio, situada às margens do Rio Ribeira, já tinha moradores em meados do século XVIII, trabalhando também na mineração e na agricultura... O Médio Vale do Ribeira, onde se destaca a cidade de Eldorado Paulista também teve seu primeiro ciclo econômico baseado na garimpagem de ouro. Os moradores de Iguape, em sua busca de ouro chegaram a Xiririca (posteriormente chamada de Eldorado Paulista) fundada em meados do século XVIII e transformada em vila em 1842, quando se separou de Iguape. O município tinha grande número de escravos ocupados na mineração e com o final dela eles passaram a trabalhar nas plantações de arroz, transportados em canoas ribeiranas para Iguape, de onde o produto era exportado. O final desse ciclo, com a descoberta das Minas Gerais em final do século XVII causou a primeira migração dos moradores do litoral sul, que não ocorreu com igual intensidade no Alto Ribeira, em que a mineração do ouro continuou até por volta de 1800. (Diegues, 2007, p. 5)

No período da colonização brasileira, especialmente ao longo dos séculos XVII e XVIII e início do XIX, o Vale do Ribeira-SP era uma região predominantemente ocupada por escravizados indígenas e negros que tinham como atribuição principal a exploração aurífera. Nesse período, e ao longo do rio, houve a formação de vários núcleos mineradores. A partir do XVIII, também prosperou a produção e a exportação nacional e internacional (principalmente para Portugal e países da América do Sul) de arroz, mandioca, farinha de

mandioca, cana-de-açúcar, peixe seco e barcos. Ademais, a construção naval ocorreu na região de Iguape e Cananeia. (Vitae Civilis/WWF, 2003; Diegues, 2007)

A partir de meados do XVIII, com sinais de esgotamento da mineração em parte da região, a busca por metais preciosos em outras áreas – sobretudo em Minas Gerais – e o crescimento da plantação de café no Vale do Paraíba, levaram os fazendeiros, os mineradores e parte de seus escravizados para essas e outras cercanias.

Nesse processo de deslocamento da busca de riquezas e de decadência financeira de parte dos escravistas local, “muitos brancos impossibilitados de arcar com os custos da manutenção da escravaria alforriaram ou abandonaram seus cativos” (Paes, 2009, p. 31). Segundo Diegues (2007), no final daquele século, houve fome na região.

Apesar de tal conjuntura, o escravismo não deixou de ali ocorrer, coexistindo unidades escravistas e não escravistas. E os negros – abandonados pelos seus senhores ou fugitivos e resistentes à escravização – que permaneceram no local, tornaram-se pequenos produtores rurais autônomos, além de alguns deles participarem das discussões sobre a organização política cotidiana local. (Paes, 2009)

Até a década de 1930, o transporte era sobremaneira fluvial; havia navegação a vapor pelo Rio Ribeira e seus afluentes. Depois desse período, as produções comerciais passaram a ser transportadas pela estrada de ferro, o que deslocou o eixo do comércio do litoral sul em direção a Santos e São Paulo.

A partir da década de 1930 e depois, na década de 1950/60, com a construção da BR-116, houve uma desarticulação do sistema formado pelo porto de Iguape (Diegues, 2007). E, “ao mesmo tempo em que trouxe alguns benefícios, essa rodovia significou a decadência das cidades ribeirinhas, já que antes o principal caminho utilizado era o rio Ribeira de Iguape. Apiaí, por exemplo, iniciou sua decadência nesse período”. (Vitae Civilis/WWF, 2003, p. 75)

A construção de estradas não só desarticulou a navegação marítima e fluvial no litoral, como atraiu novos moradores para essa parte do Vale, tanto para a área litorânea como para a porção rural. Muitos deles, impelidos pela valorização imobiliária, adquiriram pequenas posses de terras e ampliaram suas propriedades, ocupando ilegalmente terras devolutas do Estado ou da União. Tornaram-se grileiros, intensificaram o desmatamento da Mata Atlântica e, além disso, expulsaram moradores tradicionais de lá, quando não os transformaram em seus empregados. Nas palavras de Diegues:

A desapropriação das terras caiçaras e de outros grupos tradicionais pelos especuladores foi, muitas vezes, realizada de forma violenta, através de jagunços que ameaçavam e expulsavam os moradores, mas, na maioria das vezes estes foram

ludibriados, com o uso de artifícios legais. Em certos casos, o caiçara, depois de vender sua propriedade acabava trabalhando como caseiro do novo proprietário de fora que construía sua casa na praia. Em muitos casos, os moradores caiçaras, depois de venderem suas [casas de] praias para veranistas, foram obrigados a construir suas casas nas encostas das serras, em lugares sujeitos a perigo de desabamentos onde tampouco sua presença é legalmente autorizada. Depois de serem considerados “posseiros” em suas próprias terras, são considerados agora moradores ilegais nas encostas das serras, em áreas de restinga e mangue, consideradas áreas de proteção permanente. (Diegues, 2007, p. 27)

Na área litorânea, despontou a *construção de indústrias de casas de veraneio*, a qual atraiu trabalhadores da construção civil de outros locais do Brasil, desencadeando um aumento da população local. Inclusive, parte dela – até mesmo caiçaras de outras regiões – passou a morar em favelas (Diegues, 2007). Nessa região existe também a pesca artesanal, semi-industrial e, quiçá, predatória de camarão, ostra, crustáceos e pescados.

Concernente à atividade pesqueira de subsistência, ela é desempenhada com baixo impacto ambiental e é realizada especialmente pela população caiçara, mas também por quilombolas – como é o caso dos quilombolas de Cananeia, que criaram uma cooperativa de cultivadores de ostras – e por índios guaranis. (site ISA)

No lado rural do Vale-SP, a produção da monocultura de banana sobressai-se. Hoje em dia, essa é uma das principais atividades econômica de lá, cujo cultivo é realizado em quase todos os municípios por grandes e pequenos produtores, sendo alguns dos pequenos agricultores, quilombolas. (site ISA)

Destaca-se também o plantio de chá, introduzido pela população japonesa, que, desde o início do século XX, está presente nessa localidade, principalmente na cidade de Registro, cuja imigração foi subsidiada por acordo com o governo do Japão. (Vitae Civilis/WWF, 2003; Diegues, 2007)

A partir da década de 1970, o cultivo de tomate tornou-se a principal atividade econômica de Apiaí, ao lado de atividades industriais, como a produção de cimento.

No Vale do Ribeira-SP coexistem especuladores imobiliários, latifúndios e companhias mineradoras de calcário, cimento e chumbo, e, na contramão, pequenos proprietários, como é o caso dos posseiros, quilombolas, ribeirinhos, indígenas e caiçaras.

Segundo Diegues (2007, p. 28), “em todos os municípios do Vale do Ribeira existe a predominância do setor primário, com destaque ao extrativismo vegetal (retirada muitas vezes irregular de palmito, fibras, produção de carvão), algumas áreas de reflorestamento (pinus e eucalipto) e agricultura”.

A dinâmica econômica é marcada pela economia de subsistência, ou, no caso das grandes produções, por três principais características. São elas: “monoculturas com alto grau de concentração monopolista; exploração de mão de obra e evasão de recursos financeiros que, originados da produção, não eram reinvestidos na região, contribuindo para a estagnação econômica crescente e pauperização da população”. (Vitae Civilis/WWF, 2003, p. 59)

Por ser uma jurisdição predominantemente de preservação ambiental, os principais órgãos e agências governamentais estaduais e federais que legislam sobre o território e a vida da população ribeirense e com os quais essa população, por vezes, necessita negociar, são notadamente de cunho ambiental, e há também aqueles voltados para a agricultura e transporte. São eles: Departamento Estadual de Proteção aos Recursos Naturais (DPRN), Instituto Florestal (IF), Secretaria do Meio Ambiente (SMA), Polícia Florestal, Conselho Estadual do Meio Ambiente, Comitê da Bacia Hidrográfica, Conselho Estadual de Recursos Hídricos, Secretarias do Estado da Fazenda, da Agricultura, do Turismo, entre outros. No âmbito federal, há a participação do Instituto Brasileiro de Turismo (EMBRATUR), do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), entre outros. (Vitae Civilis / WWF, 2003, p. 86)

Se, por um lado, essa multiplicidade de atores realizando ações no Vale é positiva, por outro, nota-se claramente que ocorrem diversos casos de descontinuidade ou duplicidade e sobreposição de ações e de projetos. Essa situação não tem assegurado a inclusão de toda a população da região do Vale do Ribeira e implica perdas de investimentos realizados e a criação de resultados conflituosos ou negativos para as comunidades que ficam sem oportunidade de trabalho e geração de renda. (Vitae Civilis / WWF, 2003, p. 87)

Como ressaltaram Gamberini e Maricondi, ambos com histórico profissional ligado à Fundação ITESP:

Há comunidades que se veem ameaçadas de perderem suas terras, de produzir o próprio alimento, preservar seu povo e sua cultura, não apenas pelo latifúndio, especulação imobiliária ou pela destruição das suas florestas, mas também e principalmente em muitos casos, esta ameaça vem da política ambientalista que, no afã de preservar as florestas tropicais, transforma em crime ambiental práticas agrícolas e extrativistas genuinamente autossustentáveis que garantiram por séculos a existência e reprodução destas comunidades preservando a Mata Atlântica... Na década de 1960 a importância ecológica da Bacia do Rio Ribeira de Iguape passou a ser reconhecida e foram criadas diversas áreas de reserva e proteção ambiental, fundamentais na preservação da biodiversidade do local. Essas áreas de proteção, entretanto, acabaram por afetar a população nativa que ficou privada do uso da terra e daquilo que garantia seu trabalho e subsistência. (Gamberini & Maricondi, n.d.)

Há uma presença maciça de representantes do poder público que preconizam a preservação ambiental, decretam e fiscalizam as leis voltadas para a defesa ambiental, mas, por vezes, cerceiam a vida da população ribeirense, que acaba sendo obrigada a modificar parte de seus hábitos ou mesmo a deslocar-se para outras comarcas, já que não raramente é proibida de realizar a agricultura de subsistência tão costumeira na região, a qual representa a base da manutenção de suas vidas. Assim sendo, o êxodo rural vem se apresentando como uma constante entre essa população.

Além desses entraves impostos à população local, algumas dessas políticas ambientalistas podem, ao contrário, lesar o meio ambiente, atingindo um resultado oposto ao que supostamente deveria ser o esperado – como é o caso da decisão do IBAMA, em 2008, de autorizar a construção de uma hidrelétrica pleiteada pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), do grupo Votorantim.

Segundo diferentes estudos realizados – alguns inclusive confeccionados pela própria CBA –, constatou-se que a construção da hidrelétrica no rio Ribeira de Iguape promoveria a alteração do curso do rio, o qual se transformaria em lagos de água parada, além da ocorrência de elevação do lençol freático, causando a inundação de quase 52 km² da região; a destruição de aproximadamente 25 km² de terra cultivável e de 18 km² de terra para pastagem; a alteração da qualidade da água; o deslocamento obrigatório de centenas de famílias em decorrência da inundação de suas terras, até mesmo de comunidades tradicionais quilombolas e guaranis; a destruição pela inundação de cavernas, florestas, lagoas marginais e outros ecossistemas; a inviabilidade da pesca e de algumas categorias de lazeres e esportes aquáticos; a possibilidade de terremotos induzidos pelo enchimento do reservatório; o estrago a 33 áreas com potencial de mineração; a alteração na diversidade de espécies que existe na região, a extinção de espécies nativas de peixes, o possível afugentamento de aves, mamíferos (especialmente os de grande porte), répteis e anfíbios; além de afetar serviços públicos de saúde e educação de dois municípios, como sete escolas, três postos de saúde e também dezessete igrejas e três cemitérios. (site ISA)

Esses são alguns dos prejuízos mensuráveis, há também aqueles não contabilizáveis; uma única obra conseguiria por si só abalar o ambiente, a vida humana e a infraestrutura de uma região.

Apesar da decisão do IBAMA, o processo de instalação da hidrelétrica no Rio Ribeira por duas décadas arrasta-se. Nesse longo período, de maneira geral, a população local tem se mobilizado em oposição, por meio do Movimento Contra a Barragem (MOAB), mesmo porque o projeto da usina já tem produzido efeitos deletérios para a região:

Centenas de pequenos agricultores que viviam no local onde seria implantada a barragem venderam suas terras à CBA ao acreditar que o território seria inundado. Muitas famílias que viviam nestas terras, mas não eram proprietárias, foram expulsas de suas casas sem nenhum tipo de indenização, aumentando o êxodo rural na região e gerando um grande passivo social para a empresa. (site ISA)

É preciso salientar que o MOAB é composto por organizações sociais que atuam na região “e que se opõem a esse modelo de desenvolvimento socialmente excludente e ambientalmente insustentável. Assim, a igreja católica, sindicatos de trabalhadores rurais e organizações não governamentais se associaram ao MOAB para se opor à construção das barragens” (site ISA). Todavia, sua força motriz vem da população alvo desse desastre ecológico: indígenas, caiçaras e, de maneira especial, os quilombolas.

As pessoas e organizações que estão à frente dessa campanha têm um longo histórico de trabalho no Vale do Ribeira, e se opõem a um modelo de desenvolvimento que privilegie a concentração de terras e a instalação de grandes empreendimentos, em detrimento da sobrevivência e bem-estar das populações tradicionais e da possibilidade de se trilhar o rumo da sustentabilidade socioambiental. (site ISA)

Em função dessa conjuntura, os quilombolas do Vale do Ribeira-SP foram os primeiros no Estado de São Paulo a reivindicar seus direitos territoriais. A pressão política que impuseram foi inaugurada na década de 1990, em meio ao cenário da luta contra as barragens e as restrições impostas pelas políticas ambientais, e como forma de validar a Constituição de 1988.

A primeira comunidade a vindicar seus direitos territoriais foi a Ivaporunduva, em 1994. Recorreu à Justiça Federal de São Paulo e, no ano seguinte, à Procuradoria da República. Outras comunidades agregaram-se a essa mesma luta (Paes, 2009). Todavia, mesmo com muitas vindicações, a situação jurídica das terras do Vale-SP permanece complexa:

Na região do Vale do Ribeira, cerca de 1,5 milhão de hectare encontra-se juridicamente pendente em processos de regularização de terras, o que chega a representar 40% de seu território... Em relação ao total da área do Estado de São Paulo com problemas de legitimação de posse, representa 35%, ou seja, é a área mais importante com situação dominial pendente. Historicamente foi palco de graves conflitos pela posse da terra, envolvendo, de um lado, grileiros e seus jagunços e, de outro, os posseiros, legítimos postulantes. A regularização fundiária, nesse contexto, garantiria ao pequeno posseiro o domínio da terra, condição necessária para o seu desenvolvimento socioeconômico. Segundo Moraes (2000, p. 20), a busca de áreas inadequadas à ocupação, física ou legal, por populações de baixa renda, dá-se pela insuficiência de mecanismos da sociedade em prover-lhes condições de inserção no sistema produtivo, retratando no espaço a sua exclusão social. A regularização fundiária no Vale legitimaria o pequeno posseiro que usa a força de trabalho familiar

para sobrevivência, dando a ele o título de domínio que, no regime jurídico do país, permitiria a obtenção de financiamento para a produção e a realização de investimentos, significando a inserção de parcela da população no processo produtivo, a geração de emprego e renda e a diminuição de ocorrência de conflitos pela posse da terra e de ameaças por parte de exploradores de madeira. (NEAD, 2006, pp.25-26)

Nota-se que o Vale do Ribeira-SP é uma região possuidora de um ecossistema assaz diversificado, de povoados e de marcas históricas e culturais da mesma forma plurais, bem como de uma presença demasiadamente diversificada de entidades do poder público e de conflitos políticos. Entretanto, a pobreza de sua população, os baixos índices de desenvolvimento humano, a exploração da mão de obra, a falta de oportunidade de trabalho e de infraestrutura, a possibilidade da construção de usina hidrelétrica no rio, a não regularização fundiária, dentre outros fatores, indicam que ainda não há uma coalizão suficiente de forças que propicie que essa região geográfica e culturalmente rica ressignifique essa situação que não tem gerado benefícios às comunidades tradicionais que lá habitam.⁶⁰

Todas essas questões estão presentes em Iporanga, cidade onde está situado o quilombo Maria Rosa. Cidade batizada em língua tupi, cuja tradução significa “água bonita”. Localizada a 360 km da capital paulista, ela é composta por 4.299 habitantes (IBGE, 2011b). Conhecida como a capital das grutas, possui uma das maiores concentrações de cavernas do Brasil legalmente protegidas e que fazem parte do Parque Estadual Turístico do Alto do Ribeira (PETAR), cuja função principal é justamente a de proteger e fiscalizar esses patrimônios ambientais da região.

Ao todo, cerca de 90% dos seus 1.277 km² estão dentro de áreas de restrição legal, das quais 77,7% fazem parte das seguintes unidades de conservação: “PETAR, Parque Estadual de Jacupiranga (PEJ), Área de Proteção Ambiental (APA) da Serra do Mar, dentro da qual existem a Zona de Vida Silvestre e parte do Parque Estadual de Intervalos” (Figueiredo, 2000, p. 77).⁶¹⁻⁶²

Parte desses seus bens naturais e alguns arquitetônicos hoje em dia fazem parte de patrimônio tombado pela CONDEPHAAT (Figueiredo, 2000).⁶³ No entanto, os dados das condições de vida de seus habitantes não são nada ilustres.

⁶⁰ Detalhes sobre o Vale do Ribeira, ver Marinho (2006), NEAD (2006), Paes (2008, 2009), S.R. da Silva (2008) e Giacomini (2010).

⁶¹ O PETAR foi criado em 1958; o PEJ foi instituído em 1969; a APA da Serra do Mar, em 1984; e o Parque Estadual de Intervalos, em 1995. (Figueiredo, 2000)

⁶² Detalhes sobre Iporanga, ver Carril (1995) e Figueiredo (2000).

⁶³ Sobre o impacto negativo para seus moradores do tombamento de parte das construções arquitetônicas e dos bens naturais da cidade, ver Figueiredo (2000). Além da Serra do Mar e de Paranapiacaba, presentes no entorno da cidade, 69 de suas edificações são tombadas – e o foram em função da simplicidade e pela utilização do pau a pique. Fonte: CONDEPHAAT, <<http://www.cultura.sp.gov.br>>.

Conforme publicado pelo NEAD (2006), os municípios localizados no Alto Ribeira – Apiaí, Barra do Chapéu, **Iporanga**, Itaóca, Itapirapuã Paulista, Ribeira e Barra do Turvo – são as comarcas da região mais dependentes da agricultura para a geração de trabalho e renda, sendo que, em média, a restrição de terras para uso agrícola desses municípios é de 95% de suas áreas. O tipo de agricultura lá desenvolvida é predominantemente familiar, com baixa inserção de tecnologia na área agrícola. Menos de 33% dos estabelecimentos têm uso de energia elétrica e menos de 31% têm canalização de água. Os bens agrícolas produzidos são básicos, como arroz, feijão, milho e tomate. Seus indicadores sociais são os mais baixos de toda a região. Lá, há alta incidência de pobreza e baixa taxa de alfabetização.

4. O sujeito como sujeito do grupo: racismo, efeitos subjetivos e alianças inconscientes

“Por não ser, eu era.”
Clarice Lispector

Nesta pesquisa, fundamentamos nosso olhar principalmente em constructos teóricos da psicanálise dos processos grupais, especialmente nas contribuições de Kaës e Benghozi (além das de Bleger, apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho). Nas páginas seguintes, faremos uma apresentação de parte dessas teorias para, em seguida, estabelecermos alguns nexos dessa teorização com a temática do racismo.

Trata-se, assim, de um convite para olharmos as profundezas, delicadezas e pesares pertencentes ao universo de dentro dos sujeitos. Um dentro que é, ao mesmo tempo, fora.

Temos como pressuposto que a subjetividade constitui-se a partir do laço estabelecido pelo sujeito com o outro, com o entorno, com as circunstâncias atuais e passadas e com as expectativas que tece. A partir dos afetos que acontecimentos – reais ou fictícios – promovem. A partir do sublime, do aconchego, do bom, da dor, do horror, que são denotados, desde o princípio, pelo contato do corpo incipiente com o outro corpo-afeto-linguagem, pelos prazeres e desprazeres da pele, do dentro do corpo, pelo acalento ou ausência deste que agencia ou invalida a integração corpóreo-psíquica, o habitar a si próprio, a sensação de existência e continuidade, a inscrição na perspectiva temporal e espacial. (Winnicott, 1993)

É por intermédio desse corpo a corpo que a organização egóica se inicia, propiciando a passagem do ser vivente, de necessidades, em sujeito psíquico. Nesta proposição, o sujeito é um ser conectado no tempo e no espaço dos outros, é fruto de uma teia iniciada no passado e direcionada para o futuro.

A subjetividade é, pois, fundada, sustentada, moldada a partir dos vínculos intersubjetivos que os sujeitos estabelecem entre si e a partir de uma configuração ampla, social, política, histórica. (Kaës, 2011)

4.1. O sujeito do inconsciente é sujeito do grupo

Para Kaës (1993), e com base na obra de Freud, o grupo é um dos lugares de formação do inconsciente. Para ele, dizer que o sujeito do inconsciente é sujeito do grupo significa considerar que ele é simultaneamente sujeito:

- (a) Do grupo: da família, dos grupos de aprendizagem, dos grupos de pares, do casal, dos grupos de trabalho, etc.;
- (b) Do grupo intrapsíquico;
- (c) Do que liga o sujeito ao grupo e ao grupo intrapsíquico: o aparelho psíquico grupal.

Kaës formulou uma teoria geral de grupo. Construiu o modelo teórico do aparelho psíquico grupal para compreender, principalmente, os grupos e suas relações com os grupos intrapsíquicos.

Nessa concepção, grupo designa a forma e a estrutura de uma organização de vínculos intersubjetivos, no sentido em que as relações entre vários sujeitos produzem formações e processos psíquicos inconscientes específicos, que cumprem funções e realizam transformações entre os sujeitos vinculares.

Kaës destacou duas séries de organizadores, que, do ponto de vista inconsciente, tornam possível, sustentam e organizam o processo de aparelhagem psíquica entre dois ou mais sujeitos; um deles é de matéria sociocultural, e o outro, inconsciente.

Os organizadores socioculturais referem-se a elementos construídos socialmente por meio do trabalho da cultura e dos quais os mitos são um de seus representantes. Esses organizadores fornecem modelos normativos para os organizadores psíquicos inconscientes, constituem suporte para a construção de uma origem para o grupo, bem como para a sua identificação como grupo diferente de outros.

Por assim dizer, organizadores socioculturais determinam parte da constituição do grupo, são metaenquadres deste. Da mesma forma que a estrutura grupal “preexiste aos sujeitos e, ao mesmo tempo, só existe por eles e para eles”. (Kaës, 2011)

No caso do organizador inconsciente, ele pode ser, por exemplo, uma fantasia comum delineada entre os membros de um grupo, uma identificação, um medo ou um desejo comuns existentes entre os sujeitos do grupo. Estes são (ou podem ser) componentes da matéria de realidade psíquica do grupo.

Logo, se o grupo é determinado por organizadores amplos – sociais, culturais, históricos, políticos, etc. – o é também pelo âmbito inconsciente, pelos arranjos inconscientes que os membros do grupo traçam. A matéria da realidade psíquica do grupo é constituída pela leitura singular que os sujeitos no grupo fazem desses organizadores amplos (enquadres) e pelos arranjos inconscientes próprios de cada um dos sujeitos daquele coletivo. Ela constitui psiquicamente seus membros e se constitui a partir da psique deles:

A formação da realidade psíquica de grupo se apoia na psique de seus membros, ela se constrói com sua matéria, com seus organizadores e segundo seus processos. Porém, o grupo os recebe, capta, utiliza, gera e transforma segundo sua lógica e seus processos próprios. Ele funciona como entidade autônoma dotada de realidade psíquica específica. A realidade psíquica assim produzida pode ser comum aos membros do grupo e ao conjunto que eles formam, pode ser partilhada, clivada ou separada, esmagada ou invadida. (Kaës, 2011, p. 120)

Do ponto de vista dinâmico, os grupos funcionam como entidades autônomas, ou possuem autonomia relativa. Não se equivalem nem aos construtos amplos e não podem ser reduzidos às produções psíquicas de seus membros. Suas formações e processos “regem-se por uma lógica de determinação e por instâncias próprias do grupo. Uma variante dessa proposição é que o grupo é um lugar de uma realidade psíquica que só se produz em grupo.” (Kaës, 1993, p. 99)

Os grupos são metaenquadrados pelos enquadres amplos; são eles próprios enquadres para os vínculos intersubjetivos do casal, do par, do trio, etc. (Kaës, 1993); enquadram o acontecer intrapsíquico e são por eles também transformados. Eles são enquadres e processos (M.I.A. Fernandes, 2003; Kaës, 2011). São enquadres ativos, metapsíquicos da formação e da transformação do sujeito (Kaës, 2011). Desempenham papel intermediário entre o sujeito e as diversas dimensões da sociedade: de sua organização social, cultural, econômica e política. Têm “valor de instrumento de socialização, na medida em que assegura a continuidade e a passagem entre o grupo primário (a família), os grupos secundários (grupos de pares, grupos de aprendizagem...) e o corpo social”. (Kaës, 2000, p. 13)

No tocante ao conceito de grupo intrapsíquico, Kaës, a partir do trabalho de Freud, afirmou que a própria subjetividade possui uma organização grupal, sendo essa uma das principais características da realidade psíquica inconsciente de cada sujeito. O grupo intrapsíquico designa:

a forma e a estrutura de uma organização intrapsíquica caracterizada pelas ligações mútuas entre seus elementos constitutivos e pelas funções que cumpre no aparelho psíquico. Segundo esta perspectiva, o grupo se especifica como grupo interno... Esses grupos de dentro não são a simples projeção antropomórfica dos grupos intersubjetivos... Na concepção que proponho, a grupalidade psíquica é uma organização da matéria psíquica. (Kaës, 1993, p. 20)⁶⁴

As formações e os processos intrapsíquicos, como a imagem do corpo, as fantasias originárias, os sistemas de relações de objeto, a rede de identificações, os complexos edipianos e fraternos, as imagos, as instâncias do aparelho psíquico – o ego, o id e o superego ou o consciente, o inconsciente e o pré-consciente – constituem-se como grupo, uma vez que estão dinamicamente vinculados entre si. Como tal, associam-se/desassociam-se, ligam-se/separam-se. (Kaës, 1993, 2011)

O autor enfatizou que a grupalidade intrapsíquica é a forma, a função e o processo que ocupa o grupo no espaço da realidade psíquica interna. Ele desempenha papel determinante na constituição dos vínculos entre os sujeitos quando estes se tornam membros de grupos. As propriedades de suas formações e os processos são ativados e eletivamente mobilizados tanto no espaço interno quanto no dos grupos. Elas consistem em associar, liberar, formar conjuntos segundo leis de composição e transformação (entre outros), sob o efeito dos movimentos pulsionais, do recalque e de outros mecanismos inconscientes que têm como função tirar da consciência conteúdos indesejáveis. (Kaës, 2011)

Há relações de fundação recíprocas entre o grupo e o grupo intrapsíquico, entre esses dois espaços psíquicos heterogêneos e descontínuos. Na proposição do autor, e numa tentativa de melhor qualificar o que conceituou como aparelho psíquico grupal, os processos e formações psíquicos que articulam e que tornam possíveis esses dois espaços e que, portanto, ligam os sujeitos no grupo, formam-se e manifestam-se principalmente no espaço grupal e são conjuntamente produzidos e regidos pela lógica das instâncias individuais. O arranjo particular dessas formações e processos constituiria, em parte, a realidade psíquica no grupo. Nas palavras do autor:

a realidade psíquica do nível do grupo apoia-se e se modela sobre as estruturas da realidade psíquica individual, principalmente sobre as formações da grupalidade intrapsíquica; estas são transformadas, dispostas e reorganizadas segundo a lógica do grupo. Isto é, o próprio grupo impõe exigências de trabalho psíquico guiadas por sua organização, sua manutenção, sua lógica própria. Disto resultam formações e processos psíquicos que podem ser chamados grupais, na medida em que só se produzem pelo agrupamento. Em consequência, o grupo deve ser pensado como o aparelho desta transformação da matéria psíquica, o lugar de sua transmissão.

⁶⁴ Essa e outras traduções de citações de Kaës são nossas.

Diremos também que os efeitos subjetivos e o valor da realidade psíquica do grupo estão constituídos pelo aporte de cada um no grupo, aporte formado pelo o que põe, investe, projeta, recusa e dispõe no grupo. (Kaës, 1993, p. 105)

E também,

o aparelho psíquico grupal é a construção psíquica comum dos membros de um grupo para constituir um grupo. Seu caráter principal é assegurar a mediação e o intercâmbio de diferenças entre a realidade psíquica em seus componentes intrapsíquicos, intersubjetivos e grupais, e a realidade grupal em seus aspectos societários e culturais. Este conceito teórico tem como função dar conta das transformações psíquicas das quais os grupos são os instrumentos, o suporte e os resultados. (Kaës, 1993, p. 210)

Assim sendo, o conceito de aparelho psíquico grupal busca explicar os trabalhos de ligação, de transformação e de diferenciação das partes do aparelho psíquico individual, mobilizados na construção da realidade psíquica do grupo. Para o autor, há uma estruturação recíproca do aparelho psíquico individual e do aparelho psíquico grupal. (Kaës, 2002)

Dizer que o sujeito do inconsciente é sujeito do grupo significa, pois, que ele é sujeito da e na intersubjetividade. Esta se define pela estrutura dinâmica compartilhada entre os sujeitos vinculares, pelas produções e formações psíquicas comuns e partilhadas por eles, que, entre outros, compreende fantasias, desejos, ideais sociais, negações, interdições, identificações, acordos, alianças comuns e partilhados. Logo, esta concepção de intersubjetividade não corresponde a uma perspectiva de fenômenos de interação, não diz respeito ao estabelecimento de relações empáticas ou “bem-sucedidas”. Ela é definida pelo o que forma, sustenta, modula, liga, põe em acordo ou em conflito as partes da psique individual mobilizadas inconscientemente para a constituição do grupo.

O espaço originário da intersubjetividade é o grupo familiar, e diz respeito às correlações dos sujeitos em suas relações imaginárias, simbólicas e reais. E se a reciprocidade entre os envolvidos é importante para que a ligação aconteça, ela só é possível graças ao distanciamento que também há entre eles. Como disse:

O prefixo *inter* indica que, além de uma necessária reciprocidade, simétrica ou assimétrica, entre dois ou mais sujeitos, são as distâncias entre esses sujeitos que tornam possível o surgimento dos Eus... O prefixo *inter* assinala a descontinuidade, a distância e a diferença entre os sujeitos em relação, suas distinções definindo suas relações de identidade que podem se contrapor. (2011, p. 23)

Para o referido autor, o vínculo intersubjetivo se constrói a partir do intervalo, da descontinuidade que há entre um e outros sujeitos: a partir do negativo. Esse negativo – o

espaço, a intermitência, o não conhecido que há entre os sujeitos – é o fundamento de todo vínculo psíquico.

O vínculo diz respeito, assim, ao encontro entre sujeitos distintos, que possuem realidades psíquicas de matéria inconsciente própria. É por meio do vínculo intersubjetivo que os discursos, os sonhos, os desejos, as repressões, etc. dos grupos dos quais o sujeito faz parte lhe são transmitidos. Essa transmissão psíquica ocorre diacronicamente, entre a escala das várias gerações, bem como sincronicamente entre os sujeitos que formam o casal, a família, o grupo, a instituição. Sendo assim, o sujeito psíquico é fruto do que lhe precede e do acontecer aqui e agora. O que lhe antecede, ao ser transmitido, torna-se para ele contemporâneo. (Kaës, 1993)

Sobre o fato de o sujeito singular ser sujeito da herança, o autor postulou que ele é o elo, o servidor, o herdeiro e o beneficiário da cadeia intersubjetiva que lhe precede. “Sobre essa cadeia vêm apoiar-se mais de uma formação de sua psique; em sua rede circula, se transmite e se produz matéria psíquica, formações comuns ao sujeito singular e aos conjuntos de que ele é parte constituinte e parte constituída” (Kaës, 2001, p. 12). Inclusive, é o herdeiro das catástrofes políticas e sociais, dos lutos infligidos pela guerra e das violentas mutações sofridas pela civilização. (Kaës, 2001)

Isso significa que, primeiramente, o sujeito é grupo, é um *intersubjetivo* e que, portanto, “não nos é dado escolher não ser incluído no agrupamento, assim como não nos é dado escolher ter ou não ter um corpo: é assim que vimos ao mundo, pelo corpo e pelo grupo, e o mundo é corpo e grupo” (Kaës, 2001, p. 13). A genealogia da psique encontra-se justamente nesse duplo apoio do qual não se tem governabilidade inicial. Vale ainda salientar que:

o sujeito do grupo não é sujeito de um único grupo: coexistem nele vários espaços psíquicos intersubjetivos, cujas formações e processos lhe são transmitidos por via psíquica e que ele herda de diversas maneiras: por apoio, identificação, incorporação, com suas exigências próprias e suas coerções de recalçamento, contraditórios ou convergentes. É por intermédio desses grupos que são transmitidas e remanejadas as formações do ideal, as referências identificatórias, os enunciados míticos e ideológicos, os mecanismos de defesa, uma parte da função recalçante, os ritos. (Kaës, 2001, p. 14)

Como ele apontou, por apoio, identificação, incorporação, pela via do recalçamento, entre outros, os sujeitos herdam aspectos de seus antepassados, inclusive os ideológicos, assim como os desejos não realizados, os segredos e o incógnito.

De acordo com Kaës (2001), a transmissão psíquica de uma geração a outra se organiza a partir da figura do negativo. Este é um conceito polissêmico, que pode ser

entendido como lacuna, mas também como o que falha e falta, o que não foi simbolizado (por excesso ou por falta de sentido) e permanece em estado bruto e enigmático, o que é ausência de inscrição e representação psíquica, o que é vazio, segredo, incógnito, ou zona de silêncio.⁶⁵

Segundo Benghozi (2010), o negativo é o material psíquico presente-ausente da família ou do grupo, e é anterior a uma representação. “Isso supõe um trabalho de transformação psíquica para ser revelado, isto é, de elaboração, de metabolização, de representação, de simbolização.” (Benghozi, 2010, p. 12)

O negativo corresponde a algo que está fora do alcance consciente dos sujeitos do vínculo. A operação de expulsão do material psíquico do consciente ocorre na dimensão intrapsíquica dos sujeitos singulares, mas, para que o recalque se efetive, o que foi retirado do âmbito consciente tem de ser garantido por todos os envolvidos. Trata-se de trabalho correccante. A figura do negativo opera, assim, na constituição e na manutenção do recalque para benefício do sujeito e do grupo. É ela – a figura do negativo – que fundamenta o vínculo intersubjetivo. (M.I.A. Fernandes, 2005)

O negativo assume a condição de legado porque, sob o efeito de um imperativo psíquico irrefreável e numa tentativa de dar continuidade à vida psíquica, há no sujeito psíquico o impulso de transferir inconscientemente para o outro o que não pôde ser apenas abrigado nele. Entretanto, o negativo transmitido pode permanecer velado, fora do alcance consciente dos sujeitos em questão, por meio de operações que envolvem especialmente o recalque. Assim sendo, “nada pode ser abolido sem que apareça, algumas gerações depois, como enigma, como impensado: isto é, como o próprio signo daquilo que não pôde ser transmitido na ordem simbólica” (Kaës, 2005, p. 130). Sobre o processo de transmissão psíquica ainda mencionou:

Essa violência da transmissão se estabelece aquém do sentido acessível pela linguagem das palavras e dos atos de fala: ela é uma transmissão de coisa. É provavelmente por isso que, como escreve Fédida, “tudo o que diz respeito à hereditariedade e à procriação define uma zona inter-humana violentamente frágil em que se cristalizam as angústias mais arcaicas e que dá voz às crenças mais enigmáticas.” (Fédida, 1982, citado por Kaës, 2001, p. 18)

Em sua concepção, o que se transmite e herda é fruto de trabalho do aparato psíquico inconsciente diante das histórias e dos acontecimentos vividos pelos sujeitos, é um resultado eletivo de uns ou alguns processos e conteúdos psíquicos. Dependendo da situação e

⁶⁵ Para um aprofundamento acerca do conceito de negativo, ver: Freud (1925/1996c), Ricoeur (1977), Hyppolite (1989) e Guillaumin (1991).

das necessidades dos envolvidos, o trabalho de ligação intersubjetivo ocorre graças ao acionamento de uma das três modalidades de negativo: a negatividade de obrigação, a relativa e a radical. (Kaës, 1989, 2003, 2005)

A **negatividade de obrigação**, como o nome diz, imprime nos sujeitos a submissão a uma coação. Relaciona-se à obrigação das psiques de recalcar percepções, representações ou afetos considerados inaceitáveis para o aparato psíquico individual e para a coletividade da qual os sujeitos fazem parte. Ou seja, trata-se da necessidade de produzir um negativo. Os sujeitos rejeitam um determinado material psíquico a fim de preservar um interesse proeminente para cada um e para o grupo. Por conseguinte, a coibição ocorre em função de uma dupla preservação, a do vínculo e a do interesse grupal: é a contribuição mandatória de cada sujeito do vínculo para a continuidade do elo grupal.

Todavia, uma terceira salvaguarda também ocorre, a do material psíquico que foi negado, que, embora não permaneça no consciente de forma elaborada, já que é essa a missão, por meio do recalque conserva-se existente no inconsciente e, dessa forma, os sujeitos mantêm-se ligados a esse recalcado. Simultaneamente, os sujeitos recalcam, pactuam – reforçam o vínculo com o outro – e se mantêm enovelado ao que foi rejeitado.

Essa negatividade, uma modalidade de defesa, dirige-se à produção da positividade do vínculo, ainda que à custa de sacrifícios psíquicos. Entretanto, os elementos recalcados não permanecem emudecidos, sendo, inclusive, capazes de, pela busca incessante de emergência, adquirir potência destrutiva, causando sofrimento.

A **negatividade relativa** se funda sobre a base de um sofrimento. Expressa-se pela perspectiva organizadora de um projeto ou de uma origem. Em outras palavras, instala-se como mote para se instituir um possível ou uma utopia: “alguma coisa foi e não é mais; ou, não foi e poderia ser; ou ainda, aquilo que tendo sido não o foi suficientemente, por excesso ou por falta, mas poderia ser *de outro jeito*. (Kaës, 2005, p. 100).

Essa modalidade da negatividade é a que sustenta a representação e os conteúdos característicos da origem, do ser junto original, da não separação. Sobre a base da negatividade da separação originária, um vínculo estabelecido ou uma utopia criada podem simbolizar a perspectiva contra a separação, um amparo ao espaço potencial da realidade psíquica. (Kaës, 1989)

Sobre o fundo da falta e das insatisfações recentes e remotas, por vezes, “os seres humanos vão ao grupo como se entrassem em um sonho” (Anzieu citado por Kaës, 1989, p. 116). Neste caso, o agrupar-se consiste na invenção do que falta no espaço psíquico,

representa a *morada psíquica* das partes sofridas como uma aposta de ultrapassá-las, de transformá-las e de inaugurar outros afetos, outras representações, outras histórias.

O grupo torna-se o lugar onde “as palavras que não foram ditas, as proibições que não foram promulgadas se possam enunciar e possam abrir-se seu caminho” (Kaës, 1989, p. 116). No entanto, recusar insistentemente a descontinuidade e a existência de sofrimentos advindos da separação pode significar uma relação aditiva e intoxicante com o grupo (Kaës, 1989). Além disso, o grupo não é só lugar de realização de desejos, é também o do ataque e das separações.

Em prol da positividade do vínculo, essas duas modalidades de negatividade – de obrigação e relativa – igualmente relacionam-se ao que está desligado, seja no que diz respeito à obrigação de manter um negativo fora da consciência (obrigação), ou no tocante ao movimento de instituir um possível – ainda que utópico – a partir do que não foi ou não é mais ou não foi suficiente (relativa). No entanto, uma não é o inverso da outra, tampouco são mutuamente excludentes. Operam em circunstâncias distintas.

A **negatividade radical**, ao contrário das anteriores, corresponde ao que tem estatuto do que não é, de não vínculo, não experiência psíquica. Diz respeito ao que está fora do espaço psíquico, ao irrepresentável, à figura dos brancos mentais, do incógnito, do vazio, da ausência, do não ser. E, enquanto as anteriores versam sobre o desligado, a negatividade radical diz respeito ao não ligado, o que psiquicamente não é e não foi. Logo, não pode ser inteiramente ajuizada pelo pensamento que, “se a tomasse como um objeto, perderia assim sua própria condição de funcionamento” (Kaës, 1989, p. 118). Ela, no entanto, pode ser circunscrita pela “relação de contato do pensamento com o que não é, com o que ele não é e com o que ele não pode pensar: é aquilo que permanece refratário a toda ligação”. (Kaës, 1989, p. 118)

Perguntas [por exemplo, da criança] sobre a origem, sobre o não ser, sobre o outro, sobre o incógnito, o inconcebível, o impossível. Questões sobre o sexo, sobre o desejo e o risco de supor o não desejo. Estas perguntas só podem ser delineadas por um sujeito cujo pensamento (fantasma e especulação) tem se constituído por *étayage* (apoio, deriva, reassunção transformadora) na experiência corporal e, conjuntamente, na experiência psíquica e na palavra do outro. Este pensamento supõe que a primeira distinção dentro-fora se forma sobre continentes de pensamento e sobre processo de ligação-transformação. A elaboração no espaço psíquico do que não adveio na experiência, sem prejuízo de que o aparelho psíquico represente essa negatividade, supõe essas condições. (p. 119)

Se, de um lado, há o trabalho do pensamento e do grupo em reduzir a margem do desconhecido, de transformá-lo em algo assimilável; por outro, haverá um irreduzível que não

será pensado, apesar da angústia que isso possa causar, a despeito da ilusão que, por vezes, se cria de que é possível conhecer o inatingível.

Esse encontro do pensamento com seu limite pode ser vivido com o pasmo, o terror ou o êxtase... Nesse espaço vazio, nessa periferia sem borda que se furta de se povoar de si e de seus objetos, podemos alojar a experiência mística, a ausência de Deus, o absoluto, a expectativa do Todo no apelo ao Nada. (Kaës, 1989, p. 119)

Para o autor (1989), o vínculo intersubjetivo se funda sobre o fundo de uma não experiência psíquica. Assim, a negatividade radical seria o ancoradouro de todo vínculo. Ela é a base para que o pensamento emergja e, conforme salientou, contribui para formar o que Bleger (1988, 1989) conceituou como sincrético. Por outro lado, a negatividade radical corresponde a um ataque/expulsão radical a um determinado conteúdo psíquico, a um determinado elo e ligação, à impossibilidade de se pensar sobre algo. Como exemplo, Kaës discorreu sobre a história de uma de suas pacientes, Madame A., que se encontrava “impossibilitada de fazer o luto da morte de sua filha, uma morte herdeira da morte de sua própria irmã e da morte da irmã de sua mãe. Madame A. situa-se numa genealogia de mães enlutadas num luto interminável”. (Kaës, 2005, p. 124)

Kaës assinalou que, para dar continuidade à tarefa de sustentar a vida psíquica essas três modalidades de negatividade são matérias de **alianças inconscientes** entre os sujeitos vinculares, constituindo o que nomeou de pacto denegativo, ou seja, de pacto intersubjetivo por meio dessas versões de negatividade.

Considerando o exemplo clínico citado, o autor mencionou que, entre a Madame A. e ele, num determinado momento do processo analítico, estabeleceu-se um pacto de silenciamento, um pacto denegativo: “*Disto não se deve falar*: da morte da criança, mas, sobretudo, da impotência em impedi-la.” (Kaës, 2005, p. 121)

Ao que concerne às alianças inconscientes, destacou que elas estão presentes na vida do sujeito vincular desde o princípio. Elas dão forma e sustentação aos processos de identificação. Dito de outro modo, para que sejam constituídos vínculos, os sujeitos eletivamente se identificam com um ou outro sujeito, com um ou outro traço dos sujeitos, mas, além disso, é preciso que, a partir do processo primeiro de identificação, haja enlace entre eles. É preciso que se aliem. Esta é uma das funções das alianças inconscientes contratadas entre os sujeitos. Há alianças conscientemente acordadas, mas é possível considerar que elas são também alicerçadas em alianças inconscientes.

As alianças inconscientes produzem e mantêm o próprio inconsciente (Kaës, 2002). Trata-se de uma formação psíquica inconsciente intersubjetiva estabelecida para reforçar em cada um dos envolvidos algum benefício, o qual os obriga a manter a ligação. Logo, a “aliança se forma de tal modo que o vínculo assume para cada um desses sujeitos um valor psíquico decisivo. O conjunto assim ligado (o grupo, a família, o casal) deriva sua realidade psíquica das alianças...” (Kaës, 2011, p. 199).

Como o nome cunha, as alianças não pertencem ao sujeito singular nem ao seu agrupamento, mas ao vínculo que se constitui. Elas operam o trabalho de ligação e sustentação da aparelhagem dos psiquismos nos conjuntos intersubjetivos e, como tal, são formações psíquicas intermediárias, bifases. Seus efeitos vão além das circunstâncias, do momento e dos sujeitos que primeiramente as moldaram, pois são pontes de ligação entre as psiques e, como tal, possibilitam a transmissão psíquica entre gerações e entre os contemporâneos. Elas determinam as modalidades do vínculo entre os sujeitos.

Para que as alianças inconscientes sejam estabelecidas, é necessário que haja um duplo recalque. Elas têm de ser mantidas por cada um e por todos ao mesmo tempo (M.I.A. Fernandes, 2003). Esse é um requisito básico.

O **pacto denegativo** é uma aliança inconsciente defensiva, além de organizadora do vínculo. Assim o é porque possibilita que os grupos organizem-se positivamente quanto a investimentos, identificações, comunidades de ideais, de crenças, de desejos comuns toleráveis para seus membros; mas, por outro lado, é defensiva porque esses mesmos grupos organizam-se defensivamente a partir de renúncias, rejeições, sacrifícios e, quiçá, ilusões (Kaës, 1993). O pacto denegativo “cria o não significável, o não transformável, zonas de silêncio, bolsas de intoxicação que mantêm os sujeitos de um vínculo estranhos a sua própria história e à história dos outros” (Kaës, 2011, p. 204). Assim sendo, cada vez que um pacto denegativo é desatado, há a possibilidade de ser feita uma descoberta importante para os sujeitos que se viram ligados a ele. (Kaës, 2011)

Além dos pactos denegativos, também são modalidades de alianças inconscientes, os contratos narcísicos, os pactos narcísicos, as alianças ofensivas, as alianças psicopáticas, entre outros. Sobre o contrato narcísico, e a partir da teorização de Piera Aulagnier, Kaës mencionou:

P. Castoriadis-Aulagnier introduziu a noção de contrato narcísico para sustentar que cada sujeito chega simultaneamente ao mundo da vida psíquica, da sociedade e da sucessão das gerações sendo portador de uma missão: assegurar a continuidade do conjunto ao qual ele pertence. Em troca, o conjunto deve investir narcisicamente o novo indivíduo. Esse contrato atribui um lugar determinado no grupo a cada um, lugar que lhe é indicado pelo conjunto das vozes que, antes de cada sujeito, sustentou certo discurso conforme o mito fundador do grupo. Esse discurso inclui os ideais e os valores; ele transmite a cultura e as palavras de certeza do conjunto social. Cada sujeito, de certa maneira, deve retomar esse discurso por sua própria conta. É por meio dele que ele se liga ao ancestral fundador. (2011, p. 203)

Dessa forma, o **contrato narcísico** assegura uma origem, desempenha a função de vincular cada sujeito à sua geração e à sua ascendência, garantindo a continuidade entre as gerações. Aulagnier e Kaës, para elucidar tal conceito, retomaram a afirmação feita por Freud de que a criança nasce herdeira dos sonhos e dos desejos não realizados por seus pais.

Esse contrato é originário dos grupos familiares, mas também pode estar presente nos grupos secundários, grupos afiliativos, aos quais os sujeitos filiam-se, como os de amizade e de trabalho. Nos dois casos, o contrato narcísico está a serviço da vida. Por outro lado, o **pacto narcísico** é uma aliança alienante. Esse pacto “é resultado de uma atribuição imutável de um local de perfeita coincidência narcísica. É patogênico e, em certos casos, mortífero”. (Kaës, 2011, p. 203)

As **alianças ofensivas** “selam um acordo de um grupo para conduzir um ataque, uma exploração ou exercer uma supremacia”. Elas são expressas, por exemplo, nas gangues, numa equipe de trabalho, de esporte de competição. Segundo explicação do autor, essas alianças “estabelecem-se com base numa coalizão organizada que tem por intuito um ataque contra um outro ou mais que um outro, a fim de exercer influência sobre ele, dominá-lo ou destruí-lo ...” (Kaës, 2011, p. 204)

As **alianças psicopáticas** são, conforme Kaës (2011), uma modalidade de aliança alienante ofensiva. De acordo com seu propositor, Pinel, essa aliança exerce-se “em uma destrutividade direcionada a outrem. Estabelece-se uma coalizão mais ou menos aberta e consciente entre um (dos) ator(es) e um (dos) cúmplice(s) mudo(s) contra uma vítima que sofre a ação violenta” (Pinel, 2006, p. 402). Ela diz respeito, portanto, a uma modalidade geral do agir violento, e requer a presença do trio: agressor, testemunha/cúmplice passivo e vítima. Esta “é reduzida ao estatuto de objeto parcial submisso à violência de uma influência totalitária é negada em sua subjetividade”. (Pinel, 2006, p. 402)

Tal como denominou Kaës, as alianças inconscientes são organizações *metapsíquicas*, pois “contribuem para a estruturação da psique em sua organização narcísica e objetal, em suas modalidades de realização de desejo, em suas formações defensivas ou

alienantes” (Kaës, 2011, p. 200). Utilizou a preposição *meta* para assinalar esse caráter de determinação que elas têm sobre os sujeitos. Para o teórico, as formações e funções metapsíquicas molduram a vida psíquica de cada sujeito:

Elas se mantêm no *pano de fundo* da psique individual e entre esta e os enquadres mais amplos – culturais, sociais, políticos, religiosos – nos quais elas se apoiam. O desregramento, as falhas ou os defeitos dessas funções metapsíquicas afetam diretamente a estruturação e o desenvolvimento da vida psíquica de cada um. (Kaës, 2011, p. 20)

Como hipótese teórica, M.I.A. Fernandes (2005) postulou que é possível considerar as alianças inconscientes como constituintes de acordos coletivos amplos: se elas operam entre os sujeitos que compõem o grupo, também é crível pensá-las para além dos grupos. Para a autora, poder-se-ia pensar a ideologia “como uma aliança inconsciente: se a própria aliança é recalcada ela pode servir e dar sustento a processos coletivos (inconscientes) embora tenha se formado apoiada nos processos intersubjetivos” (M.I.A. Fernandes, 2005, pp. 125-126). A autora, que escreveu sobre a mestiçagem como ideologia⁶⁶, acrescentou:

A mestiçagem como formação intermediária é uma aliança inconsciente. Estabelece ponte entre estruturas heterogêneas... Se a própria aliança é recalca ela pode servir e dar sustento a processos coletivos. Estes processos podem tomar forma e natureza violentas, pois como ideologia é encobridora, apoiada nos processos intersubjetivos. Pode-se entender, portanto, a identidade e a vinculação apoiadas sobre um fundo coletivo. O acordo coletivo e inconsciente afiança o grupo e, para tanto, mantém para fora, no desconhecimento, através da função do recalque, aquilo que deixaria em ameaça as condições sociais e psíquicas da vinculação. Múltiplas são as possibilidades de *acordos e pactos*. Deles decorrem os efeitos do encobrimento e os conteúdos encobertos. Como decorrência, para que a aliança se constitua não há somente a exigência da identificação com um objeto comum; espera-se também *que não se dê atenção* a certas coisas. (M.I.A. Fernandes, 2005, p. 130)

Se, como foi mencionado, o grupo funciona como intermediário entre o sujeito e a sociedade, se o grupo é um enquadre determinado por outro enquadre amplo (metaenquadre), é possível dizer que esse enquadre amplo (as leis, os enunciados religiosos, políticos, mitológicos, etc.), torna-se (ou pode tornar-se) matéria de arranjos internos dos grupos, sendo base para alianças inconscientes. Esse enquadre amplo determinaria, em parte, as relações entre os sujeitos e a vida psíquica deles.

É possível ainda considerar que – tal como apontado no capítulo primeiro desta pesquisa –, do ponto de vista coletivo, a ideologia é (ou pode ser) enquadre. No tocante aos

⁶⁶ M.I.A. Fernandes (2005) versa emblematicamente sobre a mestiçagem como ideologia nacional garantida por acordos inconscientes coletivos. Debruça-se sobre essa temática para além da questão racial.

arranjos internos acionados nos grupos, ela opera (ou pode operar) por meio das alianças inconscientes. Nesse sentido, aliança inconsciente, ideologia e enquadre se igualariam?

De acordo com Kaës (2011), as alianças inconscientes se apoiam ou são enquadres nos e dos grupos. Como dito anteriormente, segundo M.I.A. Fernandes (2005), a ideologia pode ser tida como uma aliança inconsciente coletiva. Além disso, a autora faz o nexo entre ideologia e enquadre. Conforme salientara:

Como enquadramento (quadro) a ideologia assegura a continuidade – ou mantém a sutura – quando há ameaça de rompimento do quadro. A continuidade é necessária ao estabelecimento do processo de criação que, por sua vez, é uma elaboração da descontinuidade. A sutura é da ordem da negação e da recusa. Pela negação a ideologia garante um universo sem falhas. Como quadro, a ideologia é o impensado, o sempre lá, do implícito. (M.I.A. Fernandes, 2005, p. 140)

Mencionou também que “a ideologia cumpriria a função nos grupos sociais, de articulação entre o processo psíquico e o processo grupal”. (p. 142)

Assim sendo, é possível considerar que há convergência entre esses conceitos, em especial nas circunstâncias em que nos grupos ou coletivamente as alianças traçadas tornam-se fixas, perpetuam-se por um longo tempo, tornam-se uma constante de um mesmo arranjo relacional, tornam-se, pois, enquadres. Quando, por exemplo, funcionam como mantenedoras de um determinado vínculo estereotipado circunscrito a partir de uma ideologia. Quando, por exemplo, está relacionada à manutenção uma determinada identidade grupal/coletiva: o Brasil como nação mestiça (M.I.A. Fernandes, 2005), o grupo racial negro como rebaixado, etc.

Para dar continuidade a essa linha de pensamento que busca articular o âmbito estrutural (como o das ideologias), o pequeno grupo e o sujeito vincular, cabe ainda mencionarmos o sujeito, a matéria de realidade psíquica do sujeito singular. Sobre ela, Kaës (2011) distingue quatro âmbitos: o singular privado, o comum, o partilhado e o diferente.

O **singular** refere-se ao espaço psíquico inconsciente e individuado que marca a estrutura, a história e a subjetividade de um sujeito. Por exemplo, as fantasias, os mecanismos de defesa, os conteúdos recalçados, as identificações próprias de um dado sujeito. Parte do que lhe é “singular” originou-se a partir do que o sujeito herdou, “no que ele adquiriu e transformou, ou no que permaneceu para ele sem transformação... A singularidade do espaço psíquico privado coexiste com as zonas de realidade comuns e partilhadas com outros sujeitos” (Kaës, 2011, p. 54). A parte do que lhe é singular e que não foi herdada corresponde ao diferente.

O **diferente** reporta à ideia de uma alteridade radical, de que parte da subjetividade, do ponto de vista inconsciente, é constituída por algo que não foi partilhado e que não é comum a outro sujeito. Refere-se ao que é singular e privado.

O **comum** é a substância psíquica que enlaça os sujeitos no vínculo. Como já mencionado, são comuns: fantasias, ideais, medos, alianças inconscientes, etc. Não há vínculo sem que haja um comum. O comum “exige o abandono ou a perda de certos limites individuais dos sujeitos no vínculo, uma certa indiferenciação, mas é também a matéria psíquica de base necessária para que surja o sujeito em sua singularidade. O ‘comum’ conhece nuances: é igualmente ou desigualmente comum”. (Kaës, 2011, p. 55)

O **partilhado** “corresponde à parte que toma cada sujeito ou ao lugar próprio e complementar que ele ocupa em uma fantasia, uma aliança, um contrato, um sistema defensivo comum aos sujeitos de um vínculo” (Kaës, 2011, p. 55). Complementou o autor:

Todos são mobilizados..., e cada um por sua vez ou simultaneamente é ator passivo ou ativo, ou ainda o observador dessa ação psíquica. Todavia, cada sujeito pode ocupar um certo lugar, que lhe é próprio e que o singulariza... A partilha... é um sinal de um processo de subjetivação individualizante no espaço comum e partilhado. Esse regime de partilha assegura os termos de uma troca intersubjetiva. (Kaës, 2011, p. 55)

Dentre esses quatro âmbitos, em especial, o conceito de partilhado ajuda-nos a retomar a aproximação entre os conceitos de alianças inconscientes, enquadre e ideologia, notadamente nos casos em que os mesmos lugares psicossociais são atribuídos para as mesmas pessoas ou aos representantes de um mesmo grupo social. Por exemplo, no caso do racismo, aos brancos é atribuído o lugar ideológico de superioridade. Esse lugar define psíquica e sociologicamente a identidade dos brancos, enquadra-os da mesma forma que enquadra o lugar dos negros como inferiores. Na singularidade de cada um deles e em seus grupos, esses lugares podem ou não ser refutados.

Logo, do ponto de vista do trabalho psíquico, e em determinadas circunstâncias, a ideologia pode ser pensada como uma aliança psíquica constante que enquadra os lugares psicossociais dos sujeitos do vínculo.

Do ponto de vista filosófico-sociológico, de acordo com Chauí (1981), a ideologia é um discurso produzido pelas relações sociais e possui ensejos precisos para surgir e se conservar. É, simultaneamente, fruto da realidade social e negação dessa própria realidade processual, negação das condições sociais e históricas que a produziu, sendo que “os termos ausentes garantem a suposta veracidade daquilo que está explicitamente afirmado” (Chauí,

1981, p. 04). É, porquanto, ocultamento e dissimulação por meio dos quais promove a atribuição de *status* de verdade atemporal e não contextual a uma dada concepção construída historicamente e a serviço do poder. Como “verdade” proporciona, não raramente, o direcionamento do modo de pensar e agir. A ideologia produz e aviva estereótipos, preconceitos e discriminações.

Os referenciais sociológico e o psicológico se complementam. O primeiro afirma o caráter de enquadre da ideologia. Como “verdade”, a ideologia transforma-se em regra, torna-se enquadre a partir de uma ocultação, de uma negação.

Contudo, se, do ponto de vista sociológico, ideologia é ocultamento, do ponto de visto psicológico, é negação e também associação. Ela é “associação, ligação, sutura de ideias, ela também é dissociação do real e da ilusão, do discurso e da ação” (Kaës, 1980, citado por Fernandes, 2005, p. 23). Como aliança inconsciente, ela tem por função ligar os sujeitos entre si e conectá-los a percepções, afetos, representações, tanto quanto de negar outras representações, percepções e afetos.

Tal como já foi frisado por M.I.A. Fernandes (2005), a sutura ocorre por meio da negação e da recusa, garantindo ideologicamente *um universo sem falhas*. E, como alertou Green, “não se trata [apenas] de denunciar a ideologia ou de excluí-la, mas de incluí-la como forma da verdade do desejo.” (Fernandes, 2005, p. 23)

Concernente ao racismo, no Brasil, a ideologia racista – *uma aliança inconsciente coletiva* – tem como um de seus mecanismos de excelência a ideologia do embranquecimento e, por assim dizer, a do *morenamento* (uma variante da do embranquecimento). No tocante a essas ideologias, elas são sustentadas inconscientemente por brancos e não brancos. Este é um dos acordos manejados nos diferentes grupos. No Brasil, elas se instituíram como possibilidade de delinear uma identidade nacional dita satisfatória; para tanto, o Brasil dos primórdios da República poderia agregar a todos, desde que não negros. Ou, o Brasil de meados da República poderia aceitar a todos, desde que fossem morenos. De um jeito ou de outro, desde que não fossem negros. Esse é um dos desejos e um dos ocultamentos. Assim, para que o negro aqui ficasse e para que o branco pobre⁶⁷ aqui chegasse, cada qual teria de contribuir a seu modo: a linhagem negra embranqueceria e parte da branca ficaria menos alva. Essa é uma das alianças.

⁶⁷ A imigração europeia para o Brasil foi mais intensa no período das guerras mundiais ou no entreguerras, tendo sido instituídas políticas públicas que garantissem a doação de terras para parte dos imigrantes brancos que aqui se instalassem. Ver: Seyferth (1996) e Theodoro (2008). Vale salientar que negros pós-abolição não foram beneficiados com políticas públicas de qualquer espécie.

Retomando, a ideologia é aqui considerada um enquadre que determina a vida psíquica e social dos sujeitos. Ela é acionada por meio de alianças inconscientes, as quais atribuem lugares partilhados entre os sujeitos, veiculam e ocultam desejos, representações, percepções ou afetos.

A identificação a um ideal ideológico, a exigência de responder a ele, a impossibilidade de responder-lhe, a negação dele são elementos da matéria de realidade psíquica que levam sujeitos e seus respectivos grupos a se conectarem ou a repudiarem uma ideologia, como a racista. O que conduzem brancos (não negros) e negros a partilharem alianças inconscientes refere-se à história singular partilhada e privada de cada um. Para abordarmos esse aspecto, ou ainda, a dimensão intrapsíquica em diálogo com a intersubjetiva e a social, recorreremos a algumas das produções de Freud.

Freud postulou que a ideologia relaciona-se ao trabalho do superego e se inscreve na cadeia das identificações (M.I.A. Fernandes, 2005). Asseverou que ela não é apenas produto e superestrutura das condições econômicas de um dado momento, mas que o “passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas”. (Freud, 1932/1996d, pp. 72-73)

Na mesma obra, salientou que o superego é a instância psíquica inconsciente representante da cultura e da tradição. Responsável pela atribuição valorativa e por sua transmissão de geração em geração, é um dos elos entre sujeito e sociedade e responsável por colocar na mesma órbita moral o sujeito e o meio. Por isso mesmo, uma de suas funções diz respeito à coerção, ou ainda, à repressão, à obstrução da emergência de conteúdos inconscientes a consciência. A repressão “é efetuada ou por este mesmo, ou pelo ego, em obediência a ordens dele”. (Freud, 1932/1996d, p. 74)

Dependendo da situação, o superego pode se tornar uma instância supersevera, transformando o sujeito em seu próprio réu e algoz, mesmo porque, como “veículo do ideal do ego, pelo qual o ego se avalia... e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir” (Freud, 1932/1996d, p. 70), o não cumprimento dessa norma pode gerar sentimento de inferioridade e de culpa, que derivam da relação tensa que se estabelece entre ego e superego.

O ideal de ego é considerado uma formação psíquica inconsciente que dialoga com a exterioridade e está na base do estabelecimento dos laços afetivos, pois tem como alicerce o processo de identificação, ou seja, o processo que possibilita ao sujeito sentir-se

pertencente a um grupo, que lhe permite reconhecer em si características que observa no outro ou reconhecer no outro características que deseja para si (Freud, 1921/1996b). Esse processo de identificação embasa os vínculos sociais, pois o “ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação”. (Freud, 1914/1996a, p. 108)

É possível considerarmos que há nexos entre o trabalho dessa formação inconsciente – o ideal de ego – e o fenômeno da ideologia, já que a base para a sustentação psíquica da ideologia é a identificação afetiva a um dado discurso, a uma dada imagem, a um certo líder, a uma certa ação.

É dessa forma que, para Freud, a ideologia subjetivamente se ancora e ela é, tal como para Chauí (1981), transmitida ao longo dos tempos. É uma das marcas do sujeito como pertencente a uma cadeia de significações, inserido social e culturalmente. Inserção que tem alcance de imposição e violência. (Fernandes, 2005)

Como é notório, a concepção de ideologia de Chauí enfoca o âmbito estrutural e a de Freud acentua o intra, mas sem desconsiderar o intersubjetivo e coletivo, já que postulava que o ideal tem um aspecto social. De todo modo, esses são âmbitos heterogêneos, descontínuos e interdependentes. Por assim dizer, os conceitos de enquadre, de alianças inconscientes e de ideal de ego são alguns dos que possibilitam a articulação entre esses âmbitos. São conceitos concernentes ao trânsito, à passagem, às transformações que ocorrem por meio dessa vinculação entre o social, o intersubjetivo e o intrapsíquico.

Nessa proposição teórica, o sujeito é ao mesmo tempo sujeito de si próprio e membro – constituído e constituinte – de uma cadeia à qual está submetido. Isso significa dizer que ele divide-se entre a realização de seu próprio fim – daquilo que lhe é próprio e o torna diferente dos outros – e a realização daquilo que lhe é suscitado pelo lugar que partilha no vínculo. Essa divisão é estrutural, é fundante da constituição psíquica do sujeito, e sinaliza que uma parte dele está fora dele e ela não poderia ser produzida sem o agrupamento, mas há outra que é lhe é singular e privada. Ou seja, essa divisão indica que o sujeito possui mais de um centro, cada qual o impele a realizar para si mesmo e para o grupo funções distintas, sendo algumas delas funções de intermediação. Nesse caso, o próprio sujeito realiza ações que, inconscientemente, dizem respeito a ele e ao outro. Referem-se ao espaço intrapsíquico, ao intersubjetivo e, quiçá, a um espaço coletivo amplo.

Como intermediário, esse sujeito (sujeitos) pode, por exemplo, representar um salvador para um determinado grupo, pode encarnar a figura de um líder, um herói ou, o

oposto, o de bode expiatório. Ele representa, fala e age por si próprio, porém, mais do que isso, inconscientemente, sua fala, seus atos e seus posicionamentos revelam algo do grupo do qual participa. Ele realiza funções como as de porta-voz, porta-sintoma, porta-sonho, porta-ideal, porta-ilusão. Voz (palavra), sonho, sintoma, ideal, ilusão que são dele e de seus entes. Conforme salientou Kaës (2002, p. 30): “o inconsciente de cada sujeito carrega traços, na sua estrutura e nos seus conteúdos, de inconsciente de um outro e, mais precisamente, de mais de um outro”.

A formulação teórica de Kaës volta-se sobremaneira para se pensar no sujeito intersubjetivo, sendo que, para o autor, é a partir dessa sua condição vincular que ele pode se transformar em um Eu. Sua teoria relaciona-se também aos modos de subjetivação do sujeito, aos modos como ele, num conjunto intersubjetivo, torna-se um Eu que é, simultaneamente, singular e plural.

O conceito de subjetivação de Kaës (2011) diz respeito ao processo de transformação do sujeito em um Eu atinente ao seu lugar e à sua condição de sujeito intersubjetivo. Refere-se, pois, ao processo de transformação e de historiação do sujeito, à possibilidade de se desatar de identificações e alianças inconscientes alienantes, estereotípicas, restritivas, que perpetuam lugares de sujeição.

No tocante ao racismo, essa conceituação de subjetivação e sujeição vale para negros e não negros, no sentido de que esses e aqueles possam libertar-se de alianças que perpetuam lugares alienantes.

4.2. Malhagem, desmalhagem e remalhagem dos vínculos

Como o próprio Kaës salientou (2002), a teoria acerca da aparelhagem psíquica grupal foi inicialmente proposta para se pensar sobre a realidade psíquica nos grupos. A partir do trabalho de outros pesquisadores, esse modelo teórico foi estendido para o âmbito do casal, da família e da instituição. Benghozi é um desses pesquisadores que o ampliou. Por vezes, o autor qualifica tal aparelho como aparelho psíquico grupal familiar, aparelho psíquico grupal institucional ou comunitário. Enfatiza, assim, sobre qual grupalidade reporta-se. Mais do que isso, Benghozi atribuiu nome próprio a arranjos psíquicos que envolvem o sujeito, o outro e o grupo, o de continente genealógico grupal. Conforme disse: “estabeleço como modelo com o aparelho psíquico grupal familiar um continente genealógico grupal familiar”. (Benghozi, 2010, p. 16)

De acordo com o autor, o continente genealógico é formado pelo arranjo entre dois tipos de vínculos psíquicos, o de filiação e o de afiliação. O primeiro é um vínculo vertical, diacrônico e liga genealogicamente os sujeitos aos seus ascendentes e descendentes. Do ancestral fundador mítico aos avós, pais, filhos e descendentes que ainda não nasceram. Ele refere-se a uma “construção psíquica sustentada na base do real biológico da filiação” (Benghozi & Féres-Carneiro, 2001, p. 113). Já o vínculo psíquico de afiliação é horizontal, sincrônico e diz respeito ao pertencimento do sujeito a um casal, a um grupo, a uma instituição e a uma comunidade. É um vínculo psíquico, “sustentado na realidade sociológica da inscrição no espaço grupal social”. (p. 113)

Para Benghozi (2010), os vínculos psíquicos de filiação e afiliação, por princípio, estão entrecruzados entre si, compondo uma malha que é reconfigurada a cada estabelecimento de um novo vínculo ou a cada perda de um deles. Há um trabalho psíquico de construção, desconstrução e organização da malha vincular, a esse trabalho chamou de malhagem. Essa malhagem define um continente psíquico genealógico. A genealogia diz respeito à ideia de origem, nascimento, vida e morte da malhagem. A morte pode ser definitiva ou parcial; a malhagem teria, assim, uma temporalidade própria. Em princípio, ela se refaz frequentemente, passando por processos de desmalhagens e remalhagens. (Benghozi, 2010)

Tal como nas bonecas russas, esse continente psíquico e genealógico é individual, familiar, grupal ao mesmo tempo, é da ordem do fora e do dentro e tem a função de conter, de acolher e de tornar possível o processo de transformações psíquicas, “de tal forma que exista

uma *cossustentação recíproca entre o continente individual, o continente grupal familiar e o continente social*". (Benghozi, 2010, p. 90)

Assim como Kaës, Benghozi (2010) leva em consideração os espaços psíquicos intermediários, as alianças que ligam o casal e as que enlaçam o sujeito ao grupo, à instituição e à comunidade. Elas dizem respeito ao estabelecimento de vínculos psíquicos entre continentes diferentes, os quais se formam – tal como apontado por Kaës – graças à particularidade de o vínculo ser suporte da transmissão psíquica consciente e inconsciente das histórias que foram ou não simbolizadas. Tais transmissões podem ser:

- (a) Intergeracional: quando “o patrimônio psíquico familiar é recebido por uma geração, memorizado, historizado, transformado, elaborado e transmitido à nova geração”. (Benghozi, 2005, p. 104)
- (b) Transgeracional: diz respeito à transmissão do negativo. Acontece quando o conteúdo é transmitido em estado bruto, sem que tenha sido metabolizado pelas gerações antecedentes. “Cada um é ainda herdeiro dos *Traços Abandonados da Memória Familiar*. Estes se inscrevem em oco... Encontram-se ligados a um trabalho de luto não realizado” (Benghozi, 1994, p. 255). Trata-se da transmissão dos indizíveis, dos inaudíveis, dos segredos, do que é presente-ausente na família/grupo. (Benghozi, 2010)⁶⁸

Cumprir registrar que não é propriamente o conteúdo da transmissão o que mais inquieta, mas como ela se dá, se por meio de simbolização psíquica ou não. O autor sinalizou: “o importante não é a transmissão do conteúdo de um segredo, mas o trabalho do fantasma no inconsciente... ‘Não são os mortos que vêm nos assombrar, mas as lacunas deixadas em nós pelos segredos dos outros’”. (Abraham & Torok, 1978, citado por Benghozi, 2010, p. 14)

Como ilustração, o autor usa a imagem do trajeto da minhoca, que passa criando buracos. Por assim dizer, a minhoca é o que incessantemente se transmite, em bloco, perfurando e inquietando por onde passa.

A transmissão transgeracional põe à prova a capacidade de contenção dos continentes psíquicos genealógicos, a capacidade dos herdeiros da transmissão de conter e acolher uma configuração vaga, fragmentada, negativa. O que é transmitido o é de forma

⁶⁸ Há diferenças conceituais entre as acepções: intersubjetivo e intergeracional, transubjetivo e transgeracional. O conceito de intersubjetividade foi apresentado no tópico anterior, refere-se ao espaço que há entre sujeitos vinculares e os processos e formações aí ocorrentes. O intergeracional pode ser entendido como um desses processos que ocorre no espaço intersubjetivo, já que, para Benghozi, trata-se de um processo transmissão psíquica metabolizada entre sujeitos vinculares. Ao contrário, o prefixo *trans* designa o que ocorre *através* dos sujeitos e define uma constante e uma continuidade (Kaës, 2011, p. 23). Transubjetivo sinaliza uma continuidade, uma transmissão contínua entre as gerações, sendo que, para Benghozi (2010), o transgeracional refere-se à transmissão do negativo entre gerações.

bruta, produzindo trincas, furos ou rasgos nos continentes psíquicos. Por outro lado, a transmissão intergeracional mantém íntegros os continentes psíquicos.

Vale ressaltar que, para o autor, os vínculos psíquicos procedem das realidades externa e interna. São da ordem do fora e do dentro, e, quando um deles é afetado, atinge-se a malha como um todo. É ela que fica em estado de vulnerabilidade.

Situações difíceis, dilemáticas ou de violências traumáticas – de ataque à condição humana, de ataque violento ao sujeito e ao seu grupo – afetam os continentes psíquicos genealógicos, e, a depender do grau do abalo violento, produzem não apenas trincas, furos ou rasgos, mas esgarçamentos.

A ruptura traumática dos vínculos pode ser fruto de uma intrusão advinda de fora para dentro, ou pode ser implosiva, de dentro para fora. Em todo caso, “qualquer processo que jogue com a confiabilidade dos continentes psíquicos parece-me traduzir-se, no nível grupal, por uma crise *narcísica* grupal e, no nível individual, por uma vacilação da identidade do sujeito engajado em uma dialética: sujeito singular-sujeito do pertencimento” (Benghozi, 2010, p. 75). Ou seja, “qualquer ataque ao vínculo de pertencimento grupal provoca uma crise de identidade. Esse mecanismo pode pôr em perigo a organização do vínculo de filiação, no nível vertical e, conseqüentemente, a transmissão da matéria psíquica de geração a geração” (pp. 75-76). Ainda sobre situações de ataque, o autor ressaltou:

Ao atacar a filiação, ataca-se o que fundamenta o vínculo organizacional identitário... O grupo é atingido em sua integridade e em sua identidade. É um ataque pela destruição, não de todos os indivíduos, mas do que fundamenta, estrutura e contém a identidade comunitária: trata-se de uma implosão identitária pelo ataque à filiação. Deve-se comparar a isso a destruição dos lugares de culto, das bibliotecas e dos arquivos e, mais particularmente, dos cemitérios e das sepulturas. A ruptura pelo ataque contra os lugares de memória, contra os rituais e, muito especialmente, contra o ritual da morte, é uma forma de ataque contra a filiação. Atacando a filiação, ao mesmo tempo num movimento ascendente, por uma destruição sacrílega da relação ritualizada com os antigos, com os mortos da linhagem e, num movimento descendente, às crianças por nascer, ataca-se os referentes simbólicos da identidade comunitária. Encontra-se, aí, uma forma de genocídio identitário pelo ataque ao continente grupal e não mais apenas de conteúdo. Essa dimensão genocida, que ultrapassa um crime de guerra, faz dela um verdadeiro crime imprescritível contra a humanidade. (Benghozi, 2010, p. 80)

É possível considerar que o escravismo é um tipo de ataque violento aos vínculos psíquicos filiativos e afiliativos: um crime contra a humanidade, um ataque à dignidade do humano. (Benghozi, 2005). Para o autor, em situações como essa, o traumatismo torna-se um legado, uma herança para as gerações seguintes. Como disse: “os membros da família e as

comunidades se envolvem inconscientemente em um cenário que se repete de geração em geração”. (2010, p. 24)

A captura dos escravizados e, com isso, a imposição da desmalhagem dos vínculos entre africanos escravizados e seus entes, o rebaixamento da África como continente selvagem, a proibição que rituais de matriz africana fossem realizados em terras brasileiras e a queima dos arquivos sobre o escravismo brasileiro são alguns dos poucos exemplos acerca dessa violência contra o povo negro – crime que persiste na versão do racismo moderno, na persistente deslegitimação da cultura de matriz africana, na desvalorização da união entre negros, etc. O efeito desse tipo de ataque pode levar a uma crise dos continentes psíquicos genealógicos, mormente, catastrófica.

Benghozi (2010) distingue três modalidades de crises que colocam em tensão os vínculos psíquicos de filiação e de afiliação de um determinado sujeito e seu grupo. Elas correspondem a ameaças ao funcionamento dos continentes psíquicos e genealógicos.⁶⁹ Assim sendo, podem afetar o sujeito, a família, o grupo e a comunidade. São elas: a crise, em crise e catástrofe.

- (a) A crise refere-se ao processo de mudança e de crescimento do sujeito e do seu grupo, “quando as competências do continente grupal familiar podem conter... [o] trabalho de transformação da continência individual” (Benghozi, 2010, p. 108). Para que, em uma situação de crise/transformação, haja essa capacidade de manutenção da integralidade das malhas, o autor destacou a importância dos continentes comunitários culturais e sociais no apoio dos processos de passagem e de transformação, produzindo uma cossustentação recíproca entre o continente individual, o continente grupal familiar e o continente cultural-social.
- (b) Em crise: ocorre quando essa cossustentação encontra-se vulnerável, quando a função continente familiar grupal se encontra enfraquecida para assegurar e dar apoio à continência individual. Assim sendo, o sofrimento atinge a mais de um, abarca o sujeito e seu grupo. Em tal circunstância, o continente grupal encontra-se esburacado, há uma ruptura das malhas. Nesse caso, mecanismos de defesa, ao mesmo tempo individuais e grupais, são utilizados em prol da manutenção da integridade do continente individual e grupal. Há, assim, uma tentativa de remalhar a fenda, de cerzi-la, sendo que a produção de sintomas é uma forma de remalhagem dos continentes esburacados; ela evita o aumento dos buracos.

⁶⁹ Nesse ponto, o autor debruçou-se mais especificamente sobre os processos psíquicos de transformação relacionados ao ciclo de vida – com o nascimento, a morte, o período da adolescência etc. – e que afetam, ao mesmo tempo, o nível individual e o grupal familiar. Trata-se de ciclos que colocam em questão a reorganização das falhas geracionais. Aqui, daremos ênfase a um golpe que vem de fora para dentro, portanto, não natural: ao racismo, o que vai ao encontro do trabalho do autor, já que um eixo importante de sua produção diz respeito à clínica do real, aos crimes contra a humanidade, às violências sociais catastróficas.

- (c) Catástrofe refere-se ao rompimento, ao rasgo nos continentes psíquicos, ao processo de desmalhagem. Ocorre quando as “tentativas de rearranjo psíquico secundárias à ruptura de malhagem não são suficientes para fazer cessar a desmalhagem. Há um rasgo de continente que tende a não se interromper. É a desmalhagem catastrófica. O continente familiar [grupar] é implodido ou explodido... Sintomas de *descontinenciamento* genealógico vão se manifestar, expressos por diferentes membros do grupo... Seu modo de expressão pode se traduzir no nível psíquico, no nível somático, mas também no nível de uma desestruturação do vínculo social”. (Benghozi, 2010, p. 109)

A trinca no continente psíquico pode produzir efeito mais especificamente em um sujeito. Essa trinca, se acolhida, será cerzida. O grupo familiar é um dos que pode acolher e cuidar do sujeito do vínculo afetado; no entanto, a trinca pode dizer respeito ou afetar o grupo como todo e, numa escala mais intensa, mais drástica e dramática, pode atingir seriamente o grupo, promovendo entre os sujeitos sofrimento dilacerante, catastrófico. Pode atingir um grupo, uma comunidade e um coletivo amplo. Poderá ser transmitida de geração em geração, atando a todos pelo que corroeu sem que o fato tenha podido ser metabolizado. Conforme o autor:

Há uma diferença entre a temporalidade dos processos psíquicos individuais e a dos processos grupais familiares, institucionais, sociais e comunitários. O trabalho de memória dos traumáticos catastróficos dos crimes contra a humanidade constrói-se sobre várias gerações... No cruzamento dos processos intrapsíquicos, inter e transsubjetivos, coloca-se a relação dialética da temporalidade e da transmissão, entre a realidade interna e a realidade externa, entre a atualidade do trauma e o *après-coup*. (Benghozi, 2010, p. 11)

Nessa perspectiva, no tocante aos sujeitos negros e aos grupos compostos por negros – ou aos grupos a eles ligados – afetados pelo racismo (e pelo escravismo), é possível pensar que há aqueles que ficam inquietos e, apoiados em seus continentes familiares, comunitários culturais e sociais, constroem recursos psíquicos e sociais para lidar com o racismo, passando por processos de crescimento, questionamento e enfretamento, sem, contudo, ficarem à deriva (crise). Ao contrário, há aqueles sujeitos e seus grupos que entram em crise, trincam parcialmente suas malhas vinculares, não se apoiam ou não conseguem amparo suficiente no outro e nas produções culturais e sociais, e, por isso mesmo, fazem uso de mecanismos defensivos numa tentativa de manter certa integridade dos continentes psíquicos individuais e grupais. E também há aqueles que entram em estado catastrófico, ficando intensamente atravessados pelo racismo, o que pode levar a uma ruptura geral com aspectos relacionados à negritude.

Nesses dois últimos casos, o racismo – que repercute nos âmbitos subjetivo, grupal e coletivo – afeta os vínculos, as transmissões, o campo de pertencimento dos sujeitos negros à história ancestral negra, às suas vinculações horizontalizadas, à sua expectativa em relação a uma possível descendência negra.

Essas diferentes formas de ser tocado ou atravessado pelo racismo dizem respeito ao modo como o sujeito reage a essa persistente violência. Além disso, um mesmo indivíduo ou grupo pode lidar de diferentes formas com o racismo, dependendo da situação e do apoio que consegue.

No tocante à atividade intrapsíquica⁷⁰, a partir dos pressupostos da metapsicologia do aparelho grupal de Kaës, M.I.A Fernandes (2003, p. 51) considera que o sujeito pode:

receber, conter ou recusar, ligar e desligar, transformar e representar, ‘brincar’ com ou destruir os objetos e as representações, as emoções e os pensamentos que pertencem a um outro sujeito, que transitam através de seu próprio aparelho psíquico e que se tornam, por incorporação ou introjeção, partes ‘encerradas’-‘enquistadas’, ou integrantes e reutilizáveis.

Assim, a forma como cada um ou cada coletividade lidará com os acontecimentos poderá variar notadamente, mas, de maneira geral, marcas subjetivas ficarão; e, a depender do impacto e significado, poderão ser consciente ou inconscientemente transmitidas para outras gerações.

No caso dos negros que não se reconhecem como tais⁷¹, que são atravessados catastroficamente ou mantêm-se *em* estado de *crise* em função principalmente do racismo, essa ideologia possivelmente impõe a eles, por intermédio do trabalho do ideal de ego, o sentimento de inferioridade, de culpa (Freud, 1932/1996d) e de vergonha. Impõe a eles – essa é uma das estratégias do racismo – uma tentativa de negar suas filiações, negando, assim, a memória dos seus ancestrais, suas origens culturais, religiosas e comunitárias (Benghozi, 2010).

Conforme já apontado em outra passagem deste texto, tal processo trata-se do **racismo derivado** do racismo branco (Munanga, 2004). Ou ainda, do movimento de tornar a vítima cúmplice do carrasco. Trata-se, pois, de uma violência social que é mantida apoiada sobre o funcionamento psíquico das próprias vítimas, para se perpetuar. Nesses casos, é

⁷⁰ Não necessariamente relacionada à violência, mas ao modo com que lidamos com a vida como um todo.

⁷¹ Notoriamente há negros brasileiros que têm uma atitude crítica em relação a essa ideologia racista. Não raramente são negros que, pontual ou incessantemente, individual ou coletivamente, cotidiana e politicamente buscam desmantelá-la.

preciso “desobstruir toda tentativa de consolidar, pela noção vaga de corresponsabilidade *igualmente partilhada*, a culpa das vítimas...” (Kaës, 2005, p. 169)

O racismo derivado – essa introjeção do poder feita pelo próprio negro e que legitima o racismo – não se refere ao aniquilamento da dor, já que as transformações impostas pelo aviltamento não significam não sofrimento, mas a possibilidade de, nos interstícios, manejar a tormenta, criar possibilidade de dar continuidade à existência. Diz respeito a uma proteção psíquica empregada pelo sujeito quando se defronta com uma situação de perigo e sofrimento.

É provável que sujeitos negros tomados pelo racismo derivado façam, em algum grau, uso inconsciente dessa manobra de negar-se a si mesmo como sujeito negro e de negar o contato com o outro negro, para que possam se livrar da vergonha de serem julgados como um equívoco, da dor de viver “cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integralidade” (I. Nogueira, 1998, p. 43). Refere-se à busca pelo direito a não ter de viver apenas pelos cantos, deslizando-se. Refere-se ao desejo de ter o direito à existência, de transitar, de sonhar, de não ser equiparado a algo ruim, tudo isso como estratégia de manter certa integralidade psíquica, já que o racismo incita uma ferida narcísica.

Nesses casos, é possível pensar que pode haver uma identificação, tal como Costa (2003) postulou, com o *status* idealizado que a brancura em nossa sociedade representa. Ou então, com a não identificação com a representação hegemônica que há da negrura em nosso país. Representação imposta, infortúnio para o negro.

Entretanto, tal fato não denota que essa estratégia não precise ser desconstruída ou revisada, apenas diz respeito a um dispositivo individual e coletivo utilizado para responder a situações conflitantes, extenuantes. É uma tentativa de estagnar o dilaceramento/vergonha.

Segundo Benghozi (2010), em situações como essa, a vergonha torna-se (ou pode tornar) organizadora genealógica na transmissão do negativo. Para o autor, a vergonha relaciona-se ao trabalho do ideal de ego, ou antes, a uma sensação de insuficiência frente a valores sociais tidos como ideias. Esse sentimento pode ser consciente ou inconsciente. Conscientemente, a partir de uma violência traumática vivida, um sujeito ou um grupo pode ter vergonha de si mesmo, de sua ancestralidade e do grupo ao qual pertence; ele pode ser a vergonha de um grupo (por exemplo, um alcoolista pode ser a vergonha de uma família) e, inconscientemente, ele pode ser um portador da vergonha de um grupo, um porta-vergonha.

Como Benghozi bem salientou, é preciso tempo para processar e simbolizar o que a violência interrompeu:

Retomando a metáfora do dilaceramento, sabemos que a sutura [costura] da ferida se elabora graças ao trabalho de cicatrização. A cicatrização faz crostas. Assim, muitas vezes, o que temos são os equivalentes psíquicos das crostas, que podem se mostrar repugnantes e dolorosas e até mesmo fontes de desgosto e humilhação. No entanto,... é muito importante poder dar um tempo para que as crostas possam fazer seu próprio trabalho de cicatrização e cair, dando lugar a uma nova ‘pele’ (Anzieu, 1999)... A cicatriz é o suporte mnêmico da elaboração narrativa do trauma. (Benghozi, 2005, p. 108)

Assim sendo, concernente ao racismo, e considerando que a ferida e a cicatrização se dão entre o corpo negro e a legitimação de vínculos psíquicos filiativos e afilativos com negros, a remalhagem (a costura dos laços desmalhados), aquela que envolve a crosta, seus dissabores e o além-crosta, aquela que abarca o pensar sobre, o atravessamento do sofrimento pela elaboração, acontece quando os sujeitos negros “cabem dentro” de seus corpos negros, quando se descobrem por inteiro: continente psíquico em diálogo e apoiado no *continente concreto*: o corpo. A construção psíquica sustentada na base afirmativa do corpo negro e a valorização dos vínculos psíquicos com negros pode ser uma das condições matriciais para o reconhecimento do negro como sujeito racializado, para o enlace de si consigo próprio e com os seus entes.

4.3. Bleger, Benghonzi e Kaës

Em nossa pesquisa, partimos do pressuposto de que o quilombo é uma comunidade em que seus membros tecem alianças entre si a partir de suas necessidades concretas e psíquicas, as quais são fruto da cruzamento da biografia de cada um deles, da história de cada família de lá, da própria comunidade e da do negro no Brasil. Assim sendo, consideramos que há aspectos que são particulares de cada um deles, mas que há matéria de realidade psíquica comum e partilhada entre os membros, fruto da dinâmica interna da comunidade e de acontecimentos extra *locus*.

Bleger, Kaës e Benghozi nos ajudaram a pesquisar acerca da percepção que a população quilombola investigada tem sobre o fato de ser uma comunidade negra, sobre a transmissão, perpetuação ou cessação entre eles da ideologia racista que nega o negro como sujeito psíquico e político.

As observações coletadas, as histórias narradas, as cenas vividas e descritas foram o esteio a partir do qual engendramos a compreensão da relação entre os sujeitos, o quilombo, o racismo e a política pública da Fundação ITESP.

A apreciação desse material voltou-se para a interpretação do que é concernente ao que aparece nas linhas e nas entrelinhas, sobre as imagens, os afetos e as ideias conscientemente reveladas e do que, em função do recalque, perpassa o discurso de modo inquietante, conflituoso, não nomeado, não articulado. Ou melhor, sobre o negativo, seus arranjos e desarranjos.

As produções de Benghozi ajudaram-nos a principalmente pensar o efeito do racismo (como violência) e da política pública no quilombo em questão. São catastroficamente atravessados pelo racismo? Estão em estado de crise, em crise? As políticas públicas operam no sentido de dar continência a eles?

Com Kaës e M.I.A Fernandes, pensamos quais arranjos os quilombolas entrevistados fazem para lidar com o racismo. Identificam-se inconsciente com o discurso racista? Refutam-no? Quais representações de negritude têm? Realizam alianças inconscientes para lidar com as marcas do racismo?

Essas perguntas tiveram como base o fato de o quilombo ter assumido juridicamente essa identidade a partir da Constituição de 1988, a partir da instituição desse novo enquadre jurídico-político.

Isto posto, as considerações confeccionadas a partir desse referencial foram pluralizadas, dizem do sujeito subjetivamente enganchado no outro e em representações

compartilhadas por outras gentes, bem como do movimento implícito que proporciona esse alinhavar. Abrangeram as mãos, as pás e as prerrogativas ou os deméritos das marcas que ficam. Dizem do que antecede o furo e do que, a partir do interstício, abre caminho para um devir. Reportamo-nos ao passado porque compreendemos que o tempo do “não ainda” o convoca, porque os sujeitos ao tecerem as alianças inconscientes estão posicionados e inscrevem o futuro.

5. O campo da pesquisa

“Voilà mon coeur”
José Leonilson

5.1. Por que o quilombo Maria Rosa

São Paulo é o terceiro Estado com a maior quantidade de comunidades quilombolas que possui o título de domínio de uso de terras, sendo que, da região sudeste, é o primeiro. Elas são seis e localizam-se no Vale do Ribeira.

Considerando o objetivo da pesquisa, pareceu-nos mais pertinente conhecer aquelas que têm o título há mais tempo, desde 2001. De acordo com dados divulgados pela Fundação ITESP, no ano de 2008, início desta pesquisa, apenas o quilombo Maria Rosa tinha a integralidade do domínio de uso de suas terras tituladas. A posse do domínio de uso integral foi o motivo pelo qual o escolhemos.

5.2. A narrativa em primeira pessoa

Neste e no próximo capítulo, a narrativa passará a ser feita em primeira pessoa, pois se referem, principalmente, ao caminho que trilhei até chegar ao quilombo e ao período no qual lá fiquei, que lá convivi com essa gente ligada à terra, que gosta de dança, de moda de viola, que acorda cedinho e dorme tarde, que sabe sorrir e que sofre, também, e muito. Gente que entende do ciclo do sol e da chuva, que sonha em sobreviver, quiçá, com algum estudo, com algum encanto, mas, sobretudo, em conjunção com a terra. E ali, num certo dia, enquanto conversava com uma das moradoras do quilombo, Levina, ao mesmo tempo em que nos aquecíamos sentadas em cima do fogão a lenha, sua mãe, dona Ana Lima, riu e comentou:

“parecem irmãs!”. A nossa pele negra nos irmanava, e o gosto pelo calor do fogo em cima do fogão, também.⁷²

5.3. Contato com a Fundação ITESP

Na última segunda-feira de abril de 2008, tive uma reunião com dois funcionários da Fundação ITESP: Carlos, que na época era o Assistente Técnico Especial de Quilombos e outras Comunidades Tradicionais – cargo de responsabilidade geral acerca dessas comunidades –, e Ignês que, atualmente, ocupa essa função.

Naquela ocasião, ele fez uma breve apresentação dos trabalhos e atribuições da Fundação ITESP e, em seguida, Ignês contou-me detalhes sobre as primeiras atuações realizadas nos quilombos do Vale do Ribeira para o processo de titulação. Apresentou-me mapas da região, o Relatório Técnico Científico do Maria Rosa e outros materiais atinentes ao trabalho deles. Contou-me também sobre os diferentes modos de vida das distintas comunidades de lá, incluindo as não tituladas. Segundo Ignês, algumas são mais politizadas, outras mais fechadas, algumas são fenotipicamente miscigenadas, outras notadamente negras, muitas são predominantemente católicas e há uma espírita.

No tocante aos *maria rosenses*, mencionou que eles não se reconheciam como negros, mas como indígenas, e que, ao contrário, atribuíam a identidade quilombola aos profissionais da ITESP, já que foram eles um dos que apresentaram essa temática aos moradores de lá.

Para que eu conhecesse os programas políticos desenvolvidos nesse quilombo, sugeriram que eu conversasse com outro funcionário da Fundação, Ari, o qual, inclusive, poderia me apresentar aos *maria rosenses*.

Ari era funcionário do Escritório Técnico de Eldorado, uma subsede da ITESP localizada no Vale do Ribeira-SP e vinculada à Regional Sul, situada em Pariquera-Açu. O escritório de Eldorado é responsável pelos trabalhos com as populações tradicionais de Eldorado e Iporanga. Atualmente, ele é vice-prefeito de Iporanga.

⁷² Por indicação dos próprios entrevistados, os nomes dos adultos são quase todos verdadeiros; por outro lado, os das crianças e adolescentes são fictícios. Dona Benedita e seu Antônio serão retratados pelos apelidos, respectivamente dona Preta e seu Trabuço, pois é assim que são comumente chamados. Os nomes citados pelos entrevistados de pessoas que não o foram são fictícios. Os nomes dos funcionários da Fundação ITESP e demais entrevistados não quilombolas são verdadeiros.

No primeiro encontro presencial e pontual que tive com ele, fez-me duas sugestões: marcar a primeira reunião com a comunidade em um sábado em que houvesse missa, assim eu apresentaria a pesquisa para um maior número de pessoas de uma só vez, e entrevistar Levina, considerada por ele uma liderança de lá. Depois desse contato, tivemos outro breve e algumas conversas por telefone. Isso porque ele encontrou com Levina, mencionou a ela sobre a pesquisa e agendou uma data para a minha ida, a qual foi postergada porque, no período que eu ia, a balsa, por meio da qual se faz a travessia do Rio Ribeira de Iguape para se ter acesso ao quilombo, estava quebrada. Tive de esperá-la ser consertada para ir.

Tive acesso aos trabalhos realizados pela Fundação na comunidade Maria Rosa em outro momento, nas entrevistas que fiz com três funcionários do mesmo Escritório Técnico em que Ari trabalhava. Eram funcionários da Diretoria Adjunta de Políticas de Desenvolvimento da ITESP.

Em outubro de 2008, realizei uma entrevista coletiva com Sidney (agrônomo), Marta (engenheira florestal) e Marcos (técnico administrativo). Em maio de 2010 e em outubro de 2011, conversei apenas com Sidney. Marta já não era mais funcionária da Fundação, e eu não tive oportunidade de reencontrar Marcos, que continua lá trabalhando.

Sucintamente, as ações realizadas no Vale do Ribeira-SP referem-se ao Núcleo de Políticas Fundiárias, responsável pelo trabalho diretamente ligado à titulação das terras quilombolas, e ao Núcleo de Políticas de Desenvolvimento, responsável por programas de desenvolvimento das comunidades quilombolas da região.

Especialmente em relação ao trabalho de desenvolvimento, mormente, são ações de intermediação entre a população alvo de suas políticas e diferentes órgãos públicos municipais, estaduais e federais. Assim sendo, a Fundação ITESP estabelece parcerias ou ações relacionadas a órgãos como a Secretaria de Habitação do Estado de São Paulo (CDHU), para a obtenção de casas de alvenaria; a Secretaria da Agricultura e Abastecimento de SP (CODASP), para reformas em estradas da região; o Ministério de Minas e Energia (Programa Federal Luz para Todos), para a identificação e o cadastramento das casas quilombolas que não possuem luz; o Ministério da Previdência Social (INSS), para obtenção de aposentadoria para os quilombolas; a Secretaria Estadual de Desenvolvimento Social, para a aquisição do benefício vinculado ao Programa Renda Cidadã; a Secretaria do Meio Ambiente, programa de demarcação de roça; o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, para a implantação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e do Programa Nacional de

Alimentação Escolar (PNAE);⁷³ entre outros. Além disso, esta Fundação também propicia a construção de galpões de múltiplo uso, espaços comunitários, tanques para pisciculturas, quadras poliesportivas, etc. Realiza do mesmo modo trabalhos como montagem de viveiro de mudas (por exemplo, de palmito pupunha, de frutas, etc.) e instalação de apiários. Sobre a temática racial, até o momento, não há uma articulação com órgãos públicos que possibilite a criação de um programa específico e sistematizado que abarque a temática, houve uma ou outra ação pontual, circunscrita.

A propósito, não escolhi quem entrevistar. Ari foi indicado por seus chefes, pois havia trabalhado diretamente como os quilombolas da região. Como ele teve de se ausentar do trabalho para concorrer às eleições municipais da época, passei a conversar com os funcionários disponíveis na ocasião. Sidney foi indicado pelo funcionário que atendeu ao meu telefonema, quando liguei para agendar uma conversa e mencionei a pesquisa e porque, como os outros três funcionários, desenvolvia ações naquela comunidade. Sidney convidou Marta e Marcos para conversarmos conjuntamente.

Nos dois encontros que tive só com Sidney, deixei cópias das entrevistas feitas e as li para ele, na íntegra. Ao longo da leitura, outros trechos foram gravados com novas informações trazidas por ele. Li também o capítulo que tinha escrito sobre a Fundação ITESP, para que eu averiguasse com ele se as informações estavam precisas.

Em janeiro de 2012, tive nova reunião com Ignês. Ao longo desse encontro, conversamos sobre alguns dados encontrados na pesquisa – em especial acerca do racismo – e, após o término da tese, a respeito de uma apresentação da pesquisa para a Fundação, assim como sobre um encontro entre órgão público, quilombolas e pesquisadora para pensarmos em possíveis desdobramentos da pesquisa realizada.

Nos encontros com os três funcionários, estes fizeram menção ao fato de sua equipe – a de Políticas de Desenvolvimento – ser pequena, sem estrutura para atender toda

⁷³ O PAA é uma das ações do Fome Zero, coordenada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, e está relacionado ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). O PNAE é o Programa Nacional de Alimentação Escolar, que, por sua vez, abrange todas as escolas públicas e filantrópicas do país, da educação infantil ao ensino de jovens e adultos. De acordo com Sidney, o PAA, que é um programa federal, “refere-se à compra que o governo faz da produção do pequeno agricultor, o que melhora o emprego no campo e favorece o pequeno agricultor do município, evitando que ele vá para a cidade. Cada família tem um limite de R\$ 3,5 mil reais por ano para entregar alimentos em entidades da cidade, como: hospital, escola, creche, asilo, delegacia, nos bairros carentes do entorno da cidade etc. Com isso, a família tem uma renda já garantida. Além do PAA, no ano passado, o presidente também assinou um decreto – a Lei nº 11.947 – obrigando todas as prefeituras do Brasil... a usar 30% do dinheiro da merenda escolar na compra de produtos dos pequenos produtores do município. E o PAA aliou ao PNAE... Assim sendo, hoje, cada família pode entregar R\$ 9.000,00 reais por ano para a prefeitura, R\$ 9.000,00 reais por ano de alimentos. Juntando com mais os R\$ 3.500,00 do PAA, vai dar R\$ 12.500 em alimentos... Lá, em Eldorado, já está tudo funcionando bem. Tanto o PAA como o programa da merenda” (Sidney). Isso não tem acontecido em Iporanga, sendo um dos fatores a falta de estrutura para o transporte de bens cultivados.

demanda que têm. Segundo Sidney, atualmente contam com nove funcionários responsáveis pelas políticas de desenvolvimento dos 14 quilombos de Eldorado e Iporanga já reconhecidos, incluindo os seis já titulados, sendo que, por vezes, também atendem demandas das comunidades que ainda não foram reconhecidas, mas estão em processo de reconhecimento. É uma equipe multidisciplinar, composta por agrônomos, engenheiro florestal, psicólogo, técnicos agrícolas, técnicos em agrimensura e auxiliares.

Ao todo, foram realizados um encontro com Carlos e Ignês, duas conversas pontuais com Ari, três encontros gravados com os funcionários do Escritório de Eldorado e uma conversa final gravada com Ignês. Conhecer a estrutura do órgão e as ações desenvolvidas no Maria Rosa foi o intuito desses encontros. Tais conversas não constituíram material de análise, já que esse não é um objetivo desta pesquisa. Serviram como panorama para que eu me guiasse em sua realização, para que me aproximasse do cenário político atinente às questões agrária e identitária (de reconhecimento racial) voltado para os *maria rosenses*. Foram encontros produtivos, receptivos e que versaram sobre as realizações, as dificuldades, os desafios e as novas perspectivas que o Instituto tem em relação a essa parcela da população negra.

5.4. Programa Brasil Quilombola, questões ambientais e quilombolas de outros Estados brasileiros

Com o intuito de ter um panorama da política nacional voltada para a população quilombola, entrevistei a diretora do Programa Federal Brasil Quilombola, o qual é vinculado à SEPPIR. Desta entrevista, vale destacar a ênfase dada pelo Programa à temática racial e, por isso mesmo, o enfrentamento constante ao racismo institucional.

Entrevistei também um quilombola do Estado do Piauí e dois do Estado do Rio de Janeiro. As entrevistas feitas com esses quilombolas tiveram como desígnio uma aproximação com mais detalhes às nuances e diversidades que há entre comunidades quilombolas brasileiras: o modo no qual o processo de titulação tem sido avaliado por eles, como os conflitos entre posse da terra e questões ambientais têm sido enfrentados por eles. Essas três comunidades possuem estrutura, organização política e apoio dos órgãos públicos diferentes umas das outras e, no geral, apresentam debates relacionados à questão da terra e da raça.

Para melhor compreender o debate que envolve as questões ambientalista e agrária que ocorre no Vale do Ribeira, entrevistei Maurício Marinho, geógrafo, pesquisador e

ex-gestor do Parque Estadual de Intervales, o qual faz mediações com a comunidade investigada. Alguns trechos da entrevista feita com Maurício foram incluídos no capítulo 6 desta pesquisa.

Tal como as entrevistas realizadas com os funcionários da Fundação ITESP, as que foram feitas com a diretora do Programa Brasil Quilombola, com Maurício e os três quilombolas serviram como lastro para o trabalho, e não como objeto de análise.

5.5. Os entrevistados do Maria Rosa

(a) Família de dona Benedita e seu José:

Dona Benedita (87 anos) é casada com seu José (80 anos), com quem teve vários filhos, entre eles dona Maria, irmã da esposa de seu Áureo. Os pais e a filha são aposentados. Dona Maria é aposentada porque, quando criança, teve poliomielite, tendo ficado com sequelas físicas da doença. Seu Áureo mora há anos em Iporanga com sua esposa e filhos, por isso, considerando os preceitos constitucionais, não tem casa no quilombo.

(b) Família de dona Ana:

Dona Ana é viúva, aposentada e sogra de Joana, que tem 34 anos e mora em casa própria com seu marido e filhos. Formam duas famílias nucleares.

(c) Família de dona Ana Lima e seu Trabuco:

Seu Trabuco (67 anos) e dona Ana Lima (57 anos) são casados e estão aposentados. São filhos do casal: Levina (34 anos), Thiago (23 anos), Júlia (13 anos), Juliana (11 anos) e outros. Eles são primos de Silvio (21 anos), sobrinho de dona Ana Lima. Levina é casada com Neri (30 anos). Juliana é a caçula da família. Juntos formam uma família ampliada, sendo que Levina e Neri moram em casa própria (ao lado da dos pais), e Silvio mora em outro terreno. Os demais moram na mesma casa. Compõem, assim, três famílias nucleares.

(d) Família de dona Paulina:

Dona Paulina (51 anos) é casada, ainda não se aposentou e é mãe de Cláudio (31 anos), Aline (26 anos), Nádia (16 anos), Roberta (13 anos), Alice (11 anos) e outros. Aline é casada com seu Pedro (56 anos), com quem teve um filho, Lúcio (7 anos). Formam duas famílias nucleares.

(e) Dona Benedita (dona Preta)

Dona Preta é casada e possui alguns filhos. Tem 58 anos e ainda não está aposentada. De sua família, entrevistei apenas ela.

(f) Ricardo

Ricardo não mora lá, mas estava presente em uma conversa coletiva que fiz.

5.6. Dados do campo

Antes de ir a campo, a realização desta pesquisa foi autorizada pela Comissão de Ética do Instituto de Psicologia da USP.

Ao longo de três anos de pesquisa, fui cinco vezes ao quilombo. Ao todo, passei dezessete dias com eles, sempre aos finais e no começo da semana. Entrevistei 22 pessoas de nove das dezesseis famílias que moram no Maria Rosa. Conversei também com dois não moradores de lá, com Ricardo, que é amigo de alguns deles, e com seu Áureo, casado com a filha de dona Benedita e que mora em Iporanga.

A cada retorno que fiz, levei as transcrições das entrevistas anteriormente feitas. Li-as e deixei uma cópia com cada, que, de maneira geral, foi por eles recebida como algo importante, como parte da história deles. Frequentemente, ao longo da leitura, outras conversas foram gravadas. Por isso, de maneira geral, conversei com cada um deles mais de uma vez, às vezes, três ou quatro vezes, sem contar as conversas não gravadas.

Quase todas as gravações foram abertas, ou seja, com a possibilidade de pessoas que estavam no mesmo ambiente escutar e, se quisessem, fazer interrupções e comentários.

Às vezes, entrevistados posteriores se reportaram a algumas passagens de entrevistas escutadas. Entendi que essa era uma solicitação implícita deles.

Apesar de abertas, chamo-as de entrevistas “individuais”, apenas para contrapor às que foram coletivas, situação em que, organizados grupalmente, discorreram sem que suas falas tivessem uma conotação de comentário, como se fosse um adendo ou uma contribuição à fala que estava acontecendo, como ocorreu nas “individuais”. A participação de Ricardo ocorreu em um desses encontros grupais.

Algumas foram conversas pontuais, quase casuais, outras foram extensas entrevistas. Entrevistei pessoas de todas as gerações, aposentadas e trabalhadoras, casadas e solteiras, com ou sem filhos, homens e mulheres, pessoas que nasceram lá ou nas redondezas e que foram para lá quando se casaram com gente de lá; pessoas de diferentes matizes de cores e de diversas idades:

- Sete têm mais de 55 anos: dona Benedita, seu José, dona Ana, dona Ana Lima, seu Trabuco, seu Pedro e dona Preta.
- Onze são adultos entre 21 e 55 anos: Dona Maria, seu Áureo, Joana, Neri, Levina, Thiago, Silvio, dona Paulina, Cláudio, Aline e Ricardo.
- Nádia é adolescente, tem 16 anos.
- Quatro têm entre 10 e 15 anos: Júlia, Juliana, Roberta e Alice.
- Lúcio é criança, tem 7 anos.

As conversas aconteceram nos mais variados cenários. Fiz entrevistas no Centro Comunitário – espaço em que fazem encontros coletivos –, andando em direção ao rio, no quintal ou nas salas de suas casas. Algumas aconteceram no período da manhã, bem cedinho, outras ao longo da tarde ou da noite. Qualquer ocasião poderia ser hora de prosa, de conversa gravada, de papo casual. Casualmente, eu também fui entrevistada por eles, pois queriam saber não apenas detalhes da pesquisa, mas de minha vida. Queriam me conhecer, saber dos meus gostos, da minha família e da vida em São Paulo.

Ari havia indicado que eu entrevistasse Levina, mas, em princípio, meu intuito era entrevistar quatro moradores idosos. Contudo, os planos mudaram em função do contato que tive com eles e o número sextuplicou. Eles próprios foram indicando uns aos outros. Tal como Scarcelli (2002), fui guiada por um *deixar-me levar*. Nas palavras da autora:

Para podermos formular hipóteses acerca daquilo que se processa no sujeito e nos rearranjos dos grupos, se fez necessário nos deixarmos penetrar pelos diferentes trajetos que incidem nesse percurso. E assim nos deixamos levar, sem perder de vista nosso objetivo, sendo conduzidos, também, pelos envolvidos no processo em

questão. O “deixar levar” significa aceitar as sugestões sobre quem visitar e quem entrevistar, aceitar os diferentes convites, que nos dão pistas acerca de significações, sentidos e outros aspectos revelantes da realidade que se quer conhecer. (Scarcelli, 2002, p. 101)

Em um dado momento, contudo, achei que seria proveitoso entrevistar aqueles que tinham sido presidentes da Associação Maria Rosa, já que são esses os que, formalmente, têm mais contato com a Fundação ITESP.

Vale dizer que toda comunidade quilombola tem uma Associação, composta por presidente, vice-presidente, secretários, tesoureiros e demais cargos que há em organizações correlatas. O título é registrado em cartório no nome da Associação, que também é a responsável por gerenciar os interesses e os gastos que são comuns à comunidade. Na ordem, foram formalmente presidentes da Associação seu Trabuço, seu Áureo, dona Maria e, por duas vezes consecutivas, Levina. Quando decidi entrevistar os presidentes, eu já tinha entrevistado seu Trabuço e Levina.

Com exceção da segunda vez que lá fui, em todas as outras fiquei hospeda no quilombo – duas vezes na casa de Levina e duas na casa de Aline. Na vez em que não fiquei lá, hospedei-me em um hotel de Iporanga, para entrevistar seu Áureo. No dia seguinte a essa entrevista, fui ao Maria Rosa, entrevistei dona Maria e também dona Benedita e seu marido, mas, depois, tive de voltar para o hotel, pois estava chovendo em demasia. Eu corria o risco de ficar *ilhada* lá, o que é comum quando há chuvas fortes.

As entrevistas ocorreram na seguinte ordem:

- (a) Na primeira viagem entrevistei individualmente dona Ana, dona Benedita, seu Trabuço, Levina, dona Ana Lima e Silvio. E em grupo, Cláudio, Neri, Thiago e Silvio. Em um segundo grupo: Cláudio, Júlia e Juliana. Depois, individualmente, dona Paulina.
- (b) Na segunda viagem, gravei a entrevista individual feita com seu Áureo. Em grupo entrevistei dona Maria, dona Benedita e seu José.
- (c) Terceira viagem, individualmente: dona Preta. Em grupo: Ricardo, Levina, seu Trabuço, dona Ana Lima, Júlia e Juliana.
- (d) Quarta viagem, individualmente: Aline; em grupo: Nádia, Roberta, Alice e Lúcio. Outro grupo: dona Preta, dona Ana Lima, Levina e Aline.
- (e) Quinta viagem, individualmente: Aline, seu Pedro, Levina e dona Paulina; em dupla: dona Preta e dona Ana Lima; individualmente, Joana.

De maneira geral, as entrevistas foram conversas livres, sem um roteiro preestabelecido. Pedia para que contassem sobre sua história e a do Maria Rosa. Como pano de fundo, tinha também estabelecido as seguintes questões para serem abordadas, caso necessário:

- (a) Como foi o contato com a Fundação ITESP e o processo de titulação das terras quilombolas (quais positivities e dificuldades)?
- (b) Há diferenças em suas vidas depois da legalização do uso da posse terra e da implantação de outros programas de políticas públicas?
- (c) Como imaginam o futuro da comunidade e das crianças dali a partir dessa intervenção do poder público?

Essas temáticas guiaram as primeiras conversas com os adultos. Todavia, conforme traziam outros temas, trabalhávamos esses outros desdobramentos. Em princípio, o campo seria realizado apenas com os adultos, mas como Júlia e Juliana (na época com 7 e 9 anos, respectivamente) foram as primeiras a revelar questões ligadas à negritude, resolvi perguntar se aceitariam participar da pesquisa. Aceitaram. Gravei uma conversa que tive com elas, e seus pais concordaram com o uso dela. Vale ainda dizer que, nessa gravação feita com elas, havia um adulto junto, Cláudio.

Na outra entrevista feita com crianças e por solicitação delas – queriam usar o gravador e participar – além de Lúcio e Alice, também estavam presentes Roberta (pré-adolescente) e Nádia (adolescente). Eles falaram principalmente sobre misticismo, fantasmas e folclore. Em função da especificidade do tema por eles narrados, esta entrevista não foi aqui trabalhada, mas vale apontar que, ao falarem sobre o Saci-pererê e o Curupira, o primeiro foi apresentado com negro capetinha, e o segundo, como branco e protetor da mata. Sinalizaram uma divisão ideologicamente veiculada entre negro mau e branco bom.

Depois do primeiro contato que tinha sido agendado por Ari, funcionário da ITESP, todas as vezes em que fui, antes de me dirigir para lá, liguei para dona Maria – uma das poucas que tem celular – para perguntar se podia ir e para combinar a data e o horário que eu deveria chegar. Pedia a ela para, se possível, avisar os demais moradores.

Algumas das datas agendadas foram canceladas em função, sobretudo, da chuva. Na última viagem que fiz, a balsa que realiza a travessia do Rio Ribeira de Iguape estava quebrada em função da chuva, e, por isso, não fui de carro. Nessa ocasião, Aline e seu marido foram até a margem do rio me pegar de carro – três das famílias que conheci têm carro. Esse

foi um dos tantos gestos cuidadosos que tiveram comigo. Mesmo com um receio inicial por não me conhecerem, foram muito cuidadosos e compartilharam detalhes de suas vidas, dos mais delicados e felizes até os dolorosos. Eles são o fundamento e a matéria viva deste estudo.

5.7. Breve panorama dos encontros com os *maria rosenses*

Como combinado, fui pela primeira vez no quilombo em um sábado, dia de missa. Cheguei às 10h. Assim que sai do carro, vi uma moça que imaginei ser Levina. Por alguns segundos ela me olhara. Fui à sua direção. Apresentamo-nos. Falamos sobre a missa, que estava atrasada, pois o padre ainda não havia chegado, e sobre a minha pesquisa. Disse-lhe que gostaria de conhecer a história do Maria Rosa, desde tempos antigos, e que gostaria de saber como tinha sido o encontro com a ITESP, quais efeitos perceberam que as políticas públicas desenvolvidas por aquela Fundação produziam em suas vidas. Para tanto, mencionei que havia pensado entrevistar algumas pessoas mais velhas, cerca de quatro moradores.

Ela me pareceu surpresa quando falei em entrevistar os mais idosos. Então, avisei-lhe que Ari a havia indicado, e que eu também gostaria de entrevistá-la, da mesma forma que poderia entrevistar outros moradores mais jovens, mas, ainda assim, queria, se possível, conversar com os mais velhos.

Enquanto conversávamos, outros moradores estavam atentos. Supus que eles quisessem combinar algo, me retirei e fui tirar fotos do lugar. Voltei. Levina me apresentou dona Ana e dona Benedita, duas das moradoras mais idosas de lá. Apresentei-me a elas. Repeti o que havia dito a Levina. Elas estavam desconfiadas. Disse-lhes que poderiam pensar, que eu não precisaria entrevistá-las naquele momento e, caso não quisessem, não haveria problema algum. Afastei-me novamente, precisavam decidir.

Mais fotos. Um pequeno passeio pela redondeza. O padre, polonês, e seus missionários chegaram. Mais espera. Algumas outras pequenas conversas. A igreja estava sendo preparada para a celebração da missa. Em seguida, um morador pegou a imagem da Santa para uma pequena procissão. Ao longo da caminhada, vários agradecimentos e pedidos foram proferidos. O padre também fez suas colocações. Fomos para a igreja.

No meio da missa, o padre pediu para que os visitantes – os três missionários e eu – apresentassem-se. Um por vez foi até o centro da igreja falar de si. Expliquei-lhes o propósito da pesquisa, frisei que a participação era voluntária e que, depois de entrevistá-los, eu voltaria para conversar com cada um sobre cada entrevista e deixaria com o entrevistado

uma cópia de sua própria fala. Mencionei também que em qualquer momento poderiam desistir de participar da pesquisa, caso quisessem.

Depois da missa, fomos almoçar no Centro Comunitário, que fica ao lado da igreja e é o local dos encontros coletivos deles. Algumas quilombolas haviam feito o almoço. Dos homens, parece que apenas Neri é, às vezes, solicitado a cozinhar – ele fez um curso de culinária apoiado pela Fundação ITESP – e é conhecido como bom cozinheiro.

Durante e após o almoço, ouvimos algumas piadas e histórias contadas por seu Trabuco. Conversa vai, conversa vem, fui ajudar as mulheres na cozinha, quando Levina me interrompeu e disse que eu poderia começar a entrevistar os mais velhos.

Peguei então o gravador e fiz as duas primeiras entrevistas, que aconteceram no local e do modo que elas quiseram: na varanda do Centro Comunitário. Dona Ana e dona Benedita estavam sentadas em um banco de madeira, ao lado uma da outra. Eu me sentei em frente a elas. No mesmo espaço e bem perto de nós estava Levina. Seu Trabuco, seu pai, às vezes aparecia. Um pouco mais distante, mas com possibilidade de escutar as falas, estava dona Maria, filha de dona Benedita. Além deles, outras pessoas ouviram parte dos relatos, exceto o padre e seus acompanhantes, que já tinham ido embora.

Depois de entrevistá-las e de agradecê-las, Levina me avisou que haveria um culto na casa de sua mãe e me perguntou se eu gostaria de ir, assim eu já conheceria o caminho. Evidentemente, respondi que sim. Nesse ínterim, muitas pessoas já tinham ido embora. A família de Levina já estava a caminho da casa de sua mãe. Eu e Levina ficamos mais um pouco. Nós duas fomos de carro até a casa, que fica bem no alto, uma das últimas da comunidade Maria Rosa.

Era um culto evangélico. Quando cheguei, todos estavam ajoelhados. Entrei e me ajoelhei também. Levina e dona Ana Lima, sua mãe, começaram a rir; talvez rissem da minha presença.

Quando acabou a cerimônia, perguntei se poderia ficar por lá, pois já estava escurecendo. Não precisei explicar, sabiam que a estrada era perigosa, especialmente à noite, e que eu teria de andar alguns quilômetros até chegar à balsa e de lá ir para um hotel da cidade. Levina disse que sim, mas apontou que era um lugar simples e sem luz. Depois disso, ofereceu-me sua casa de alvenaria, já mobilhada, novinha, e ainda não ocupada por ela.

As casas de alvenaria são um dos frutos da política de titulação quilombola. Cada família recebeu uma. Mas, naquele momento, quase todos ainda moravam em suas casas de pau a pique, aguardavam a liberação do governo para habitar a nova casa, que ainda precisava ser pintada. A entrega formal e festiva das chaves não aconteceu, a pintura tampouco. Como a

espera foi longa, resolveram cada um a seu momento ocupar a casa nova. Dona Paulina foi a primeira, quando do meu primeiro contato, ela já lá morava. Atualmente todos já se mudaram.

Ainda naquele fim de tarde, entrevistei seu Trabuço, Levina e depois dona Ana Lima. Após o jantar, à noite, Levina sugeriu que eu entrevistasse Silvio, o qual, a despeito de sua história familiar antiga com a terra, tinha vivido anos na cidade com os pais, tendo voltado recentemente. Recomendou também que conversasse com as pessoas que estavam por perto: seu marido, Neri, seu irmão, Thiago, e Cláudio, um amigo da família.

Em uma conversa não muito extensa, entrevistei Silvio e, depois, coletivamente, todos os outros, inclusive Silvio. Parte da gravação foi realizada pela própria Levina, que pegou o gravador e saiu perguntando para eles sobre suas vidas e do quilombo. Naquele momento, em certo sentido, as falas eram um tanto padronizadas, eram discursos com o intuito de defender o quilombo.

Depois dessas conversas, como os jovens e as crianças estavam animados, eles trouxeram alguns CDs para que eu colocasse no aparelho de som do carro (já que não há luz em suas casas). Com a música alta, puderam dançar. Eles dançaram e todos nós nos divertimos. Mais tarde, esses jovens e eu fomos para a casa de Neri e Levina. Lá, ficamos até altas horas ouvindo piadas. Cláudio e Thiago se intercalavam para contá-las. Levina e eu nos aquecíamos no fogão a lenha e tomávamos chá. Fomos dormir de madrugada. Dia intenso.

Acordei cedo. Encontrei Cláudio e perguntei se ele poderia passear comigo, se poderia me apresentar o quilombo. Conosco também foram as irmãs caçulas de Levina – Júlia e Juliana. No caminho, falamos sobre a vida na roça, Cláudio me explicou as etapas necessárias para se plantar e colher e, além dessa conversa, a temática da negritude explicitamente apareceu, quando Juliana comentara que estava interessada por um moço apelidado de Preto. Gravei a conversa e fiz considerações sobre ela no capítulo seguinte.

Cláudio já me havia sugerido entrevistar sua mãe, dona Paulina. Fomos à sua casa. Entrevistei-a na sala de sua casa. Cláudio também participou da entrevista e as meninas ficaram a maior parte do tempo brincando do lado de fora com as duas filhas caçulas de dona Paulina, mas depois entraram e também participaram da entrevista.

Voltamos para a casa de seu Trabuço. Almoçamos. Conversamos. Dançaram. Cantaram cantigas regionais. Gravei dona Ana Lima, Juliana e Júlia cantando. Vimos fotos tiradas. Rimos e papeamos até de madrugada. No dia seguinte, organizei-me para voltar à cidade. Dona Ana Lima pegou uma carona comigo. Deixei-a na cidade, seu marido tinha ido no dia anterior levar ao médico um dos filhos que estava doente.

Na segunda viagem, como já mencionado, entrevistei seu Áureo, em Iporanga, e sua família – sua cunhada, sogra e sogro – no quilombo. Naquele momento, pretendia entregar a todos os que já tinham sido entrevistados as suas respectivas entrevistas. Como, por causa da chuva, não consegui chegar às demais casas, deixei recado que voltaria em outro momento com as entrevistas transcritas.

Na viagem seguinte, fiquei novamente hospedada na casa de Levina. No dia que cheguei, depois do almoço, seu Trabuco sugeriu que fizéssemos um passeio. Fomos até a casa de dona Preta. Ele me apresentou a ela e nos deixou conversando, enquanto isso, ficou do lado de fora da casa conversando com o marido de dona Preta. Na primeira meia hora de conversa com dona Preta, perguntei-lhe se queria e se poderia participar da pesquisa. Como concordou, gravamos a entrevista. Depois, eu e seu Trabuco voltamos para a sua casa. Lá, pretendia ler as entrevistas já feitas com sua família.

Enquanto lia a entrevista para eles, Levina pegou para ler silenciosamente a transcrição da conversa que tinha feito com Júlia, Juliana e Cláudio. Em um dado momento, ela comentou: “Nossa, a Juliana insistiu em dizer que não existe nem preto nem branco.” Nesse momento, eu disse que gostaria de conversar com todos sobre essa temática, já que ela era central em minha pesquisa.

Diante disso, Levina sugeriu que eu convidasse todos que estavam ali para que, coletivamente, conversássemos. Ela queria companhia para enfrentar o assunto. Fizemos, então, um grupo. Convidei as pessoas que estavam no quintal e começamos a conversar. Participaram Ricardo, Levina, seu Trabuco, dona Ana Lima, Juliana e Júlia, que ficou grande parte do tempo fora da sala.

Desta vez e na vez seguinte, também participei das festas organizadas pela dona Paulina. Da primeira vez, comemoramos o aniversário de 15 anos de Nádia; na outra, o aniversário de 30 anos de Cláudio e também o aniversário de um de seus irmãos caçulas. Festas com churrasco, cerveja, forró, bolos enormes para cada um dos aniversariantes e com a participação de quase todos os moradores de lá.

Nessa quarta viagem, sem que eu soubesse, cheguei já no dia da festa e fiquei na casa de Aline, filha de dona Paulina; foi quanto conheci Aline. Nádia foi quem sugeriu que eu ficasse por ali. Fiquei lá e fui visitar dona Preta e a família Trabuco. Como sempre, li entrevistas anteriores e fiz outras.

O intuito da quinta viagem foi o de apresentar dados gerais da pesquisa. Comentários eu já vinha fazendo, mas, dessa vez, havia combinado encontrá-los na igreja, para ler para eles o que eu já tinha escrito, as apreciações que eu havia feito. A ideia era

discutirmos coletivamente sobre o trabalho: acertamos detalhes, tirarmos dúvidas, acrescentarmos informações ou tirar algo, caso quisessem. No entanto, como houve um grave acidente na BR 116, cheguei mais de três horas atrasada. Liguei da estrada avisando e sugeri que nos encontrássemos no domingo. Porém, no domingo, chuva, e o encontro coletivo foi cancelado.

Como estava na casa de Aline, li para ela, depois para dona Paulina e suas filhas. Na segunda-feira, o sol apareceu. Roberta, filha de dona Paulina, foi comigo até a casa da família Trabuco, lemos os resultados da pesquisa. Depois, Roberta, dona Ana Lima e eu fomos à casa de dona Preta, repetimos o feito. Em seguida, fui ao Centro Comunitário encontrar dona Maria, dona Ana e Cláudio para lermos novamente. Como dona Ana não pôde ir, mandou representantes: sua nora, Joana, e duas filhas.

Todos concordaram com o que havia escrito. Não propuseram mudanças. Eles tiveram acesso à grande parte do material que consta no capítulo 6 desta pesquisa. Combinei com eles que voltaria lá depois do término da pesquisa para dar um retorno final e para lhes deixar uma cópia da tese.

6. Relatos dos quilombolas e alguns apontamentos teóricos

“A memória do mar me atravessa...
está cravada em mim”
Luande Onawale

6.1. O quilombo Maria Rosa

Figura 1: Pequeno mapa do quilombo, desenhado por um de seus habitantes.

A comunidade Maria Rosa situa-se no município de Iporanga e está localizada a cerca de 350 km da capital paulista, em um local distante e de difícil acesso. É preciso atravessar o Rio Ribeira de Iguape e montanhas para lá chegar. É preciso ter paciência, torcer para que não chova, para que o rio não transborde, para que não haja deslizamento de terra,

para que o sol não se ponha, para que o carro não quebre, para que não venha outro veículo ou um cavalo no sentido contrário, pois a estrada é miúda e de qualidade deficitária; ao mesmo tempo, é bom torcer para que haja companhia que transite pela estrada na mesma direção que a sua, já que o caminho é desértico; é pó, lama, cascalho e quase silêncio, não fosse o murmurante barulho do rio e a beleza da mata, com suas flores, cores, cheiros atlânticos: companhia indispensável, boa e rara.

Figura 2: O Rio Ribeira de Iguape e a balsa

Figura 3: A Mata Atlântica e as montanhas

Figura 4: A estrada que leva ao quilombo

Das seis comunidades quilombolas paulistas já tituladas, esta é uma das maiores em extensão territorial, com quase 3.400 hectares. A menor tem menos de dois mil hectares e a maior de todas é Pilões, vizinha-irmã de Maria Rosa, com quase seis mil hectares. No entanto, a maior parte desses hectares é *improdutiva*, pois é área protegida, pertencente à Mata Atlântica.

Maria Rosa é o menor desses quilombos em termos populacionais. Nele estão registradas no cadastro da Fundação ITESP 25 famílias, mas atualmente lá moram 16 delas, a de dona Benedita (conhecida como dona Preta), de seu Antônio (apelidado de seu Trabuco), de Levina, de dona Paulina, de Aline, de dona Ana, de Silvio, de Joana, de dona Benedita, mais oito outras. As famílias são contabilizadas pelo número de casas de alvenaria ocupadas. Cada família, uma casa de alvenaria.

Antigamente viviam em casas de pau a pique; mais recentemente foram construídas algumas casas de madeira e, com a titulação quilombola, receberam casas de alvenaria.

Ao todo, lá habitam 60 pessoas, sendo que pouco mais da metade dos moradores são adultos e idosos. Eles estão distribuídos em seis subdivisões (ou sítios): Amorá, Sales, Chico Antunes, Fogaça, Lambari e Maria Rosa. Esta última é a subdivisão que dá nome a toda a comunidade. Lá estão localizados a igrejainha, a escola municipal de ensino fundamental, que oferece educação formal até a quarta série, e a mais nova construção, o Centro Comunitário, construído com verba pública fornecida com a titulação das terras.

Figura 5: A igreja (à esquerda) e o centro comunitário

Figura 6: A igreja

Figura 7: O altar da igreja

Figura 8: A escola municipal

Figura 9: Um dos sítios: as casas e o tanque de peixe

Figura 10: Um dos sítios: as casas de pau a pique e de alvenaria e o poste de luz não ativado

Figura 11: Antiga casa de pau a pique

Figura 12: Outro sítio

Figura 13: Outro sítio

Antes do recebimento do título de comunidade quilombola, lá se encontravam três famílias não originalmente daquele território – o que chamam de terceiros –, mas com o processo de desintrusão fundiária, a comunidade passou a ter suas terras sem moradores não quilombolas. Além dos terceiros, parte de suas terras tinham sido apropriadas por um dos Parques Estaduais da região, o Intervales. Em 1999, no processo de regulamentação fundiária, por meio do Decreto n.º 44.293, assinado pelo governador, pelo secretário do Meio Ambiente, entre outros, elas foram reincorporadas à comunidade.

Para ser reconhecida juridicamente como comunidade negra, os moradores tiveram de participar, contando suas histórias e a da comunidade. Em 2001, Maria Rosa, Pilões e um terceiro quilombo não muito distante desses receberam a titulação de suas terras numa mesma cerimônia solene, realizada na capital paulista e que contou com a participação de quilombolas, do governador e de outros representantes do poder público.

6.2. Sobre o olhar que guiou a compreensão dos relatos

Considerando o objetivo da pesquisa, bem como que o racismo (Munanga, 2003) é uma modalidade de humilhação social, portanto, um fenômeno histórico-político que pode impedir a ação, a palavra, a visibilidade pública (Gonçalves Filho, 1998, 2004) e que, no Brasil, o racismo está intrinsecamente relacionado ao fenótipo (O. Nogueira, 1954/2006); considerando também que a identidade quilombola é uma identidade política ligada à negritude e à territorialidade, o olhar que guiou a compreensão sobre os relatos narrados baseou-se em grande medida na questão da terra e em como os quilombolas se posicionam psiquicamente diante da negritude, o modo no qual lidam interna e publicamente com a identidade racial negra, como se relacionam, se veem, são vistos e falam da negritude.

A minha presença remete à condição de fora dali, o que confere um caráter público ao nosso encontro, mesmo que de mais a mais tenha se tornado um contato amistoso. Assim sendo, o olhar feito de suas falas foi balizado por essa minha condição de não quilombola. Além disso, vale salientar que a vida dos habitantes e dos fenômenos observados são maiores do que as considerações retratadas. Inevitavelmente, a pesquisa leva a um congelamento de imagens e da dinâmica familiar e comunitária, restando apenas alguns sinais da complexidade de como cada um, na sua singularidade, e em conjunto, referem-se à condição de serem descendentes de escravizados.

Em alguns tópicos, a apreciação feita foi fundamentada principalmente no relato de um deles; em outros, em cenas da dinâmica familiar; e em outros, na dinâmica comunitária. De todo modo, seja por meio da fala de um ou do breve retrato da comunidade, consideramos ao mesmo tempo aspectos do que é singular e privado de um e do que é comum e partilhado por todos. (Kaës, 2011)

Isto posto, começo a apresentar a comunidade com um trecho da carta que dona Maria – filha da moradora considerada a mais antiga dos atuais moradores de lá – apresentou para mim, uma carta que havia confeccionado sobre a história do Maria Rosa. Ao longo do capítulo, introduzirei outros trechos e outras personalidades de lá.

6.3. Alguns dados da origem histórica do Maria Rosa

A história de nossos antigos quilombos era da comunidade Maria Rosa, fato de uns 280 anos atrás. O meu bisavô materno se chamava Antônio Cardoso da Mota e ele era filho de quilombo, que fugiu para esse lugar, onde vieram casar e tiveram filhos. Um deles era o meu avô Julio, que casou com Rita, minha bisavó, e tiveram filhos, um deles era meu avô Júlio Cardoso da Mota, que casou com Amélia, daqui mesmo da região, esses que são os pais da minha mãe, Benedita Cardoso de Oliveira, que casou com José Teodoro Rodrigues, o meu pai. E o meu bisavô paterno era Henrique Dias Rodrigues, pai de Abdias Rodrigues, meu avô, que casou com Isabel de Paula Rodrigues, minha avó, que viveram toda vida aqui, no Lambari, Vale do Rio Pilões, que pertence à comunidade Maria Rosa. Essa comunidade foi fundada pelos antigos da minha mãe, de ambos os lados, viviam todos em comum, em união, vivendo de lavoura, só viviam da natureza. Faziam rapadura para o café ou guarapa da cana, origem do açúcar. O café era da lavoura, todos faziam farinha de mandioca ou de milho, plantavam arroz, feijão, criavam porco, usavam banha e nem conheciam óleo e até o fogo meus pais contam que existia uma pedrinha que batia e fazia fogo para cozinhar o alimento. O lampião deles era de cera de abelha num pavio de pano. Faziam festa para o padroeiro da comunidade, São Benedito, em todo final de ano. Como eu disse, o meu pai e minha mãe se casaram e tiveram seis filhos. Meu pai e minha mãe nunca saíram daqui. Ele está com 66 anos [hoje ele tem 80 anos] e ela com 73 [hoje ela tem 87]. E assim todos da comunidade fazem o mesmo até hoje: vivem da lavoura, plantando pra sobreviver, cultivando costumes antigos. A história de meu pai, José, de minha mãe, Benedita, a minha, Maria, é essa, faziam festas e nós continuamos até hoje fazendo, e nossos antigos deixaram o plantio da lavoura como eles nos ensinaram. Eles viviam todos unidos em mutirão, mutirão para todos. (Carta escrita no final da década de 1990 por dona Maria para o processo de titulação)

Segundo dona Maria, sua família habita o território hoje denominado de Maria Rosa há seis gerações. Há quase 300 anos seus antecessores fundaram essa comunidade, que desde então tem na agricultura uma de suas maiores fontes de riqueza. Eles produziam seus bens necessários, incluindo o fogo, o óleo feito da banha de porco, o açúcar da rapadura ou da garapa da cana e se juntavam para trabalhar e para bailar nos mutirões. Sobre essas festas para cuidar da roça e do bem-estar de todos, Levina e dona Benedita disseram:

É assim: o mutirão que ela falava a gente marcava num sábado, geralmente acontecia isso só no sábado, aí convidava todo o pessoal pra vir roçar pra gente. Meu pai mesmo roçava, fazia isso todo ano, todo ano ele fazia em casa né, aí vinha roçar e o pagamento deles um grande forró à noite. Não tinha quantia de gente que vinha roçar, roçava o dia inteiro, ganhava nada a não ser um forró bem bom, almoço, janta... Só pra um, por exemplo, meu pai fazia o mutirão, ele era o dono, ele convidava o bairro inteiro, a maioria ia, porque a turma gostava muito do baile. Aí chegava lá, roçava. A roça era dele e a festa era do povo. Então, era um termo da pessoa que não tinha condição da pessoa pagar dinheiro pra ninguém, que nem que eu falei para você que o dinheiro era muito difícil. Eles faziam desta forma para poder se manter, né, um ajudando o outro dessa maneira. Num sábado era

meu pai, noutro sábado era o vizinho. Sabe, o baile – como não existia energia, não tinha o som – aí que era tocado por sanfona, violão, quando havia uma farrinha de sanfona – porque às vezes o sanfoneiro não dava certo do chegar –, a turma cantava mesmo de boca assim, batia uma lata, um pandeiro, qualquer coisa, e o baile amanhecia. De qualquer forma, o baile funcionava. Eu participei muito disso aí. Juntava a mulherada pra cozinhar, fazer o almoço, fazer a janta. Dançava a noite inteira e ficava nervoso na hora que o galo cantava, porque estava perto de acabar [ri] o pagamento do serviço [ri]. Então, isso foi muito gostoso. (Levina)

Mas essas festas coletivas não existem mais? (Eliane)

Não, o mutirão hoje não existe mais. Hoje a gente preferiu trabalhar trocando o dia. (Levina)

Como é isso? (Eliane)

É assim. Hoje eu trabalho no vizinho, eu não vou trabalhar pra ele a dinheiro, aí ele vem outro dia trabalhar pra mim. Assim que eu tiver qualquer coisa pra fazer lá, não importa, se ele vier roçar para mim e daí ele precisar que eu vá carpir pra ele de inchada, eu vou pagar o dia de serviço dele, carpindo de inchada. Então hoje mudou desta forma, porque condições de pagar a dinheiro, ninguém tem. A gente vive o sacrifício do dinheiro até hoje. (Levina)

Agora não faz mais... Aqui no Maria Rosa quando chegava o tempo, quando era criança e aguentava bastante, fazia um mutirão, né, cantavam pra nós dançar, né, namorava bastante. Agora só lembro, só do coração [ri]. Agora é só vontade do tempo. Era bom... nós vivia, era gostoso, né. Naquele tempo tudo era mais fácil, era custoso pra viajar, porque não tinha estrada, a gente ia andando pra Iporanga, só andando no matão. Estrada não tinha, era só mato, caminho assim... caminho de tropa, né, mas a gente gostava, era o costume, a gente não estranhava, ia bem... Ia pra Iporanga, pousava, dormia lá, fazia um bom virado pra comer no caminho, na viagem. Outro dia fazia compra, voltada, ia embora, arrumava serviço de novo, né, pra gente viver, né. Depois eu cresci, casei, porque meu pai eu também não conheci, conheci minha mãe. Meu pai faleceu, eu tava com 05 anos. Eu fui criada com meus cunhados, meus irmãos eram casados... Depois eu larguei mão do baile, depois que eu casei. (dona Benedita)

A vida era sofrida, mas eles se apoiavam mutuamente e se alegravam com isso. Festas e encontros coletivos ainda existem, mas não depois da colheita, não relacionadas ao trabalho⁷⁴. Vez por outra há festas de aniversário e encontros religiosos, entre eles os de devoção a São Benedito – santo reconhecido por alguns deles com de ascendência negra e escravizada.

⁷⁴ Não realizam mais os mutirões, possivelmente desde quando o trabalho na roça – roça de coivara, com rodízio da área a ser plantada, derrubada da mata nativa, queima controlada da vegetação e adubo natural – passou a ser caracterizado como crime ambiental. A partir de então, em certo grau, a vida entre eles passou a ser menos comunitária, cada família passou a cuidar mais de si. Antes se trocava trabalho por trabalho, agora há trabalhos que são realizados em troca de dinheiro (trabalho de motorista, por exemplo) e eles ainda estão administrando essa mudança em seus modos de produção econômica.

Com pesar, não realizam mais os mutirões, prática tradicional tipicamente associada à vida cultural e laboral caipira (Candido, 1964/2010). Ainda assim, o trabalho entre eles tem a marca da troca: um é convocado a ajudar o outro, ainda que o convite seja mais frequente entre membros de uma mesma família.

Não se esqueceram dos dias de aconchego, do corpo cansado de tanto rodopiar, mas também se lembraram dos dias de corpo exaurido de tanto trabalhar – trabalho que para eles tem conotação de luta.

Muitos perderam os pais ainda jovens. Do mesmo modo que dona Benedita, dona Ana e dona Paulina também perderam o contato com seus pais antes do que podiam imaginar. Elas não me explicaram qual foi a causa da morte de seus parentes, mas evidenciaram o quanto eles e elas foram homens e mulheres trabalhadores.

A lida na roça podia, às vezes, ser permeada de momentos festivos, mas, sobretudo, era dura, sofrida, numa época em que não havia nem luz, nem água encanada, nem estrada que ligava o bairro – como normalmente chamam a região titulada como quilombo – à cidade, nem política pública alguma. Era custoso para viajar e, principalmente, para viajar com o intuito de contornar a morte quando o corpo adoecia. Transitavam a pé ou a cavalo no meio do mato e em tropa.

Minha avó... ela contava que no tempo dela ainda era pior do que quando eu conheci, porque eles não tinham nem condições de trabalhar direito, por falta de dinheiro, de recurso, de apoio que não tinham apoio nem de prefeito nem de nada. Então, eles tinham que... Como diz o ditado: “dar murro na ponta de faca” pra poder sobreviver, né. Então, ela disse que era muito difícil no tempo dela, que ela até chegou a dizer pra mim: “olha, agora que vocês estão aí, a coisa mudou muito e tá ficando melhor”. Porque ela sofria demais, trabalhava. Às vezes, até com criança doente tinha que trabalhar, não tinha condições de levar no médico, fazia muito remédio caseiro, os quais ela conseguia salvar, salvava com o remédio dela, né, os quais não conseguia salvar, acabava perdendo, falecia. Então, hoje pra nós, como ela disse que ia mudar, acho, mudou mesmo. Nesta parte, a gente agradece a Deus porque entrou este recurso de médico [PSF], estas coisas tudo. E outra, que ela dizia que antes, eu não cheguei a conhecer esta parte aí, mas ela que conta que, quando elas tinham que pegar o remédio, tinham que andar, vender porcos, levar esses porcos muito longe, né, tocando os porcos pra cidade, para chegar lá, para achar alguém pra comprar o porco para eles comprar o remédio para dar pra um doente que tava em casa e que na época era difícil até pra comprar até mesmo o sal. (Levina)

Meu pai ficou pouco com nós, morreu com 42 anos, morreu novo, só minha mãe que morreu há pouco tempo, morreu, tá com 11 anos que ela morreu. E o meu pai morreu novo. Meu pai quando morreu, eu tava esperando minha menina que tá com 22 anos, faz 22 anos que ele morreu. Depois que ele morreu, ela [a mãe] ficou um pouco e depois morreu. E eles não explicavam as coisas pra gente, sabe! O que eu tenho, o que sei que passava pros mais velhos é a dificuldade, dificuldade de

comida, comer. Vamos supor, naquele tempo plantava pouquinho, não tinha quem ajudasse, então a gente passava falta, comia cará socado, sabe? Cará de espinho conhece? ... Daí nós socava cará, tinha no mato, rancava, tinha plantado no mato, os mais velhos plantava no mato, deixava um ano, dois anos, aí tinha cará, trazia o cará, cozinhava, socava no pilão depois de cozido e dava pra nós comer com feijão, sabe? Feijão nós plantava, arroz. Vamos supor nós plantamos agora, neste mês de agosto – agosto e setembro é mês de fazer roça –, agosto, setembro planta; agosto para setembro, agosto pra novembro, agosto pra dezembro, daí vai dar lá pro mês de maio, maio que vai ter arroz maduro, né. E até o arroz madurar, a gente ficava passando falta, como janeiro ficava passando falta, comia cará, comia um caiada que a gente plantava, farinha de mandioca nós fazíamos também... farinha de milho a gente fazia também, socava o milho no mijolo, fazia farinha. Socava o milho, soca o milho, depois colocava na água, ficava uns oito dias, às vezes 15 dias na água, depois pegava, lavava, fervia, ponhava e socava e saía aquela massa pra torrar pra fazer farinha. (dona Paulina)

Sobre o trabalho no sertão e os filhos pequenos, dona Ana mencionou:

Era um sertão aqui, um campanário na cabeça [ri], um campanário na cabeça, outro com o filho no cangote, outro né... no sertão pra trabalhar. Trabalhava, quem varava a semana, varava; quem não varava, trabalhava o dia, voltava à tarde. É isto. Eu trabalhava junto com o meu marido, sempre na terra! (dona Ana)

Cada morte representava um a menos no trabalho diário, um a menos para produzir comida. Dia após dia, o sertão para enfrentar, os filhos carregados no cangote para cuidar. Estes, quando crescidos, costumeiramente davam sequência ao trabalho herdado, aprendido. Comida havia desde que tivesse gente suficiente para plantar, que não fosse período entre safras, que não desse praga, nem viesse seca.

Tem vez que planta e dá contratempo, né. Este ano mesmo, este ano mesmo teve gente que não colheu nada de lavoura: nem arroz, nem milho, porque teve contratempo de bicho, rato, praga pra planta. Este ano foi muito ruim, teve muitas pessoas que não colheu, nenhum mesmo, nem por gasto. (dona Ana)

Nessas circunstâncias, restavam-lhes o cará socado para comer ou os filhos para trabalhar longe da morada dos pais ou dos avós, em outras terras, na cidade. No tocante a esses trabalhos distantes, Silvio disse o seguinte:

Então, você tinha trabalho por cinco meses e depois? (Eliane)

O inverno. Em tempo frio já não tem como plantar tomate, mais ou menos uns quatro meses tem que ficar assim... Começa em agosto até dezembro, vai até junho, julho depois que entra o inverno aí tem que ficar. O tomate fica esperando o verão até e planta de novo. (Silvio)

E nos meses que não tinha plantação de tomate, como era? (Eliane)

Daí... trabalhava por dia, assim: moer cana, cuidar de gado. Serviço por dia, carpir, assim, roçar pasto, assim, tudo, até voltar o tempo do tomate de novo... Comecei com 16 anos, tem registro com 16, só. Contrato, menor de idade não trabalha por causa do veneno, estas coisas? Passa no tomate pra não dar bicho nele, estas coisas. É um trabalho de risco, sempre se intoxicava alguém, porque o veneno é forte pra caramba... O maior risco é o tomate... passa assim e gruda na pele da gente. (Silvio)

Silvio foi para a cidade trabalhar e estudar. Quase terminou o ensino médio. Teve de parar os estudos porque não conseguiu por muito tempo conciliar as duas tarefas. Por falta de opção, dedicou-se a uma atividade de risco de morte por envenenamento ou por câncer e que, em troca, dava-lhe contrato assinado. O salário não era nem bom nem ruim, era o combinado. Durante cinco meses sabia que teria algum dinheiro no bolso, depois aceitava a atividade da roça que viesse. Silvio, Cláudio, seu Trabuco, dona Ana Lima foram alguns que se tornaram especialistas em plantação de tomate. Os mais jovens, Silvio e Cláudio, vez por outra ainda vão a outras cidades para realizar esse trabalho e depois voltam.

Possivelmente os contratempos citados pelos entrevistados e a vontade de “evoluir”, tal como expôs Silvio, foram alguns dos motivos que levaram muitos a tentar a vida em outros lugares. No entanto, como salientou dona Maria, nem sempre foi proveitoso sair dali, nem para eles nem para a comunidade, que ficou esvaziada, perdeu parte de seu patrimônio, sua cultura, seu povo.

Foi lá fora achando que ia ser melhor, procurando trabalhar fora, os mais velhos foram morrendo, os filhos deles foram pra a cidade, pensando só na ilusão. Pelo o que a gente sabe, ninguém está melhor que nós lá fora. Alguns ainda se deram bem, mas nem todos. A gente vê falar que eles falam que era tão gostoso na época que viviam no sítio, é sinal que nem tudo..., mas foi diminuindo a cultura, porque, agora, na comunidade não tem tanta gente. (dona Maria)

A história do Maria Rosa eu não conheci. Quando eu cheguei aqui, já tava bem pouco o povo, mas só que..., quando eu cheguei ainda tinha uns par deles aqui, mas depois foi saindo, saindo, ficou nós só aqui. Só nós aqui. O outro saiu, foi para fora de uma vez, outro saiu. Então, quer dizer que depois que eu comecei a morar aqui, comecei a trabalhar. (dona Ana)

Tenho, tenho saudade de muita coisa, muita saudade, gente que morreu, gente que morava aqui e foi tudo embora, eu tinha muita parentada aqui e foram embora pra SP, [pra outra cidade], saiu bastante gente daqui, a gente vivia tudo junto, a gente sente saudade de bastante coisa. (dona Benedita)

E por que eles saíram daqui? (Eliane)

Porque queriam viver uma vida melhor. (dona Benedita)

Ainda falta recurso aqui. (Levina)

Falta recurso. Sofria muito pra trabalhar, para viver, né, a pessoa queria ter mais dinheiro. Saiu, ganhava um dinheirinho, né. Tem aquele prazer de sair e outro que tem aquele amor pelo lugar, né, e a gente que tem amor não sai, é o lugar da gente. Eu mesma, se for pra sair não saio, tenho amor pelo meu lugar, e mesmo o meu marido, a mesma coisa. No lugar dele, ele não sai. A gente tem amor. Tinha muita gente que fazia a vida, morreram pra lá, eu tinha irmão, foi pra lá, morreu. Eu nunca quis sair, sofrendo, agora ficou mais facilitado, meio custoso, mas tá mais facilitada que aquele tempo que eu me criei. (dona Benedita)

Dona Ana mora há mais de três décadas lá e, desde então, tem presenciado esse esvaziamento do bairro. Quando se casou e foi morar com seu marido no Maria Rosa – ele era natural de lá –, já atinara para a presença escassa de vizinhos. E percebeu que aos poucos alguns escolheram trocar a casinha de barro e coberta com sapé – tão característica de vilarejos sertanejos – por casas de alvenaria de outros lugares com mais recursos.

Ela e dona Benedita permaneceram. Ficaram para trabalhar e pelo laço que têm com aquele que é o *lugar da gente*, a despeito do sofrimento, da carência de recursos e das pessoas que faltam e de quem sentem saudade. Falam e agem com base no elo que têm com o lugar e com o povo de lá, nessa que é uma comunidade composta por famílias irmanadas ou vicinais e que funciona para elas (e para os demais) como esteio, suporte para o andar da vida. Podemos dizer que, de maneira geral, o povoado Maria Rosa funciona como um *continente genealógico comunitário*, como campo que dá suporte e vazão aos processos, conflitos, anseios e transformações vividos por eles. (Benghozi, 2010)

É por isso que sair dali pode redundar em morte. O irmão de dona Benedita saiu, morreu. E se elas sobreviveram aos tempos antigos, não veem razão para agora mudarem de lá.

No que concerne ao retrato do passado vinculado à vida rural, há uma sintonia nas falas de todos eles. Dona Ana, dona Benedita, dona Maria e Levina narraram acontecimentos dos tempos antigos e mais ou menos antigos, no entanto, eles poderiam ter sido contados por dona Ana Lima ou por seu José, entre outros. Neste sentido, são falas representativas de todos os que lá ficaram. Silvio e Cláudio representam o desejo de sair tanto quanto a necessidade de voltar. Há diferenças na vida de cada uma deles, mas, de maneira geral, todos estão atados ao lugar e ao passado desse lugar.

A roça é um comum, é matéria da realidade sociológica deles. A territorialidade lhes dá consistência e contorno e é o que lhes confere, a despeito das muitas dificuldades, repouso e certa tranquilidade ao passado que tiveram. Ela inscreve-os psíquica e

mitologicamente⁷⁵ em um passado gratificante de união e trabalho ou de união pelo trabalho. A vida rural é enquadre (Bleger, 1988) e, como tal, estabelece fronteiras entre o dentro e o fora de lá, entre o que está discriminado (como a identidade rural) e a indiscriminação. Desempenha, pois, a função de continente que contém e oculta medos como o da indiscriminação, da perda de identidade.

Foi principalmente por meio dos contatos com órgãos públicos governamentais que diferenças, instabilidades, medos e rupturas entre eles começaram a aparecer. As políticas públicas ali instaladas foram promotoras de mudanças nesse enquadre comunitário, afetando, assim, o grau de suporte/continência com o qual até então supostamente conviviam.

⁷⁵ Mito: relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, instituição, costume social. (Houaiss, 2009)

6.4. Entre o pilão e a mata: o porquê ser quilombola

Sobre a passagem dos tempos antigos para os atuais, em que assumiram juridicamente a identidade quilombola, na conversa ao longo da leitura da carta de dona Maria, ela me disse:

[quilombo] *antigamente não reconhecia. Existia aqui, mas sem saber, eles não precisavam antes, não tinham o perigo de sair, de entrar e trabalhar na terra, não eram perseguidos por nada, então, já viviam nessa luta, mas viviam sossegados. E depois que veio a ameaça para nós de tomar a nossa terra, que descobrimos, pra ter força, nós nos unimos dessa maneira pra ter força.* (dona Maria)

Dona Maria apresentou as primeiras pistas para entendermos qual foi o motivo que levou aquele povo a assumir para si a identidade quilombola. Sua explicação depois foi mais destrinchada por outros companheiros. De todo modo, ela nos iniciou na questão quando disse que antes ali não havia necessidade de ser quilombo: não eram perseguidos, viviam sem o perigo de perderem a terra.

Conforme anunciou dona Maria, foi o medo que os levou ao caminho da política. Foi o temor de perder a terra, de perder aquilo que os enlaçava e lhes dava sentido que os conduziu a se sobreporem à identidade de povos da roça a de povos negros. A união em torno da identidade coletiva quilombola, então, poderia ser uma possibilidade de proteção, de defesa política e psíquica.⁷⁶

Dona Preta, em outro momento, deu sequência à conversa. A vida segura – com sofrimento, mas sem grandes pelejas – teve esse seu feitiço trincado quando seus moradores atinaram para a possibilidade de serem impedidos de mexer na mata para trabalhar, em função da proteção do meio ambiente, já que essa é uma comunidade inserida no meio da Mata Atlântica.

Esse medo começou a despontar na década dos anos de 1960, quando um dos moradores, o pai de dona Preta, foi contratado para ser guarda-florestal e proteger a floresta em detrimento da proteção dos seus companheiros de bairro. Por assim dizer, entre o povo de lá e a lei, o pai aliou-se à lei. Pai e filha, pai e companheiros de terra entraram em atrito. Este

⁷⁶ Sobre o conceito de identidade coletiva, apoiando-se principalmente nas contribuições de Sousa Santos e de Maheire, Schucman (2006) mencionou que as identidades coletivas são construções “semifictícias” e “semi-necessárias”, sendo necessárias – ou “semi-necessárias” – para a defesa de um grupo ou de uma coletividade, uma vez que demarcam fronteiras. Essas identidades são dialógicas, processuais, posicionais e fruto das histórias dos grupos sociais em questão; assim sendo, são o avesso da constância, tanto quanto da mera fluidez e da instabilidade. Nelas há simultaneamente igualdade e diferença, permanência e transformação, raízes e opções.

relato faz pensar que o pai, ao assumir esse trabalho em troca de um salário fixo (ou, talvez, para não ser perseguido pelo Estado), passou a carregar a pecha de traiçoeiro.

Ele começou em 63, eu acho. Meu pai entrou como guarda-florestal e tudo o que você fazia ele estava lá, no pé da gente, Deus que me perdoe!... Ele entrou lá e não deixava a gente roçar, de jeito nenhum, nem para comer, nós íamos cortar lá na capova [no meio da mata]. Quando eu casei, em 66 e pouco, em 65 nós fizemos uma roça, fizemos uma roça aqui. Meu irmão chamou meu marido para fazer uma sociedade. Eles fizeram a roça e, enquanto ele [o pai] saiu, eles falaram: “vamos deitar e roçar”, só que não deu certo, quando ele [o pai] descobriu foi lá e embarcou, não deixou queimar, de jeito nenhum, do próprio genro e do filho. Aí meu marido deixou a roça e foi embora. Nesse ano que nós saímos, era novembro, a roça já estava metade derrubada. Nós saímos, fomos para o meu sogro, fomos pra lá, pra Pilões. Nessa época eu não tinha criança. Primeiro ano de casada. Meu irmão ficou furioso porque a roça não era tão grande, só tinha um pedaço e ele embargou. Ele embargava mesmo... Ele só embargava a roça. Ele falava: “você não podem roçar, não podem desmatar, não podem derrubar! Você não derruba, não pode derrubar a madeira; derrubou, não pode queimar!” O doutor D. era uma sarna, ficava no pé dele, eu tenho a maior bronca dele. (dona Preta)

Nessa conversação feita com a participação também de dona Ana Lima, Levina e Aline, detalhes sobre as dificuldades vividas a partir dos anos de 1960 foram aparecendo. Dificuldades que fizeram dona Preta abandonar sua casa para ir morar na comunidade vizinha, onde seu marido havia nascido e onde ela também tinha passado parte de sua infância.

Contendas aconteceram em função daquilo que classificaram como o rigor do pai, como a austeridade daquele que era funcionário da lei, do Estado – o que causou revolta entre os moradores de lá. Em algum grau, parece que todos se sentiram afetados pelo novo trabalho do pai de dona Preta, quase como se ele fosse uma nova versão do “capitão do mato”, dessa vez, para interditar aqueles que supostamente “maltratavam” a mata, tal como ele mesmo antes fizera. Disseram:

Mesmo quando estava pronto pra pôr fogo para plantar a roça, ele não deixava. (dona Ana Lima)

Ele era muito rigoroso. (dona Preta)

O pessoal ficava muito revoltado porque era do que a gente sobrevivia aqui. (dona Ana Lima)

E ele também vivia disso. (dona Preta)

Mas ele recebia salário. (dona Ana Lima)

Olha, nós somos muito sofridos aqui. Se fosse fazer uma roça, até quando eu casei, antes um pouco, só ele que tinha salário! Nós plantávamos meio alqueire de milho, enquanto tinha a última espiga, você estava lá quebrando para comer o curau, quando secava, passava o cuscuz, era só o cuscuz que a gente comia. Sabe por que eles não tinham força, sabe por quê? Porque não tinha outra coisa pra comer. Daqui quando chegava desse período daqui até a próxima lavoura, a gente trabalhava pros outros e a roça ficava toda atrasada. (dona Preta)

É, ficava atrasada... Nessa época que ela está falando, ele trabalhava como guarda-florestal. (dona Ana Lima)

Ele era funcionário do Estado. Ele era guarda-florestal. Ele tem a roupa que marca: guarda-florestal. O serviço dele era esse. Ele trabalhou uns cinco anos ou mais – eu não tenho muita lembrança de quanto tempo ele ficou nesse serviço –, aí deu derrame nele, ele caiu no mato, perdeu a espinha. Ele ficou meio falencioso. Aí ele encostou. (dona Preta)

Historicamente, vivem do trabalho na terra, realizando atividades relacionadas à sua sobrevivência física, econômica e cultural. Fazem-nas para ter o que comer, para manter a tradição e para vender o restante. Se bem que, como registrou Levina, as vendas referentes à plantação não eram usuais: “às vezes, com problema de saúde, a gente obriga a tirar um pouquinho, sabe? Mas é muito difícil acontecer, se precisar comprar um remédio na hora, se encontrar alguém que queira comprar, a gente vende, mas isso é muito difícil, é bem raro isso”. (Levina)

Desmatar é prática herdada de seus antepassados. Sobre a roça de coivara, tradicional entre eles, Maurício Marinho, gestor do Parque Estadual de Intervalos de 2003 a 2009, em entrevista para esta pesquisa, fez o seguinte comentário:

Há uma reivindicação das comunidades quilombolas em relação às roças, de fazer roças em sistema de coivara, com utilização do fogo, com sistema de rodízio, que é o sistema tradicional que eles fazem. Eles plantam em um determinado lugar e depois passam para outro lugar, deixam descansar aquele lugar e vão fazendo uma espécie de rodízio, vão alternando. Com as questões das restrições ambientais, ficou inviabilizado esse tipo de roça... A legislação ambiental restringe... Esse não é o único problema que eles têm, mas é um dos grandes problemas: as atividades que eles tradicionalmente faziam lá, de repente, passaram a ser consideradas atividades criminosas.⁷⁷ (Maurício Marinho)

Foi com o trabalho de guarda-florestal realizado inicialmente pelo pai de dona Preta que o caráter de ilicitude foi atribuído a tal prática tradicional. Nessa ocasião, o enquadre social, cultural e econômico rotineiro foi atacado. Sem poder mexer na mata, não conseguiam comida e, conseqüentemente, alguns deles tiveram de trabalhar para os outros. De

⁷⁷ Sobre a roça de coivara como componente de preservação do meio ambiente, ver também: Leonel (2000), NEAD (2006) e S. R. da Silva (2008).

lavradores passaram a ser empregados dos outros. Como empregados não conseguiam tempo nem forças para cuidar de suas plantações, já escassas pelo rigor de não desmatar. Como resultado, comiam mal, viviam na míngua. Esse também foi o destino do pai de dona Preta: sofreu derrame e caiu no solo protegido da mata. Talvez tenha “*perdido a espinha*” por não aguentar sustentar por mais tempo uma profissão que, naquele contexto, era um tanto ingrata, pois o desenlaçava de sua própria tradição, de sua família e de seus vizinhos. Numa comunidade caracterizada pela vida coletiva, como guarda-florestal, ficou sozinho.

Com o corpo fraturado, ele foi morar em outro lugar e outros guardas-florestais foram contratados. Antes era apenas ele, depois veio um conjunto deles, três, quatro e cinco. E o mal-estar espalhou-se ainda mais entre os habitantes de lá. Mesmo porque os novos guardas tinham helicóptero e não só embargavam as plantações (como fazia o pai), também especulavam sobre a vida deles, davam multas, levavam animais com alguma carga (agora) clandestina retirada da mata⁷⁸ e, nesse caso, podiam até mesmo levar os moradores de lá à delegacia.

O medo de não ter o que fazer para sobreviver, de ser preso pelos guardas, de não ter para onde ir generalizou-se entre os moradores de lá. O temor de perder a identidade de povo rural estava rondando: marca frequente quando se trata da quebra de enquadre (Bleger, 1988). Dona Ana Lima descreveu esse cenário e falou sobre o medo corriqueiro:

Ele encostou. Não foi trabalhar mais naquele serviço, aí quem atacou mesmo foi o Meio Ambiente, foi a turma do Parque... Deu uma parada. Ele saiu do serviço. O pessoal ficou sossegado, porque ele deixou de invadir a roça do pessoal. Aí o Meio Ambiente é que atacou mesmo, chegaram os guardas da Florestal e toda semana eles vinham. A gente tava bem sossegado, quando via, vinham uns quatro ou cinco, chegavam e queriam saber de tudo do que a gente vivia, como a gente comprava a comida pra comer. Nós explicávamos que plantávamos. Mas não estava bom, na verdade, eles queriam saber se a gente era “cortador” [se retiravam algum bem da mata para vender]... E eles foram atacando... A gente foi criado com medo de fazer roça, nós que morávamos aqui. Moramos até agora, ficávamos com aquele medo: quando eles não vinham por trás, vinham por cima. E o helicóptero está passando, passava baixinho. A gente via que eram eles... A gente foi ficando com aquele medo. Teve uma vez que a gente tinha cortado o arroz, nós estávamos batendo o arroz, já tinha colhido e tudo, já estávamos batendo. Aí, eu estava no meio da roça, eu e meu marido, eu batendo, moendo o arroz, quando vimos, chegaram cinco. Eles chegaram e perguntaram para o meu marido quanto tempo tínhamos derrubado. “Escuta, o senhor não sabe que não pode roçar aqui, essa derrubada não poderia ser feita”. Meu marido disse: “mas não tem jeito, a gente vivi disso!” “Mas a gente vai fazer uma multa para você”. Depois da roça já colhida, já estava tudo cortado, estávamos batendo, depois de tudo isso, eles falaram que iam multar. “Multa?” É claro, a gente se assustou. A gente não tinha conhecimento. Eu falei: “mas vocês

⁷⁸ Não apenas a roça passou a ser considerada crime ambiental, como também práticas relacionadas à caça e à extração de bens da mata.

podem fazer uma multa pra nós depois do arroz já colhido?” “Podemos, depende do tempo que vocês derrubaram aqui. Quanto tempo faz que vocês derrubaram aqui?” Falei: “faz seis meses, já vai entrar em sete meses”. Eles falaram: “seis meses?” “É”. “Vocês levaram sorte, porque se fosse menos de seis meses vocês seriam multados.” Já pensou, depois de colhida!! Então, a gente trabalhava com aquele medo de ser multado. (dona Ana Lima)

Viviam apavorados com essa constante vigilância. Por trás ou por cima, a qualquer hora poderiam ser punidos, desterrados, invalidados e invadidos.

Qual o sentido de serem multados pela derrubada de parte das árvores da mata antes de seis meses e não depois desse período? Talvez não haja. Como salientara Benghozi (2005), toda violência golpeia a produção de sentido, ataca a dignidade humana.

Com a pressão ambiental, muitos moradores sentiram-se acuados e, para que pudessem sair de lá, venderam suas terras para latifundiários, estes que *“tinham recursos, eles pagavam [as multas] e roçavam mais”* (Levina). Segundo mencionaram, não mais poderiam tocar em suas terras, uma vez que elas tornar-se-iam propriedades do Parque Estadual. Não seriam mais povos da roça: nunca mais plantio, nunca mais cipó, nunca mais pilão. Casas até poderiam ter e só. Essa conjuntura remete ao caráter autoritário que as políticas públicas podem ter. (Scarcelli, 2002, 2011)

Apesar de imprescindíveis, muitas vezes as políticas públicas apresentam um caráter autoritário. Sustentadas em pressupostos teóricos e orientadas por princípios ideológicos parciais, não captam o fundamental na promoção daquilo que seria sua vocação: o reconhecimento do sujeito como cidadão. (Scarcelli, 2002, p. 79)

Esse autoritarismo, esse não reconhecimento por parte dos gestores públicos de que ali havia cidadãos com uma história larga no lugar induziu a uma desmalhagem dos vínculos que os enlaçava à comunidade e os inscrevia em uma tradição, em um modo de manter a sobrevivência do corpo e de garantir uma identidade profissional; ou seja, produziu uma desmalhagem do continente genealógico comunitário, daquilo que lhes era fundante. Essa é uma conjuntura que, com Benghozi (2010), podemos caracterizar como catastrófica.

Para que a política pública trate o sujeito como cidadão, e não como sujeito sujeitoado, é preciso que sua intervenção entrelace diferentes âmbitos de atuação:

do território às políticas globais, dos serviços às políticas públicas, dos setores específicos à intersetorialidade, das representações sociais às representações inconscientes, da intersubjetividade à intrasubjetividade; o trânsito horizontal vertical entre os âmbitos jurídico-político, social-cultural, teórico-conceitual e técnico-assistencial. (Scarcelli, 2002, pp. 81-82)

Visto que não foi isso o que aconteceu, alguns sujeitos anulados como cidadãos saíram e não voltaram mais. A saída desses, parece, é sentida pelos que ficaram de forma diferente da daqueles que se mudaram tempos antes. Não eram pessoas que foram para a cidade em busca, quem sabe, de melhores condições de vida, nem daqueles que saíram tempos antes em função da coerção dos fazendeiros⁷⁹, mas sim de moradores que deixaram o local em função de uma política pública que atingia a todos e que os atribuía o lugar de transgressores, caso continuassem a realizar suas práticas tradicionais.

Se nos outros casos é possível reconhecer a presença inerte dos órgãos públicos, no tocante à política de preservação ambiental, segundo eles, havia uma presença atuante, explícita, que os atacava. Mais uma vez corriam o risco de serem acorrentados, diminuídos, oprimidos. Pela mão do governo, foram convocados a sair.

Em situações como essa, o abalo pode atingir uma desestruturação do vínculo psicossocial (Benghozi, 2010). A ferida que antes já estava aberta e que dava sinal toda vez que faltava comida, que um jagunço ou um estranho apareciam, naquele momento se esgarçara. Diante da lei ambientalista, nos termos *benghozinianos*, a conjuntura tornou-se catastrófica. Evidentemente, a questão não é não defender a preservação ambiental, e sim pensar como se deu esse processo e como ele foi entendido por essa população.

Foi nesse contexto que a temática quilombola despontou entre eles, tal como contou dona Ana Lima:

Foi a época que veio essa lei do quilombo. Foi o padre D. e a irmã S., eles foram os primeiros que deram os primeiros passos em nossa comunidade sobre o quilombo. Aí chegaram em um dia e falaram para nós que o parque ia tomar tudo isso daqui, que íamos ficar sem terra, que íamos ficar sem lugar nem para morar nem pra trabalhar e que não poderíamos nem tirar um cipó, nem cortar uma árvore. “Mas como nós vamos sobreviver?” “Vocês terão de sair, aqui tá fechando tudo para o parque. Vocês terão que fazer alguma coisa para salvar suas terras” Falei: “o que nós vamos fazer?” “Vai ter uma reunião lá em tal dia, vocês vão lá para começar a tomar conhecimento, senão vocês vão perder suas terras”. Foi o que nós fizemos. O pessoal era muito sossegado, muito parado, já tinha saído quase todo mundo, tava muita pouca gente, ninguém se dispôs a ir. Meu marido foi, a primeira vez foi ele que foi. Ele foi, assistiu a reunião, e passou para nós o que ele ouviu, o que ia acontecer, que aqui teria que formar quilombo senão íamos perder as terras mesmo. Ele falou que estava disposto a formar quilombo para defender as terras, ele falou. Aí teve outra reunião, ele foi de novo, só que falaram: “olha, converse com o pessoal, faça uma reuniãozinha e vê se eles concordam, senão terão que sair da terra, podem até ficar, mas não terão direito a ganhar nada”. (dona Ana Lima)

⁷⁹ Por vezes, em função da pobreza, ou melhor, pela não presença do Estado na implementação de políticas estruturais, de desenvolvimento e de combate à pobreza, alguns moradores da região tiveram de trocar suas terras por um trocado qualquer. Venderam seus terrenos para latifundiários, e os que ficaram passaram a correr riscos quando esses contratavam capangas que colocavam a vida dos povos de lá em risco.

Numa tentativa de interromper o processo de desmalhagem e a possibilidade de ficarem à deriva, ou melhor, numa tentativa de costurar, de remalhar os vínculos esburacados (Benghozi, 2010), na década de 1990, quando a política ambientalista local passou a ser ainda mais acirrada,⁸⁰ os que permaneceram no local foram instruídos pela Pastoral da Terra da Igreja Católica a participar da discussão que estava acontecendo sobre a titulação de terras para os povos quilombolas.

Eles encontraram no quilombo jurídico a saída para essa situação violenta que se iniciara com a política pública ambiental. Saída que lhes permitiam ao mesmo tempo não abandonarem nem o pilão nem a mata ou a não terem de escolher entre um e outro, já que, como quilombolas, poderiam continuar vivendo lá e, em condições determinadas, continuar roçando.

Desde então, suas vidas ficaram atreladas aos ordenamentos jurídicos, primeiro aos ambientais, depois também aos territoriais/quilombolas.

O governo passou a ser visto por eles como ambivalente: mau e bom, mesmo porque ali as políticas públicas governamentais mediatizaram ações e saberes distintos, controversos, ou mesmo não coerentes (Scarcelli, 1999). De um lado, a política pública ambiental a serviço da violência (é assim que é vivida pelos quilombolas); de outro, podemos considerar que esse mesmo governo estadual e a política pública quilombola funcionou como dispositivo para frear, contornar, remalhar a esgarçada promovida pela violência. (Benghozi, 2010)

Neste último caso, é possível pensar que, ao mesmo tempo em que operou no processo de remalhagem, a política pública quilombola também funcionou como *intermediária* entre os representantes do poder público ambientalista e as necessidades dos moradores do bairro Maria Rosa; teve incumbência de articulação, de vinculação e negociação entre eles (Kaës, 1994). Assim sendo, supostamente funcionou como articulador entre polos antagônicos e em conflito, com o intuito de reduzir tais contendidas e de propiciar a gênese de um novo rumo para a vida dos *maria rosenses*, uma vez que o resultado desse processo foi a assunção pelos moradores de uma identidade política nova, a de quilombolas.

Como havia mencionado dona Maria, antes dessa presença governamental, que interfere na identidade que tinham e na que deveriam ter, viveram momentos de sossego e, mais do que isso, nas palavras de dona Preta e de dona Ana Lima, viveram momentos de liberdade:

⁸⁰ Época em que foi instituído o Parque Estadual Intervales. Sobre as datas de implantação desta e de outras unidades ambientais, ver nota de rodapé 61.

A senhora disse que o marco foi em torno de 1963, mais ou menos, com o trabalho do pai da senhora, antes de 1963 como vocês se sentiam, como era? (Eliane)

Libertos. (dona Preta)

Libertos. (dona Ana Lima)

Verdade, antes de o meu pai entrar. (dona Preta)

Todo mundo trabalhava com liberdade. (dona Ana Lima)

Nos sentíamos donos da terra, herdeiros da terra, fazíamos dela, não vendíamos, segurávamos. (dona Preta)

Como estavam apoiados na identidade de roceiros, em certo grau, quiçá, se sentiam libertos do passado escravista, de um passado que os oprimia, tal como aparece na sequência do diálogo:

Eu gostaria de voltar novamente para os anos 1960, para o período anterior ao trabalho do guarda-florestal. Gostaria de conversar sobre a questão racial, ela aparecia entre vocês? Vocês paravam para conversar, para pensar sobre ser negro, ser índio, ser branco? (Eliane)

Não, ninguém parava para pensar, ninguém tinha conhecimento de nada. Cantava, rezava junto, o baile, o mutirão, brincava, era a cultura dele, mas não tinha conhecimento de nada, de nada. (dona Preta)

Não era uma questão para vocês. (Eliane)

Não, não era uma questão. Não tinha separação, não tinha nada. Tudo aqui era gostoso. (dona Preta)

Preservaram parte da cultura “dele” – o que presumivelmente inclui a cultura do povo negro –, mas sem que se demarcasse racialmente tal ou qual cultura. São Benedito é o padroeiro de lá; entretanto, ter a imagem negra do santo não pressupõe necessariamente conversas em roda sobre o escravismo, sobre um santo tido como descendente de escravos.

Dona Preta, que já carrega no nome (dona Benedita) e no apelido a marca da negritude, assumindo-a, assim, publicamente, deixa margem para pensarmos que, no tocante a algumas questões raciais, talvez a vida tenha deixado de ser gostosa depois dos anos 1960, depois da presença do poder público. Com isso, em certo grau, perdeu-se essa sensação de liberdade que, podemos considerar, já era liberdade entre aspas.

Era a questão da terra que, de maneira especial, tomava conta de suas vidas. A negritude – como identidade racial – existia ali, mas, talvez, sem que quisessem ou precisassem dela saber/falar, como havia dito dona Maria, “*quilombo... existia, aqui, mas sem*

saber”. É possível supor que até então ela fazia parte da *zona de silenciamento* entre eles (Kaës, 2010), entre o que publicamente conversavam. Se assim o for, a negritude em algum nível ficava guardada, silenciada para que “sossego” pudessem ter.⁸¹ Com a transição para comunidade quilombola rural ela veio à tona.

⁸¹ O trabalho na roça pode ser considerado uma das marcas da ancestralidade negra, já que, de acordo com Munanga (1995/96), os *Kilombolas* da África assim trabalhavam e, segundo Almeida (1999) e Gomes (2005), muitos deles aqui, no Brasil, conquistaram autonomia por meio dessa prática; todavia, se esse nexo histórico entre o trabalho na roça e as formas de resistência negra não é feito, provavelmente fragiliza-se ou se esvazia o elo de associação entre roça e negritude, tornando-a apenas uma prática rural herdada como outra qualquer.

6.5. Sobre o processo de titulação quilombola

Eu acredito que a própria igreja, que fundou o quilombo, percebeu que a raiz da terra estava saindo daqui e entrando o desmatamento [feito por fazendeiros] e acabando com tudo, aí preferiram lançar esse quilombo, porque não daria mais direito para ninguém vender a terra e o pouquinho que ficou não pode vender. (Levina)

Entrou Parque e daí o Parque não deixa a pessoa trabalhar, aí reuniu a igreja e começou a chamar o povo pra tirar do Parque, só que pra tirar do Parque tinha que formar o quilombo. Eu fui chamado pra trabalhar nisto... Fui uma liderança. Fui eu que fui o líder, pra começar a trabalhar isto aqui, fui eu que comecei com isto aqui. Passava medo, mas fui tentando. A gente tava lidando com coisa que a gente não sabe, né?... Nós conseguimos, só que a terra falam que é nossa, mas não é, é do governo, só que nós podemos trabalhar. (seu Trabuco)

Ele [seu Trabuco] defendendo. Na própria comunidade acharam que ele tava louco. Louco não, ele foi um louco guerreiro para defender a comunidade. Chegava aqui, ninguém queria aceitar... Um louco guerreiro que entrou pra defender. Se não fosse ele, não tinha quilombo aqui. (dona Preta)

De maneira geral, a responsabilidade pela fundação da comunidade jurídica tem sido atribuída às pessoas que estiveram diretamente ligadas ao processo de convencimento dos moradores a aceitar a transformação em quilombo, com destaque aos representantes da Igreja Católica, responsáveis por trazer à baila a discussão sobre o pertencimento territorial. Foram eles quem incentivaram os moradores a aceitar e a querer para si a identidade quilombola.

Além deles, seu Trabuco também teve participação decisiva. Ele foi o primeiro morador de lá a se envolver com as discussões que ocorriam fora dali. Eram reuniões coordenadas pela Igreja Católica e por representantes do poder público – notadamente dos órgãos públicos ambientais –, destinadas à população que seria atingida pelas políticas ambientais e de titulação fundiária, ou seja, àqueles que pleiteavam ser quilombolas e àqueles que, em função disso, seriam expropriados da terra, os terceiros.

Seu Trabuco confessou que não foi nada simples ter sido a liderança de sua comunidade. Participar dessas reuniões dava-lhe medo. Não contava com o apoio presencial de sua comunidade. Foi praticamente sozinho a esses encontros, já que, como mencionara, seus companheiros de terra, seus vizinhos eram todos receosos. Inclusive, contou como se não tivesse sido uma escolha espontânea ir às reuniões, mais do que isso, como se tivesse sido trancafiado e lançado à jaula com os inimigos.

Fui passear, mas eu não pude nem ir à casa do meu sogro. Daí, nós seguimos, tem um cercadão lá dentro, entraram com o carro dentro e fecharam a portaria. Fizeram a nossa ficha pra nós trabalharmos com eles, sabe, aí não pudemos sair... Este foi o pessoal da igreja, já. O pessoal da igreja pra gente trabalhar contra o Parque... O carro ia levar todo mundo, sabe? Então, “vamos passear”. Nós fomos e fecharam a gente lá dentro. Fecharam e nós tivemos de acompanhar todo o trabalho, 3/5 dias fechados. Entrava às 8 horas da manhã, brigando com o Parque [Intervales], sabe? Mas só que tinha um cara que era do Parque que também tava contra o Parque, ele tava contra o Parque. Ficamos fechados lá no Parque... Aí mandaram arrumar outro companheiro pra seguir comigo trabalhando. Mas esta comunidade é de tudo medroso, chega aqui e não acha ninguém pra acompanhar... Então foi assim que aconteceu, sabe. Fui eu o primeiro e passava medo, sabe? Passava medo!... Eu não sabia com o que ia lidar, né, a gente não sabia. A gente brigava muito, porque na primeira reunião o que dava de Florestal lá, nós estávamos em 114 pessoas, nesta primeira reunião e tinha a Florestal no meio de nós. (seu Trabuco)

Estar em um mesmo espaço com ambientalistas e terceiros – aqueles que moravam lá, mas não eram originários da região, e, por isso, teriam de deixar aquelas terras – foi angustiante para seu Trabuco. Temia as represálias, lá ou fora de lá. No entanto, a despeito de se sentir amedrontado, não recuou e lá ficou, falou e determinou-se a interferir junto à sua comunidade pelo sim, pelo quilombo, pela proposta de transformar as terras onde viviam em terras públicas, estaduais, quilombolas.

Talvez não tenha sido por acaso que ele tenha assumido essa empreitada. Ele que, do meu ponto de vista, não é fenotipicamente nem branco nem preto, nem é dali nem fora dali.⁸² Seu Trabuco pode ser pensado como um intermediário (Kaës, 1994), por ter mediado as negociações entre os órgãos públicos e a sua comunidade, negociações tidas como perigosas, como também pelo fato de ser alguém que está entre o branco e o preto, o dentro e o fora, o corajoso e o medroso, a procura da lei e da manutenção da ilicitude (trabalha na mata). Nesse caso, esse aspecto de sua singularidade, essa sua posição intermediária e, nesse caso, instável, ‘impura’ (Kaës, 1994), pode ter sido um dos impulsos para que buscasse a atenuação dos conflitos impostos principalmente pela presença da lei ambientalista. Como líder da causa quilombola, teria um lugar assegurado nesse que se transformaria em território negro. Seu Trabuco estava ali a serviço da sua própria metamorfose e a do bairro rural.

Já com o aceite (inseguro) da comunidade, para a obtenção do título quilombola, representantes da Igreja Católica e do Ministério Público Federal⁸³ conversaram e

⁸² Sua esposa é originária da região, ele nasceu mais ao sul, mas é roceiro, como todos de lá.

⁸³ O Relatório Técnico Científico do Maria Rosa para o processo de titulação quilombola foi elaborado com base no trabalho feito por antropólogos ligados ao Ministério Público Federal. Atualmente, a Fundação ITESP conta com seus próprios antropólogos ou outros contratados que fazem a pesquisa antropológica acerca das comunidades que pleiteiam a titulação.

entrevistaram os demais moradores, e funcionários da Fundação ITESP fizeram o trabalho de discriminação, medição e demarcação da terra. Dona Maria e seu Trabuco fizeram menção a esse acontecimento:

A ajuda que nós tivemos, que sempre veio fazer reunião, fazer pesquisa, perguntar para nós, foi a irmã S. até que foi a primeira que veio aqui. Nós contamos como era a nossa vida, como eram os antigos, nós éramos família tudo daqui mesmo, pai, mãe, avó, vivia tudo aqui da terra. De uma pesquisa nossa mesma, de um pra outro, fomos descobrindo que ficamos sabendo disso aí... A irmã S. para poder conseguir a documentação, ela é que veio. (dona Maria)

[funcionários da ITESP] mediram o terreno. Quem morava de fora tinha que ser retirado; quantos alqueires de pasto ele tinha, que tinha que ser pago. Acompanhei tudo, tudo. Fui eu que acompanhei... Eu acho que nós já temos umas 50 e poucas comunidades de quilombo que já foi puxado, aqui no Vale da Ribeira. Agora que tá legalizado tá pouco, porque o pessoal da ITESP trabalha com tudo isto e são poucos funcionários que trabalham com tudo isto aí. É pouco funcionário. (seu Trabuco)

Das primeiras reuniões até a expedição do título passaram-se três anos, de 1998 a 2001. “Três anos sofrendo, mas conseguimos”. (seu Trabuco)⁸⁴

Foi um processo demorado em função de sua própria natureza, das pesquisas fundiárias que deveriam ser feitas, dos laudos que deveriam ser elaborados e também em função da negociação que teria de ser feita com os terceiros. Além disso, como salientaram, a equipe da Fundação ITESP é pequena para dar conta do excesso de trabalho que têm, afinal são responsáveis pelo processo de reconhecimento e titulação das comunidades da região.

Outro fator que contribuiu com a demora da titulação diz respeito à falta de estrutura que a comunidade apresenta para enfrentar as condições climáticas desfavoráveis. Naquela ocasião, por vezes ficaram ilhados porque chovera em demasia e a balsa que liga a cidade ao quilombo ficara interditada.

Sobre a cerimônia em que houve a entrega do título e sobre o próprio título/documento, seu Trabuco falou:

O povo é medroso e não quis ir... Ah, não teve, o povo não foi, era para fazer uma festinha, mas não foram. Ficamos lá, ficamos sentados, fomos assinar os papéis primeiro. Fui chamado para sentar lá no mesário junto com as pessoas lá... peguei,

⁸⁴ Seu Trabuco, depois do desgaste inicial e de outros que aconteceram e que ainda acontecem, também experimentou momentos importantes do ponto de vista político e social, viajou pelo Brasil para participar da agenda política quilombola nacional e regional, teve oportunidade de conhecer as diversas realidades e necessidades quilombolas, bem como de fazer novas amizades. Falou desse período como um momento de honra, de orgulho e também prazeroso: voou de avião, hospedou-se em hotel, conheceu lugares não imagináveis. Esse foi um dos alentos no meio de tanta instabilidade.

disse parabéns pro pessoal, levantei o título pra todo mundo ver [ri], e passei, fui passando. (seu Trabuço)

Não festejaram no dia do recebimento do título, tampouco comemoram hoje em dia. Não se sentem seguros. Há um fosso entre os escritos os quais registram que seus direitos estão constitucionalmente assegurados e a vida deles. Apostam, torcem, esperam, vindicam, criticam, frustram-se: “o governo dá esperança, mas não dá assistência”. (dona Preta)

Não dá a assistência que esperam em relação às questões estruturais e agrárias, tanto quanto em relação a um dos eixos que os tornam quilombolas: a ascendência negra. No princípio do processo de reconhecimento e titulação das terras, e de acordo com Levina, não houve uma conversa sobre a temática racial. Sua hipótese é de que os habitantes de lá não suportariam conversar publicamente e com vagar sobre esse tema. Segue um fragmento de nosso diálogo:

[no começo do processo de titulação das terras não se falava da temática racial,] no comecinho não. Depois, falava de outra forma, porque eu acho que se falasse negro, acho que ninguém parava na reunião. Eu lembro que falavam, assim: “olha, nós somos descendência da África. Então, nós temos que ficar aqui porque nós somos descendentes das pessoas que fugiram pra cá”. Era dessa forma que eles começaram a falar com a gente. Era a nossa advogada [que assim falava]. Hoje ela é nossa advogada. Uma era irmã freira e a outra virou advogada do quilombo. (Levina)

Discorrer sobre a ascendência africana não incluía necessariamente falar sobre a escravização. Em outra ocasião, Aline comentou:

Uma vida muito sofrida! E é bom para gente saber hoje em dia, porque ninguém queria ser descendente de escravo, porque a pessoa tinha medo de ser descendente de escravo e acontecer o que aconteceu antigamente, acontecer com eles. (Aline)

Falar sobre a ascendência africana sem associá-la explicitamente à escravização, às formas de resistência dos escravizados e sem usar a palavra negro indica o quão, há dez anos, era doloroso para eles e entre eles (ou entre eles na presença de forasteiros) entrar em contato com a história ancestral que tiveram. Escravização e negritude confundiam-se, quase como se fossem tristes sinônimos que precisavam ser recalcados, a fim de que pudessem livrar-se do medo de eles próprios serem escravizados.

Essa tácita recusa – supostamente feita conjuntamente com os de fora: a freira e a advogada – como hipótese teórica, provavelmente diga respeito a uma produção de negativo, ao estabelecimento entre eles de um pacto denegativo (Kaës, 1989) em que,

inconscientemente, silenciar-se-iam acerca de aspectos de suas vidas ligados à negritude. Para que quilombo pudessem vir a ser, naquele momento, sacrificariam um dos fundamentos que o caracterizam, a ascendência negra escravizada. Vale considerar que, naquela ocasião, segundo Ignês, da Fundação ITESP, eles se diziam indígenas.

Foi com essa instabilidade que os habitantes do bairro Maria Rosa acolheram a proposta de tornarem-se quilombolas, mas sem saber quais seriam as consequências de ser aquilo que ainda não sabiam o que seriam/deveriam ser. E não sabiam não porque simplesmente não se controla o futuro, mas porque o passado ainda estava ressoante, um passado com as marcas da opressão estatal colonialista, com as marcas daquela que podemos considerar a primeira conjuntura catastrófica genealógica vivida pelos antepassados daquele povo, o escravismo. (Benghozi, 2010)

Apoiaram na fé em Deus para que tudo corresse bem. Diante de tanta história de opressão, a fé religiosa sempre foi um anteparo importante para eles.

6.6. O que é quilombo?

Quilombo é pessoa muito antiga, pessoa que morou no lugar e nunca saiu, que criou e recriou e recriou, de pai pra filho, de pai pra neto, de neto pra sobrinho. Tem que ter [essa história no lugar]. (dona Ana)

Ah... O quilombo pra mim eu acho que significa uma coisa de muita importância pelo termo da gente ter mais valor. Igual eu falei pra você agora, que antes da gente ser quilombo, a gente não era visto por ninguém, era totalmente abandonado, dá pra se dizer abandonado porque toda porta que a gente chegava, batia, não tinha posto. Depois que começou o quilombo a gente teve um apoio maior. Eu acho que isto é uma grande coisa que aconteceu aqui, que eu pretendo manter isto por muito tempo, passar pros outros pra não deixar perder este valor do quilombo. Então, cada dia que passa a gente vai renovando a conversa e se dando valor. Então, eu acho que o quilombo, pra quem é quilombo é muito importante, mesmo por causa dos valores que a gente tem. (Levina)

Quilombo pra gente que vai viajar, quilombo é um negócio pra ser respeitado, sabe. Nós fazemos parte dos índios. Quilombo faz parte dos índios. (seu Trabuço)

Acho que é a comunidade que recebe apoio do governo pra ver se faz um... pra ter melhoria. (Silvio)

Quilombo são umas pessoas assim que nem nós, que vive definitivamente naquele lugar, nunca saiu, nasceu, viveu ali, mesmo enfrentando dificuldade, pessoa sofrida, que sofre, e não é que acostuma com o sofrimento, mas não desanima também. Então, eu acho que o quilombo é estas coisas: pessoa que fica ali definitivamente porque tem amor no que é dele e não quer deixar, então, aí se torna um quilombo, que ele é um verdadeiro quilombola, né! (dona Ana Lima)

Quilombo, no meu pensar, é o seguinte, diz que é da turma antiga, outros falam que quilombola era um tipo da turma de escravo, que trabalhava de primeiro, não tinham dó, piedade da gente, né, diz que trabalhava, trabalhava, ficava sem comer, comia algumas horas, ficava revoltado, mas este quilombola de agora tô achando que não, que tá sendo bom, por enquanto, tá sendo bom. (dona Paulina)

Quilombola era da escravidão... Só que quilombo de hoje é muito diferente disto... [Naquele tempo,] eles vieram, os caras trouxeram transportados no navio. Chegavam e juntavam, tipo um bairro assim. Formaram quilombo porque era tudo unido ao outro, tudo mundo ajudava o outro, então ficou assim, quilombo, formados por aí foi indo. (Cláudio)

A história de quilombo, de remanescente de escravos fugidos, de onde os escravos fugidos foram parar... negros, pessoas descendentes de negros. (seu Áureo)

Quilombo é um remanescente dos antigos, um remanescente dos antigos, somos descendentes dos antigos, da terra, que já foram dos antigos, mas nós também estamos aqui assumindo na terra a continuidade deles. (dona Maria)

Quilombo é um negro, uma descendência negra, de um povo que viveu aqui e que sofreu. O negro é a cultura negra. Quilombo é uma preservação da cultura. Vem da descendência negra. O negro, o índio, tudo escravizado. Foram pessoas que se refugiaram para descansar. E encontraram essa terra abençoada por Deus, e cuidaram, já que eles tiveram essa tranquilidade. Eles vieram para cá e cuidaram, embora os brancos invadiram, mas eles não deixaram de lutar, até hoje lutam. (dona Preta)

Então, eu estava falando que, quando a gente era pequeno, a gente não sabia o que significava quilombola. Então, quando falaram que ia coisar quilombo aqui, a gente ficou com medo, porque não sabia o que era, a gente achava que ia ser dominado, mandado, controlado por alguém. Depois, quando eu cresci, depois fui crescendo, fui participando de reunião, descobri que quilombo não tinha nada a ver, que quilombo não era ser escravo, que, na verdade, o quilombo ia entrar aqui para a gente lutar mais, para ter mais liberdade, para poder lutar e não ser dominado. Quilombo é isso e ajudou bastante. Agora a gente tem a mente aberta, a gente sabe que quilombo não é escravidão, que a gente ia ser escravo de alguém, que a gente ia ser mandado, dominado por alguém, que a gente ia poder lutar pela liberdade, ter uma vida melhor, saber que não é, não ter vergonha de ser quilombola [ri]... Porque eu não sabia o que era, não sabia o que significava. A pessoa de fora perguntava se eu era quilombola, eu falava que não, porque não sabia o que a pessoa queria, sei lá, achava que ia mandar. Quilombola? Não! Agora não, agora já digo que sou quilombola, que hoje eu sei que ser quilombola não é que a pessoa vai ser dominada, vai virar escravo. Não é nada disso. Que a gente vai poder lutar pela liberdade e pra aprender, pra ter mais a cabeça aberta, ir na reunião, saber as coisas, os projetos, que a gente pode lutar por muita coisa aqui, na comunidade... O quilombola é bem negro, apesar que hoje em dia está misturado, tá misturado a raça, mas era pessoal bem mais da cor negra mesmo, que dizia assim mais parecido com os escravos, que os escravos também eram negros e era o povo quilombola, tudo é misturado, assim. (Aline)

Nós somos descendentes de escravos! Não tem outra, eu me declaro assim, não sei os outros. Aí eu ri e falei com minha comadre/cunhada, eu falei o que você é: “você é branca, é preta, negra, o que você é?” Eu comecei a rir, né. Ela falou: “ah, eu... eu... eu sou descendente de escravo também, porque a minha mãe é daqui”. Eu falei: “com certeza, não é porque você é branca que você não é!”... Por ser uma comunidade, para fundar aqui [Pilões], veio um escravo, veio uma pessoa refugiada... refugiado são as pessoas que fogem. Vou por assim: eu sou escravo, se eu fugir do capitão do mato, do fazendeiro, eu vou ter que procurar uma mata para eu me esconder. E aquele lugar vai ser chamado de quilombo... Naturalmente, esse nome já está sendo bem conhecido, quem pega um livro pra ler vai achar alguma coisa. Ou se não achar um quilombo, vai achar um calungo, que antigamente não era nem quilombo, era calungo. (Joana)

Os sentidos dados à ideia de quilombo pelos entrevistados foram apresentados na ordem de cada entrevista. Referem-se a conversas individuais e que foram, muitas vezes, acompanhadas por alguns deles. Acepções essas que foram processualmente mencionadas ao longo dos anos que lá estive.

Como é notório, ao definirem quilombo, ressaltaram a marca da temporalidade e da territorialidade. De maneira geral, conceituaram-no como continuidade entre o passado e o presente, como herança, como preservação dos modos de vida, da cultura e das inquietações. Quilombo significa a manutenção de valores, como o da luta, da união e o do respeito pelo o que se tem. Associaram à acepção de quilombo à marca da resistência diária e à possibilidade de visibilidade política, de dias melhores; por outro lado, de dias piores, vergonhosos.

Chama a atenção seu Trabuco ter acoplado a identidade quilombola à indígena e não fazer o elo entre quilombola e povo com ascendência escrava. Em todo caso, pode ser referência ao direito constitucional de domínio de uso de terra instituído à população indígena no art. 67 do ADTC. Nesse aspecto, a Constituição de 1988 iguala quilombolas e indígenas.

Todos os critérios solicitados pelos órgãos públicos para ser uma comunidade quilombola foram relatados. São eles: ser uma comunidade rural formada por descendentes de escravizados que vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais tenham vínculo com o passado (ITESP, 2000). Alguns salientaram mais a marca da ruralidade, outros da ancestralidade, outros da negritude. Aqueles que não falaram da ruralidade ou da negritude nem por isso as desconsideraram.

Como são identidades atribuídas, a racial negra e a quilombola, cada um e cada família têm se apropriado da ideia de negritude e quilombo do jeito que pode. Alguns fazem esforço para tentar decodificá-las e para descolá-las de um antigo mal: a escravização. Em todo caso, tal como retratado por Schucman (2006), a constituição de uma identidade coletiva é dialógica e processual.

Por ser processual, talvez não fosse um acaso ter aparecido primeiramente uma acepção pautada na ligação com o lugar para, depois, ser salientada a temática racial. Esse parece ser o trajeto próprio deles, e foi também o das políticas. Além disso, foi necessário o estabelecimento de uma relação de confiança comigo para que pudessem falar do negro. O tema da negritude é o que segue nos próximos tópicos.

6.7. Medo da escravização e alienação das terras: política pública e remalhagem instável

Sou praticamente descendente de escravo legítimo, de vô e de vó. Vivi muito tempo com minha avó, até os 17/18 anos de idade. A gente vivia, como se diz, família unidade. Ela sempre contava a história dela pra gente, que, na época, ela não podia vir para a cidade – ela tava na vila – porque ela tinha medo da represália da vida dela, por ela ser a mais cobiçada das escravas, como ela dizia... Ela foi uma escrava que era mais bela, belíssima, que se falava, bela, dedicada. Então, ela passou pra mim várias coisas que aconteceu. Na minha conta de matemática, ela morreu com 108 anos, que a gente tinha – nem era um documento, praticamente – era um... falava... nem era uma certidão de nascimento, era um papel escrito, vinha a data de nascimento dela, pegava ela com o nome do fazendeiro, que é a fazenda Evaristo. Nem sei se existe esse nome, que é pro lado do Paraná. Então, ela veio pro Vale do Ribeira, ela se refugiou nas Corrências. Ela e a irmã dela, a Maria. O nome dela é Antônia Evaristo. Ela pegou o nome do fazendeiro pra não ficar sem sobrenome... Ela não vinha pra cidade por causa da milícia, como ela falava... Ela via pessoas assim, ela já se embrenhava no mato. Nessa época, ela cantava as danças – a gente não aprendeu isso – as danças que ela dançava pra manobrar o capitão do mato para os escravos fugir da senzala. Então, como ela era a mais bonita da fazenda [ri], jogavam pra ela essa função. Ela falava que sofria, mas que ajudava, que ela fazia o máximo. E como ela era bonita, ela chamava a atenção tanto do fazendeiro como do capitão do mato. Até tenho um tio, agora falecido, que foi falecido que praticamente foi levado pelo exército na época, pra guerra mundial que teve – ela conta isso –, que ele era filho do fazendeiro. Então, ele já não ficou na função de escravo. Ele ficou na função de escravo na luta da guerra, na guerra né. Então, essa história ficou na minha mente. Como ela falava pra gente: ser escravo é duro. Ela mostrava as marcas nas costas da obediência que ela não tinha. Tudo, tudo cheio de marcas, cicatrizes, até enrugado. (Joana)

No começo do século passado, quando a abolição ainda era recente e a alforria ainda não tinha sido dada para todos, a liberdade era incerta. Dona Antônia Evaristo, avó de Joana, foi uma das que nascera já no contexto da abolição e, ainda assim, fora escravizada. Ou seja, a liberdade formal não garantiu a individual.

Tal como Gomes (2005) postulara sobre alianças políticas estabelecidas entre assenzalados e fugitivos, enquanto estava escravizada, dona Evaristo ajudara outros escravizados a fugir. Posteriormente, ela própria conquistou sua liberdade por meio de fuga.

Quase um século depois, para quem tinha sido escravizada, a liberdade continuava duvidosa. Pelo medo da senzala/das grades da polícia era preciso esconder-se na mata, desaparecer sem deixar pistas.

Entretanto, esse medo não apavorava só aqueles que diretamente sobreviveram ao horror do escravismo, seus descendentes negros herdaram essa marca catastrófica (Benghozi, 2010). Ferida herdada, os povos de hoje, negros e da mata, tal como os quilombolas que

fugiram da escravização, vivem na pele uma conjuntura de desigualdade política (Gonçalves Filho, 1998) que perpetua a cicatriz aberta em tempos antigos. Ser livre é condição frágil.

Ainda criança e sem conhecer quais dos seus antepassados tinham sido acorrentados, Levina temia que o mesmo acontecesse com ela. Como contara:

Eu convivi com a minha avó dos 5 aos 12 anos de idade. Quando eu completei 12 anos, ela foi embora e deixou essa história pra mim [de ter ascendência escrava]. Mas eu fui crescendo, completei os 15, os 20, fui saindo, e eu não tinha coragem de falar que eu era descendente de negro, mas o medo de ser caçada, outra vez.⁸⁵
(Levina)

Nesse mesmo sentido, Aline alertou a mãe para que não concordasse com a transformação do canto onde viviam em quilombo, pois, como aprendera nos livros, “isso era negócio de escravo”. Lembrou sua mãe que as mazelas vividas pelos seus antepassados justificava o medo sentido por elas, que ele – o medo – tinha razão para existir.

Negra e analfabeta, o destino da mãe tenderia a ser a senzala. Aline, quem sabe, poderia ter um encaminhamento melhor, sua escolarização poderia propiciar sua liberdade. Como disse dona Paulina, mãe de Aline:

As crianças tinham um livro, agora não tá mais aqui, que eles pegaram pra estudar. Então, naquele livro, nós líamos bastante, eu e minhas crianças leram bastante. Eles até falavam: “mãe, não entre neste negócio de quilombo, mãe, não entre porque este negócio é escravo, depois mais tarde a senhora vai ver como vão judiar da senhora. Eu não vou ficar nisto, porque eu sei ler, eu aprendo ler, eu vou pra fora. Aprendo a ler e escrever, aí eu sei, agora a senhora que não sabe nada, não saber ler e nem escrever, vai ficar escravo dos outros”. Falaram, quando chegar, eu já morri... Não vou aguentar estes tempos [ri]. Então, isto pra mim significa judiação, que falam, mas sei lá, e no livro também que eu vi, eles foram judiados, ficavam na corrente, presos ali, se desobedecesse ia amarrado, ficava preso; agora, nós não. (dona Paulina)

Em outro momento, dona Paulina e seu filho Cláudio mencionaram:

Então, é assim o quilombo, só que da escravidão hoje é totalmente diferente, né, não digo que mais pra frente segue a ficar assim, mas eu acredito que não vai ficar!
(Cláudio)

Eles têm o título há dez anos, já perceberam que a condição atual é diferente dos quilombolas do período escravista; entretanto, em função das desigualdades de forças entre eles e os “mandões”, não estão seguros de que assim continuará.

⁸⁵ Voltarei a comentar essa citação no tópico: “Sou parda... sou negra na cor, na raça, em tudo”.

Deus o livre, virar quilombo! Estamos perdidos na vida! Nós não, a criançada, os mais novos, que eu já sei a gente mesmo não aguenta, tá tudo cansado, coitado. (dona Paulina)

Se virar quilombo, quero ser o mandão! (Cláudio)

Deus o livre, não vai virar não, se Deus quiser, quilombo vai ser bom, não vai ser ruim, Deus o livre. (dona Paulina)

Não vira porque tem muitos governadores, muitas coisas... Então, se um/dois inventam um lei, outros cinco, seis não assinam aquele projeto, mas se fosse como antigamente, tenho certeza que poderia ser a mesma coisa, mas agora atualmente é diferente. (Cláudio)

Nesses trechos, dona Paulina e Cláudio falaram do quilombo como se ali não fosse um e, nesse caso, falaram como se quilombo e escravização fossem equivalentes. Terrível equivalência que os assombra. O que não é de se intrigar, já que os quilombos da era da colonização brasileira surgiram nesse contexto adverso, restando para eles, por vezes, uma ideia de quilombo como uma extensão da escravização mais do que uma forma de resistência à vida cativa, sendo que a propagação generalizada da imagem do negro acorrentado e a ausência sistemática de uma educação formal que dialogasse com eles sobre a complexidade que foi a escravização e, mormente, sobre as contribuições negras para a fundação da nação, acentuam essa visão menos larga do escravismo e essa imagem do negro encadeado.

O medo da escravização – da aniquilação como sujeito – aparece porque o cenário é o da liberdade entre aspas. É possível considerar que o negro teme o temor que o branco tem de vê-lo ali, vivente, dançante, agente, sobrevivente às situações indignas. O negro teme os efeitos do escravismo e do racismo pós-colonial que estabelecem privilégios para alguns e deméritos para outros (Munanga, 2004). A questão da racialização do negro refere-se, pois, às questões de sua liberdade, à tensão e injúria que ela provoca (ou pode provocar) no não negro.

Temor tristemente constante, o medo do ataque do de fora e da perda do que conquistaram convive com eles. A propósito, no tocante ao primeiro contato que tiveram comigo, a minha própria negritude também lhes causou medo:

A primeira coisa que eu fiz foi olhar na sua cor. Quando eu quis sentir medo, o pensamento foi assim: “será que não é mais alguma vez alguém mandando uma pessoa aqui pra nos caçar”, porque eu pensei: pode ser um contratado que está vindo aqui. Mas eu pensei: péra aí, vamos conversar, vamos tentar descobrir o que ela quer. Que foi difícil você conseguir alguma coisa da primeira vez. Segundo, a gente ficou um pouco mais aliviada porque o pessoal da Fundação ITESP falou que você ia aparecer na comunidade, que a qualquer momento você ia aparecer na comunidade, ou acompanhada ou sozinha. Deu uma tranquilizada. (Levina)
Se eu tivesse vindo direto... (Eliane)

Eu acho que você não levava nada daqui não. Mas depois passou, dessa vez não fomos caçados! Depois a gente chegou à conclusão que o medo foi igual, mas quando a gente sentou e conversou [entre eles] a gente chegou à mesma conclusão: vamos encarar tudo junto... Acho que não há na vida nada mais difícil que o medo.
(Levina)

A trisavó materna de Levina, uma bugre, foi caçada a laço naquelas redondezas. Dessa vez, Levina e seus contemporâneos não o foram, mas ainda podem ser! Esse é um dos medos/horrores que os perseguem e que rege a organização da vida psíquica entre eles.

É possível considerar que, entre a violência originária posta no corpo dos escravizados e aquela possível de ser pensada por eles, havia um buraco, um negativo. Por assim dizer, o horror foi sentido, mas não totalmente *capturável*. Algo escapara ao pensamento (Kaës, 1989). E o que resta ainda hoje, em função da transmissão intersubjetiva desse horror, é uma imagem de *corpo imobilizado* (Fanon, 1968), amarrado pelo pescoço, pelos braços ou pelas pernas, como se faz com os animais para o abate. Há uma imagem de um laço (laço-corda e laço-vínculo) que os arrasta para o abismo. O outro, o fora dali é, em princípio, um assombroso e potente adversário.

Ao reconhecer a importância da mediação de minha presença pela Fundação ITESP, Levina salientou aquilo que Kalmus (2010), apoiada no pensamento de Bourdieu, destacara:

Uma investigação baseada em entrevistas – ou em qualquer outro procedimento – junto a pessoas, sobretudo as que carregam histórias de humilhação ou opressão, traz o risco de converter-se em um ato de violência. Para que isso não ocorra, faz-se necessária a construção de uma relação de confiança e respeito pela cultura e valores do entrevistado. Uma das formas de criar condições que diminuam esse risco é entrevistar pessoas conhecidas, situação que enseja uma relação de confiança; uma outra, é entrevistar pessoas às quais o pesquisador é apresentado por um conhecido comum. (Kalmus, 2010)⁸⁶

Nessas ocasiões em que há a presença suspeita do outro, ou seja, em que há alteração do enquadre de comunidade que vive entre os seus, parte da função do suporte comunitário trinca-se e o medo aflora (Bleger, 1988; 1989). O continente genealógico familiar e comunitário é afetado. (Benghozi, 2010)

⁸⁶ A Fundação ITESP não era minha conhecida, mas era deles. Por mais que o processo de titulação tenha sido permeado por inseguranças, o trabalho por ela feito dava-lhes alguma esperança. E se inicialmente sentiram medo de mim, aos poucos ele deu vazão para uma relação de confiança. Conforme carta escrita por Aline: “No dia 27/11/2010 tive o prazer de hospedar em minha casa Eliane, pesquisadora da USP, foram dias alegres e maravilhosos, que tivemos... Eu tinha uma ideia diferente dela, mas ao conhecer ela, pessoalmente, fiquei sua amiga e passei a gostar muito da sua pessoa... Eu dei entrevista para ela. Falei sobre minha vida e como me sentia em relação a ser uma quilombola. Gostei muito de dar entrevista”.

Medo do novo, do pesquisador desconhecido, medo do passado conhecido. Nessa conjuntura, Cláudio ressaltou que não seria submetido ao poder do outro, frisou: “se virar quilombo, quero ser o mandão”. Sem hesitação, ressaltaram que não estão lá para serem oprimidos, ao contrário.

Sobre a transformação em quilombo, agradecem a conquista do direito ao domínio do uso coletivo das terras, mas continuam atentos:

Eu acho que o que melhorou, que eu esqueci de falar, é a parte dos fazendeiros, porque a turma vendia, começou a entrar fazendeiro e aí o quilombo ajudou em relação a isso. Se fosse que nem era, que as pessoas vendiam, as pessoas só sonham, é aquela ilusão, eu já experimentei isso na pele, a pessoa vendia e ia virar só fazenda... Por que as pessoas ficaram assustadas? Quando os fazendeiros começaram a entrar, foi comprando terra, comprando, ganhavam até com fumo, pessoas que não tinham dinheiro para comprar fumo vendiam um pedacinho de terra. [Aqueles que compravam] desmataram tudo isso aqui, era um campo aqui... Aqui na beira do rio, quando entrou um tal de B., eles tiravam as pessoas da terra, comprava um pedacinho, colocaram até capanga, esse pessoal matava, atirava mesmo. Ih, era um reboliço com essa gente grande. Então, eu agradeço a Deus por ser reconhecido como quilombo, porque foi uma parada que eles deram... Tem um cunhado que foi obrigado a deixar a casa dele, porque o cara comprou um pedaço, invadiu toda a área, colocou capanga e, quando era a noite, era só tiro, aqui, capanga, jagunço, 10/12 jagunços, meu cunhado não dormia de noite, de medo, foi obrigado a sair de lá... Nós estamos assustados hoje porque, de repente, como eu falo para você, não é o caso de pai, né,... do nada, muita gente assusta, o que será o que o governo quer fazer com a gente? (dona Preta)

O quilombo livrou-os da presença de latifundiários, de seus jagunços e (em parte) da morte feita em emboscada⁸⁷; é um bem e é também uma inquietação: o que será que o governo quer? Governo que historicamente mais descuida do que cuida. Será que é possível confiar? Se defendem o quilombo jurídico e se sentem “alívio” com a titulação quilombola, sentem-no de forma incompleta. Além do medo de serem escravizados, há um segundo: o da alienação da terra, o de a perderem para o governo, sendo que o primeiro temor (o da escravização) engloba o segundo. Dona Preta e dona Ana Lima falaram sobre a presença invasiva do governo:

A gente fica com medo, porque a qualquer hora, “Deus o livre e guarde”, mas pode fazer um levantamento lá e chutar todos nós. Isso não é só a gente que pensa isso, não, muitas pessoas que está aqui, pra lá, fora, que a irmã S. fala... tem gente que

⁸⁷ Tal como expôs Scarcelli (2011, p. 39), “A forma clássica de exclusão social, que é o desenraizamento e expulsão dos camponeses da terra, é o primeiro anúncio da chegada de uma era de novas relações sociais engendradas no sistema capitalista”. Neste sentido, o quilombo pode ser visto como um dispositivo contra o cerceamento capitalista, mesmo sendo uma ferramenta local, circunscrita e que não proporcione uma mudança estrutural na realidade social brasileira.

tem medo. O governo deu a casa, a estrada, tanta coisa, daqui a pouco vem as cestas, vem projetos, quer ajudar, você acha que tá fazendo tudo de graça? Por isso que a gente tá meio assim. Se alguém chegar, eu tô firme aqui, eu sento aqui, pois é terra do meu bisavô que deixou pro meu avô, que deixou pro meu pai, meu pai tá vivo ainda, mas por problema de saúde ele tá lá e quem tá aqui sou eu... Ainda tenho um pé fora do chão. A gente não sabe o que o governo quer da gente. (dona Preta)

O governo está sempre dando repressão, está sempre reprimindo a gente no que a gente quer fazer. Ele não deixa a gente trabalhar. (dona Ana Lima)

O governo se mete onde não deveria. Ele tá no lugar que não é dele, é um lugar que é nosso e que será sempre nosso. (dona Preta)

A gente quer mais liberdade. (dona Ana Lima)

A gente precisa aqui de liberdade, a liberdade é uma coisa muito especial, a gente precisa de liberdade pra trabalhar sem pensar que alguém virá. (dona Preta)

Nessa conversação que aconteceu entre as vizinhas, evidencia-se que, em função principalmente da história irregular e opressora que, com frequência, tiveram com o Estado, as políticas ali realizadas não aparecem propriamente como direito legítimo que têm, mas como ações governamentais que posteriormente poderão ser cobradas.

Temem que o preço seja excessivamente caro, temem ser enxotados, uma vez que as terras por eles utilizadas há gerações são de propriedade do Estado de São Paulo. Sentem-se nas mãos do governo. Apesar da “graça alcança com o quilombo” (sic), receiam ser expropriados pelo governo. Afinal, por que o governo assistiria aqueles que historicamente foram anulados pelo próprio governo?

Mesmo que não sejam retirados de lá, não confiam nos representantes das políticas ambientalistas, os quais ainda hoje são contrários à roça de coivara, à forma como plantam. Tal como registrara Maurício Marinho (ex-gestor do Parque Estadual de Intervales), falta uma política pública de trabalho e renda adequada para as comunidades quilombolas.

Não há uma política pública... A Secretaria de Agricultura não tem uma política voltada para os pequenos agricultores que também leve em consideração a questão da roça de coivara. A Secretaria do Meio Ambiente não tem uma política de estímulo. Eu acho que existe no discurso, mas, na prática mesmo, não existe política pública para enfrentar esse problema, que é um problema regional, não é um problema da comunidade Maria Rosa ou de Pilões ou de outras comunidades quilombolas: atinge todas as comunidades... Teria de ter uma articulação com vários órgãos, tanto do Governo Federal quanto Estadual, para fazer uma política pública que pudesse promover essas atividades de geração de trabalho e renda com base nas características daquela localidade. (Maurício Marinho)

De tradição, a roça de coivara tornou-se um crime ambiental. Há a ausência de uma política pública articulada entre diferentes âmbitos governamentais e que não se pautar no discurso competente como discurso do conhecimento (Chauí, 1981). Discurso que se instala e se conserva graças à regra: “não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância” (Chauí, 1981, p. 7). Discurso que prega que apenas os especialistas têm o conhecimento e a autoridade necessários para decidir algumas situações.

Ideologicamente, esse discurso revela-se como uma verdade e, como tal, deveria ser aceito e incorporado por todos.

Fundamentados em seus saberes herdados, mestres na lida com a terra, os quilombolas reagem à prescrição ambientalista, sustentam que suas práticas em vez de prejudicar o Meio Ambiente, preservam-no. Não por acaso, habitam uma das áreas do Estado paulista em que há a maior preservação da Mata Atlântica.

Ainda assim, depois da titulação, passaram a depender de órgãos públicos ambientais para autorizarem a realização da roça. Entretanto, há cerca de cinco anos não recebem essa autorização. Logo, se roçarem, podem ser punidos pela queima e derrubada da mata e por fazerem-na sem autorização.

Eu acho que o quilombo foi uma forma da gente ser reconhecido lá fora, mas a gente fica assim meio assim com medo, não é assim meio assustado, meio incomodado, porque as pessoas vêm dizer onde você tem de trabalhar: “você tem que trabalhar ali, você vai plantar ali”. Pensa bem, se nós que nascemos aqui, vimos de nossos antepassados, se nós não temos conhecimento, quem que vai ter? Nós somos professores dessas pessoas de lá de fora do campo, não somos? Nós somos agrônomos, somos tudo isso, não é verdade?... Esse Parque está conservado pela luz divina, porque Deus iluminou nós, nossos antepassados... Nossos avós vieram cuidando, agora nós também. Isso nos incomoda: por que eles estão interessados nessa beleza?... Por que estão aqui fazendo reunião: por que Parque, Meio Ambiente?... Eu queria que nos apoiassem a manter sempre assim, mas não dizer para nós: olha, você vai plantar ali, não pode derrubar aqui, porque nós não queremos passar fome, nós queremos trabalhar em nossa terra. (dona Preta)

Sentem-se ludibriados pelos órgãos públicos, uma vez que aceitar ser quilombo estava diretamente associado à possibilidade de manter o trabalho na terra. Se eventualmente um ou outro o faz, é de modo clandestino – o que ressalta o medo de o governo tirá-los de lá e, em última instância, de deixá-los tal qual na época da escravização: sem direitos.

Assim sendo, se a política quilombola possibilitou-lhes uma remalhagem em relação à violência anterior, trata-se de uma *remalhagem instável*, de uma costura frouxa, que pode ser novamente esgarçada – estão há anos sem poder formalmente roçar. Estão

vinculados entre eles e ao lugar, o título recebido evidencia essa vinculação, mas o buraco feito pela violência da política ambientalista foi cerzido com pontos escassos, seja no que diz respeito ao fato de serem trabalhadores rurais, seja em relação à temática da negritude.

Como quilombolas, foram convocados a olhar para o passado distante, o mais distante possível, aquele que, possivelmente, queriam silenciar: desde quando estavam lá? Quem eram eles e os antepassados deles? Onde viviam, o que faziam, eram quilombolas?

Ao que parece, segundo o que comentaram, não foram perguntas acompanhadas de um acolhimento, e sim entrevistas para a elaboração de um lado antropológico, a fim de que futuramente conquistassem o direito de ali ficar. Eram perguntas importantes que poderiam cuidar do passado e do futuro, mas, ao que parece, pela urgência da situação, limitaram-se a cuidar da garantia da sobrevivência física deles. Nesse aspecto, penso que a política pública falhou.

Suponho que a presença dos órgãos públicos governamentais tenha funcionado como uma quebra do enquadre que levou a um transbordamento de desassossegos, sem que houvesse uma canalização acompanhada, uma escuta sensível a essas turbulências. Precisavam de mediação que cuidasse dessas inquietações, das representações conscientes e inconscientes despertadas (Scarcelli, 2002, 2011). Sozinhos tiveram (e têm) de dar conta da situação tão nova e tão antiga: quem eles são? O que pensam e sentem sobre os negros e sobre serem negros?

6.8. Vergonha e resistência

Aqui, na comunidade, eu acho que sou a única que conhece várias coisas e que, quando vem o pessoal, por exemplo, o pessoal da ITESP, quando telefona, eu converso e tal. E muita gente não conversa. Igual quando o pessoal veio pegar o nome para as casinhas, o homem ficou impressionado... ninguém apareceu lá para dá o nome para assinar para o relógio vir. Ninguém apareceu. Ele pegou, batia palma e o pessoal ficava na frestinha da janela e não vinha, nem para dar informação. Ele pegou e veio aqui e conversou com a gente. Aí a gente explicou que eles não estão acostumados, que eles ficam com medo... Eles têm medo. Eu também tinha medo. No caso meu não era medo, era vergonha. Eu não sabia quem era. Eu achava que ia fazer uma pergunta, às vezes a pessoa nem ia perguntar nada, ia perguntar: “onde fica o Maria Rosa?” Quando a minha mãe morava lá, na beirinha da estrada, as pessoas paravam para perguntar onde ficava o Maria Rosa, a gente se escondia e olhava pelo burquinho, de medo, de vergonha. Isso não é medo, é vergonha. Aí, depois que a gente sai⁸⁸, a gente muda, né. Eu mesmo mudei. Hoje eu converso com todo mundo, mesmo que eu não conheça, eu puxo assunto. Eu já me interesso saber o que a pessoa faz e o que não faz. Então, é isso, a gente tem que iniciar os outros, tem gente que é mais receoso de fazer pergunta. (Aline)

Como ir sozinha à cidade, a um lugar desconhecido? Como pegar um ônibus sem poder identificar a direção para onde ele vai? E a receita do médico, como entendê-la? Os mais velhos não andam sozinhos, alguns nunca saíram das redondezas. É do Maria Rosa para Pilões, de Pilões para um ponto por perto. São Paulo alguns conhecem, alguns desejam conhecer, outros nem querem pensar. Na cidade ou na roça, como conversar com estranhos? E o que querem os de fora?

Para eles, a falta de estudos, o desconhecimento de algum assunto, a presença de estranhos pode causar desalento e, como registrou Aline, vergonha.

Vergonha vivida em situações cotidianas ligadas a um desconforto atual e, ao mesmo tempo, concernente às mazelas herdadas de tempos passados. Nesse caso, a vergonha – ou a angústia, tal como postulou Gonçalves Filho (1998) – é advinda de situações de *humilhação social* vividas por eles e por seus antecedentes; portanto, diz respeito a um sofrimento de origem política, persistente, recente e longínquo. (Gonçalves Filho, 1998)

O sujeito politicamente humilhado não raramente age com cautela, olha por trás da janela, age com suspeita, esconde-se, pois o perigo pode vir a qualquer instante. Vive em estado de alerta, protegendo-se.

Ficar escondido em casa, observando pela frestinha, mesmo sendo uma atitude frágil e muda, é proteção contra um possível julgamento de um olhar que desdenha, contra o

⁸⁸ Aline estudou até a sétima série, casou-se cedo e morou em algumas cidades interioranas de SP.

roubo de si e de seus bens, contra um ataque qualquer. É proteção e inquietação: o que ele quer de mim? Quando vai embora? Vai embora? É abrigo contra a vergonha sentida se vier o olhar que apequena.

Para Gonçalves Filho (1998), a angústia é o afeto conexo à humilhação social vivida. Segundo Benghozi (2010), é a vergonha a expressão subjetiva e intersubjetiva da violência sofrida. Podemos dizer que angústia e vergonha, apesar de serem sentimentos distintos, em algum grau são convergentes nesses processos históricos de rebaixamento social, nesses processos dolorosos, constantes, transmitidos psiquicamente de geração em geração. (Benghozi, 2005, 2010)

Nesse sentido, no instante em que o contato com os de fora é permeado pela estranheza, pela cautela, podemos dizer que a presença do desconhecido é acompanhada do sentimento de inferioridade (Freud, 1932/1996d). A vergonha por eles sentida remete a esse olhar historicamente arquitetado sobre o negro, o povo do campo e o pobre como gente inferior.⁸⁹

Isso nos reporta a um processo de opressão relacionado a ideais ideológicos socialmente inventados, quais sejam: a elevação do branco em detrimento do negro; a valorização da vida urbana em prejuízo da rural; a da educação formal em oposição àquela aprendida na vida diária; a do rico em aversão ao pobre. É pelo trabalho e pela luta psíquica entre ego, ideal de ego e superego que entendemos, com Freud (1932/1996d), que se abre caminho para que haja, de forma ambivalente, o ancoramento psíquico de ideologias historicamente construídas. Por assim dizer, é pela avaliação que o ego faz em relação a um dado discurso – avaliação esta com base no julgamento moral feito pelo superego – que ele será ou não introjetado e transformado pelo sujeito.

Via de regra, o processo de ancoramento do discurso ideológico não é feito de forma compacta, sem alterações. Há transformações entre o que se vê e se escuta e a forma como é internalizado. Cada um e em conjunto *recebe, contém, recusa, liga, desliga, transforma, representa, brinca, destrói os objetos, as representações, as emoções e os pensamentos* herdados (M.I.A. Fernandes, 2003).

No caso de sujeitos historicamente golpeados não é raro ficarem sensíveis a esses persistentes ataques que vêm de fora, o que, ainda assim, não significa que haja uma aderência plena ao discurso externo, que então passa a ecoar internamente, virando fora e dentro.

⁸⁹ Sobre o conceito de pobreza e exclusão social, ver Scarcelli (2002, 2011).

Relativo aos moradores do Maria Rosa, é possível pensar que houve uma interiorização desses discursos hierárquicos (ideologias) e que os remetem a uma sensação de inferioridade. Chegaram ao mundo já os escutando. Seria mesmo difícil ficarem indiferentes a eles. Mas reagem a eles. Por vezes, sentem-se inferiorizados; porém, não aceitam passivamente tal lugar, há ambivalência.

Ambivalência porque diz respeito a uma coação e porque há vontade de dismantelá-los (os discursos). Há recusa. Ficar escondido em casa é um jeito de rejeitá-los, mesmo sendo uma recusa frágil que não promove modificações efetivas. De forma mais contundente, há o exemplo de Aline, que hoje conversa com quem quer que seja, sem que – é o que parece – sinta-se inferior em relação aos de fora ou superior aos de sua terra que não circularam por cidades e escolas. Ou quando todos, justificados pela longa história de opressão, sentiram-se temerosos com a minha presença e, mesmo assim, resolveram “*encarar tudo junto*” (Levina). Recusa que também apareceu na fala de dona Preta, quando se intitulou agrônoma. E quando enfrentaram as leis ambientalistas tornando-se quilombo e também quando fazem proposições políticas para o enfrentamento das dificuldades por eles vividas. Esses são alguns dos exemplos em que, apossados de si, agem como sujeitos políticos, atuantes.

Lá, ter medo e vergonha de ser negro e pobre convive com resistências, sendo uma delas a da união pelo trabalho na terra. A terra é herança material e simbólica explicitamente transmitida e partilhada entre eles, tem destino certo.

É possível considerar que, sobre a base da separação originária orquestrada pelo escravismo – sobre esse processo genealógico catastrófico de desmalhagem (Benghozi, 2010) –, buscaram desenhar para si um destino solidário, em que a desumanização, a exploração e a separação dos laços impostos pela escravização fossem superadas pela união entre eles e em torno de roça. Segundo os cálculos de dona Maria, seus antepassados estão lá há três séculos, antes mesmo da abolição da escravatura. Ali, instituíram um modo de vida que, em princípio, não tinha a ver com a dominação de uns sobre outros. Até que foram surpreendidos pelo poder do poder público. A política pública desestabilizou-os e não operou de forma a ajudá-los a significar e ressignificar as marcas do horror herdadas e impostas secularmente pela própria política nacional.

6.9. Vergonha e traição

De maneira geral, no Brasil, cotidianamente há duas representações polarizadas sobre os negros: heróis ou indignos.

Eles são vistos por alguns como guerreiros, afinal labutaram e labutam nas condições mais indignas possíveis e, mais do que isso, sobreviveram ao escravismo e enfrentam o racismo: salvam-se a si mesmo e a nação pelo trabalho que têm realizado. Etimologicamente, a palavra quilombo associa-se à guerra, aos guerreiros (Munanga, 1995/96). Essa versão que dá potência à história dos negros foi comumente negada aos *maria rosenses* e a muitos outros. Negação que pode ser simbolizada pela queima dos arquivos nacionais do escravismo. Ficaram as cinzas e o esforço dos negros contra o pó a eles lançados.

As cinzas espalhadas pelos quatro cantos do país entoam que os negros são pó, fracos, indignos e covardes. São pisáveis. Porque são negros, porque foram escravizados, são pobres, trabalham nas condições mais precárias possíveis. Além disso, são tidos como traidores, seja em função do *racismo derivado* do racismo branco que alguns negros demonstram em relação a outros negros (Munanga, 2004), seja em relação à vinda dos escravizados para cá, como se a genealogia dos negros em terras brasileiras começasse na África, pela caça de negros por negros. Imagem reatualizada na do capitão do mato. Há um discurso ideológico de traição imputado aos negros.⁹⁰

Não raramente, a traição apregoada causa vergonha. A vergonha, tal como foi desenvolvido por Benghozi (2010), é expressão de uma trinca, um furo ou mesmo do esgarçamento dos vínculos psíquicos filiativos e afiliativos. No tocante ao campo desta pesquisa, o ataque a esses vínculos refere-se à acusação de traição dos negros aos negros, tanto quanto de que são seres inferiorizados – motivos talvez pelos quais os *maria rosenses* procurassem não falar muito sobre o negro, assunto extenuante. Mas nem por isso estavam e estão distantes de marcas associadas a ele.

⁹⁰ Ideológico porque, no tocante ao *racismo derivado* (Munanga, 2004), trata-se violência social imposta e de proteção psíquica do negro diante de tal violência. Sobre a escravização que ocorreu com a diáspora atlântica, ela foi muito mais complexa do que a captura de um negro por outro, tendo sido orquestrada principalmente por países europeus; além disso, na África de então, não era a cor da pele que ligava os africanos entre si, e sim a pertença a um ou outro grupo étnico. A união ou não pela cor passou a ser uma questão da escravização e, depois, do pós-abolição. Foi com o colonialismo e com o racismo que em terras americanas se instituíra formalmente para negros e não negros a temática da cor, da raça, do racismo e do racismo derivado.

Como ilustração, tomemos por exemplo o pai de dona Preta e seu Trabuço. Ambos foram considerados bons e maus. Ambos assumiram o lugar de intermediários (Kaës, 1994) entre a comunidade e o poder público. O pai era religioso, fazia a novena na casa dos amigos, era benquisto. Depois, tornou-se “capitão do mato”. Ao longo do processo de titulação quilombola, seu Trabuço foi tido como louco e herói, seus vizinhos, o avesso disso.

Nesses exemplos, tacitamente manejaram o lugar do traidor, do covarde, do guerreiro e salvador. Posições psíquicas que dialogam ou se contrapõem à experiência de ser, ter ou carregar a vergonha. (Benghozi, 2010)

No quilombo, dentre esses lugares, parece que o mais delicado é o de traidor. A traição é ferida que corrói por dentro. É concernente a um ataque a um vínculo estabelecido, mesmo que genealógico distante, como no caso da ascendência filiativa africana. Atacar esse vínculo psíquico filiativo por meio na ideia de tração é imputar responsabilidade e culpa no próprio negro. É invalidá-lo na origem e na descendência, inclusive na dos ainda não nascidos. (Benghozi, 2010)

Lá, o sentimento de traição atravessa os três níveis relacionais: o familiar, o comunitário e o político-institucional. Âmbitos que representam ao mesmo tempo apoio e instabilidade. Âmbitos que ora estão alinhavados cada qual e entre si, ora esgarçados.

O caso do pai de dona Preta e o de seu Trabuço referem-se a esses três âmbitos. A intervenção deles na comunidade era fruto de políticas públicas que afetaram a todos, principalmente porque foram ações que romperam com o tácito acordo de não se vincular a outro possível adversário. No caso do pai, à política pública ambientalista institui-se outra, a quilombola, encampada pelo seu Trabuço. O pai ficou paralisado. A filha rompeu com ele, mas não com a causa negra. Filha e pai depois se religaram. Podemos considerar emblematicamente a fratura da espinha do pai de dona Preta como uma cena que simboliza a vergonha pela suposta traição feita pelo trabalho de guarda-florestal. Com Benghozi (2010), podemos dizer que ele tornou-se uma vergonha entre os moradores de lá. No tocante à participação de seu Trabuço, a marca é de um herói entre aspas, afinal, o medo persiste.

Se a genealogia dos negros no Brasil começa ideologicamente pela traição, lá também há ações concretas que, pela política pública, causa a sensação de traição e os golpeia. No discurso e na ação, o efeito é o mesmo: a trinca nos vínculos, posto que a traição abala a sensação de *confiança* (Winnicott, 1993), fura aquilo que é o alicerce para o estabelecimento de vínculos seguros, estáveis, confiáveis.

Depois da abolição, no Maria Rosa, essa cena que inclui o pai de dona Preta refere-se a uma das primeiras ações dos órgãos públicos ali ocorridas e demarca a presença

invasiva da política pública e o abalo na confiança entre eles. A participação de seu Trabuco inaugura-os juridicamente como sujeitos negros.

Essas passagens são representativas das ações do poder público ali, dos sujeitos envolvidos (o pai e seu Trabuco) e dos lugares que ocuparam na dinâmica familiar e comunitária. Dizem respeito, ao mesmo tempo, aos dois e aos demais de lá e aos do poder de fora lá. O lugar assumido por cada um deles nesses diferentes momentos tem a ver simultaneamente com a história comum que há entre eles e com a particular privada de cada um. (Kaës, 2011)

6.10. Pretos, negros, brancos, morenos ou moreninhos: o que falam sobre ou como se apresentam?

a) Eu sou tataraneta de negro: sobre dona Preta, seu pai e seu marido

[o apelido] veio de meus pais. A primeira Preta nasceu do meu avô. Foi ele que chamou. A filha dele, a Rosália, era branca. A Rosália era a filha, e eu como a primeira filha do meu pai era quase da idade dela, ela branqueou, e eu moreninha; de que Preta ficou branca e ela morreu depois, com 12 anos ela faleceu. [dona Ana Lima: ah... ela era branca?] É, e a tia [nome da tia] era Preta também, ficou Preta por causa da Rosália, que era branca... Quando eu fui daqui para Sete Barras as pessoas falavam pra mim: Benedita? E eu ficava de boca aberta, quem será? Porque aqui todo mundo me chamava de Preta. Aqui, é difícil alguém me chamar de Benedita. (dona Benedita, conhecida como dona Preta)

O nome Benedita é nome de santo preto. O apelido é familiar: três mulheres foram assim alcunhadas. A primeira Preta era filha do avô de dona Benedita. Ela era fenotipicamente branca – segundo a entrevistada – ou “ficou branca” ou “branqueou-se” em relação a outros membros da família. Presumivelmente, o apelido foi dado pelo contraste de cor entre ela, mais clara, e os demais. Nesse sentido, o Preta talvez indique uma forma de aproximação entre filha e os demais da família. No caso de dona Benedita, foi a cor de sua pele mais escura em comparação com a da tia que a levou a ser assim chamada. Ela e outra tia são pretas no corpo e no nome. Sobre ser negra e ter família negra, dona Preta disse:

Eu acho que nós somos tudo raça de negro. Minha avó, minha tia, meu pai, essa minha tia tem verruguinha, tudo peludinha, sabe, raça de negro. Ela é negra mesmo! Ela está muito mal, coitada. Então, meu pai falava que essa raça de familiar dele era tudo descendência negra mesmo, acho, negro puro mesmo... Então meu pai falava que era descendente de negro mesmo, negro puro. Vieram, então, meu avô fez [uma casa], depois do pai dele lá, vieram, eles ficaram lá e fundaram aqui, aí tem Chico Antunes, todos dessa descendência mesma descendência... Eu sou tataraneta de negro, porque minha avó já era neta de negro, minha avó do meu pai... Eu sou de raça de negro. Meu marido é negro também. Ele, meu marido, não sabe muito da história, porque o pai dele não contava muito a história, porque não tinha conhecimento, mas meu pai contava, ele tem até um livro aí. Eu vou descobrir esse livro, ele deu para mim.⁹¹ (dona Preta)

Ela faz parte da quinta geração de negros da família, sendo alguns deles negros incontestáveis. Sua tataravó provavelmente fora escrava, a bisavó, talvez. Da família, seu bisavô foi o primeiro a chegar a terras hoje pertencentes à comunidade Maria Rosa. Terras

⁹¹ Sua mãe é por ela reconhecida como branca.

dadas de herança para o filho e depois para o neto, que, não só cuidou delas como também cuidou de transmitir conhecimentos sobre a herança negra para sua filha.

O pai localizou-a na linhagem genealógica negra. Manteve íntegro o vínculo ancestral. Trata-se de modalidade de transmissão de conhecimento intergeracional em que o patrimônio psíquico familiar foi recebido pelas gerações precedentes, memorizado, elaborado e transmitido à geração seguinte. (Benghozi, 2005)

Ao longo de sua vida, em encontros que incluíam a família e amigos da família, dona Preta participou de conversas plurais que aconteciam para além da porta de casa e que envolviam assuntos sobre o início dos tempos dos povos negros e indígenas naquela região. Assuntos que atualizavam o sofrimento daquele povo tanto quanto retomavam saberes deles. Dona Preta sabe detalhes de alguns ritos dos antigos. Conhece remédios para curar doenças, rituais para agilizar o pós-parto, o artesanato e outras delicadezas que possibilitaram a sobrevivência deles. Registro aqui um pequeno recorte do muito que me falara sobre esse tema:

E em Pilões, quando o pai Mingo contava, contava para o meu pai, tinha a avó Corá que também contava pra gente que eles sofriam muito. Quando eles abriram em Pilões... essas pessoas chegaram lá, nesse lugar, que era lugar deserto, não tinha nada, eles encontravam panelinhas de barro, dos bem antigos: pilõezinhos bem feitiños, de barro, tudo coisa dos índios e dos negros mesmos. Aí que eles foram ficando... Tem a história da tia Quintina, que é a parteira, ela tá lá. Então, a tia Quintina ela fazia, depois que a mulher ganhava a criança, ela fazia um chá, pegava pecumá e um pouquinho de arruda, torrava e tocava na pinga pra mulher beber para fazer a cicatrização do útero, depois que a mulher ganhava... Era o antibiótico nosso. Nosso antibiótico daquele tempo, eu tomei e meus filhos também. Eu criei sete e tomei todo esse remédio... Em casa, ficava três dias fechada, deitada em uma esteira, naquele tempo não tinha cobertura, não tinha porta, não tinha cortina, tudo na esteira, dormia em cima, sabe? Fincava quatro ganchos e fazia esteira da taboa, três ou quatro esteiras, ficava bem grossinho. Embolava a esteira para fazer travesseiro. Gostoso, né, de índio, de negro! (dona Preta)

E se salientara que entre negros e índios havia diálogo produtivo, ressaltara também que com os brancos a situação foi diferente, eles entraram lá para tomar deles as terras:

Na escravidão foram entrando os índios e os brancos, estes foram tomando as terras das pessoas. (dona Preta)

Espera, contudo, que brancos e negros sejam tratados como iguais, afinal, assim o são: “Branco? Seja lá qual for a cor, nós somos todos filhos de Deus. Cortou? Sai tudo numa cor só, por isso nós somos todos iguais”. (dona Preta)

Não busca vingança, não é vítima que reativamente vira algoz, mesmo porque não se sente com tal. Dona Preta é religiosa na fé e nos atos, prima pela comunhão, pelo bem comum.

O corpo negro alinhado ao nome e à história narrada por seus antepassados deram esteio a ela, deram-lhe possibilidade de situar-se na genealogia familiar e de ser ela mesma transmissora do patrimônio recebido, bem como de formular seus próprios pensamentos sobre o escravismo, o racismo, o negro, o branco.

Escolheu como parceiro um marido negro, com quem teve muitos filhos. A parceria entre eles dá suporte a ambos. Em muitas passagens, dona Preta falou com carinho do marido, salientou o quanto juntos construíram o que têm. E, apesar de ele ter aprendido pouco sobre o negro, conforme ela disse, nem por isso tem atitude passiva em relação à sua negritude. Em uma situação de preconceito racial, segundo contou, seu marido não deixou que o fato passasse incólume, protestou. Sobre o acontecido, relatou:

Uma cocunhada minha, que mora em Sorocaba, ela sempre dizia: “toda pessoa morena bebe. Toda pessoa preta de olhos vermelhos, parente [do marido de dona Preta], são todos negros, negra”. Ela vinha brava, porque não gostava que o marido bebesse. (dona Preta)

[diante disso, ele disse:] *É verdade, nós somos pretos de sangue roxo, não tenho medo não. (marido de dona Preta)*

Eles não aceitam descasos de conhecidos, desconhecidos, nem tampouco o racismo institucional, como aparece na transcrição a seguir.

A situação que será descrita envolvia moradores do Maria Rosa que foram à prefeitura reivindicar por melhorias na estrada e na balsa os quais dão acesso do quilombo à cidade, isso porque estava em período de chuva, a estrada tinha virado lama e a *van* escolar ficara impossibilitada de transitar por lá. Como resultado, as crianças faltaram em aulas por um longo período e a escola pretendia reprovar todas elas. Diante disso, na prefeitura, em vez de uma proposta de política efetiva, dona Preta e os demais foram racialmente ofendidos:

Chegou lá, na prefeitura, todo mundo falou. Teve um funcionário que, sem prova, nos xingou de ladrão. Daí, ele falou para gente: “ah, a estrada da Maria Rosa não dá pra fazer, porque esse povo do Maria Rosa e de Pilões não dá para confiar, porque eu coloquei o caminhão lá e roubaram todo óleo, roubaram as coisas da

máquina!”. Meu Deus do céu, ele não viu se a gente fez isso! A gente reza, pensa coisa boa para nós e vem esse pessoal para atrapalhar! Esse pessoal que vem de fora aí vai dizer que a gente é isso. O Ari Mendes defendeu a gente. Ele é vice do prefeito. Eu falei: “que nós somos gente decente como ele. Somos gente educada, estamos aqui para resolver nosso problema!”. Nós tínhamos saído um dia antes daqui, com as malas nas costas, com nossos filhos tudo na rua, pra ir para a cidade, porque nossos filhos iam perder o direito de estudar, mas não apareceu ninguém aqui para ver o porquê eles estão faltando, qual condição nós tínhamos para sair daqui e levar os filhos? Nós não temos condições de ficar na cidade. “Você acha que estamos aqui à toa? Estamos aqui para procurar nossos direitos, para saber o que o Estado pode fazer por nós. Precisamos de um acordo”. O vereador nem lá apareceu. Teve gente que ainda barrou, que falou que não era para o Conselho vir. Alguém lembrou de nós? Vê se a prefeitura lembrou de nós? O vereador nem foi lá perguntar. O rio está cheio, passavam as crianças sem segurança, morria o motor no meio, as crianças passavam medo para ir para a escola. Aí, para chegar lá e chamarem a gente de ladrão. Eu ia falar para ele que “íamos fazer um B.O. para você”. Eu não fiz nada, mas, se nós quiséssemos, poderíamos levantar um B.O. contra ele, ele estava lascado!

E por que não fizeram? (Eliane)

Porque esquecemos de falar para ele. Ainda dava pra fazer, porque chamar você de ladrão! Nunca saqueei nada de ninguém, temos de dar bons exemplos para nossos filhos. Agora, ser tratada assim! “Desculpa, eu entrei aqui nervoso. E nós temos problema”. Ele pediu desculpa. “Se o senhor tem problema, nós temos os nossos também, não vem comer jacaré lá e vomitar cobra aqui”. Pediu mil desculpas depois. E a turma do ISA foi com a gente. O funcionário falou: “quando fomos para a estrada, nós não tínhamos lanche, nem almoço”. Depois, ele mandou o pai dele, do vereador, fazer almoço, marmitta para todos nós. Falei: “nós também íamos agradecer se ele tivesse lembrado de nós!” Quando foi para votar nele, ele nos pediu voto – eu não votei nele... – Mas ele poderia ter chamado as pessoas que votaram nele para conversar, poderia, inclusive, ter dito que não poderia fazer nada por eles, quando a diretora da escola nos mandou um bilhete pedindo que viéssemos aqui para conversar sobre a falta das crianças na escola. Por isso, eu invadi a casa da minha tia, para não ficar na rua, como tinha as crianças pequenas. E se não tivesse essa casa? Ele pensa que tem rei na barriga cheia. Nós não somos bicho. Tem negro pequeno que, quando consegue algo, quer pisar. Ele também sofreu como a gente. (dona Preta)

Trata-se de racismo institucional porque um funcionário público achincalhou-os, usando um dos estereótipos mais corriqueiramente atribuídos aos negros, aquele que os enlaça aos bandidos; mas também e principalmente porque não há de forma estrutural uma política com corte racial que atenda às necessidades dessa população, uma política agrária, de desenvolvimento e educacional, entre outras. Como apareceu na fala de dona Preta, a política local é de cunho clientelista, feita para iludir.

Estavam ali solicitando que a balsa e a estrada (elementos intermediários concretos) fossem arrumadas. Elementos que podem propiciar a aquele povo negro pobre uma melhor condição de vida. Os *maria rosenses* poderiam, assim, quem sabe, ter acesso contínuo

à educação e ao trabalho. Com a estrada e a balsa adequadas poderiam ter um meio para transportar parte de suas produções agrícolas. Poderiam, quiçá, ter um carro coletivo para levar suas produções para a cidade e vendê-las. Educação e trabalho são alicerces que propiciam mobilidade social. Não tê-los é indicativo de descaso político, de racismo, de que fiquem entregues ao *Deus dará*.

Dona Preta mostrou que tem *sangue roxo*, que não tem medo não. Está atada à raça e ao chão onde nasceu; sobretudo, busca o direito de ser respeitada, de ter uma vida digna. Por isso mesmo, espera que brancos e negros tratem-na bem. Não é ingênua em relação aos negros. Não deixou de fazer menção ao fato daquele que a maltratara ser tão negro quanto ela. Ele possivelmente estava atravessado pelo racismo derivado do racismo branco (Munanga, 2004), e a isso dona Preta contestou.

Dos entrevistados nos encontros comigo, dona Preta se destacou pelo trânsito que tem em relação ao fato de ser negra. Entendo que isso se deve principalmente à história singular traçada com seu pai, à transmissão metabolizada que ele pôde lhe oferecer como herança; e, como derivação e ampliação, ao encontro acolhedor que tem com seu marido, ao fato de ter podido ter acesso a um ensino que minimamente a posicionou em relação à história do negro e por conhecer outros lugares em que pôde defrontar-se com diferentes possibilidades de ser negro. Dona Preta pôde circular pelo mundo do afeto/acolhimento, das letras, da fé, das cidades. Teve uma experiência plural (boa e dura) com sua família e com o entorno, o que lhe propiciou um alargamento de horizontes e uma segurança interna. Fez críticas ao governo e ao medo de perder suas terras, mas não se reportou a um medo de ser escravizada.

Ela não é a única a se reconhecer como negra. Muitos ali se reconhecem como tal. A peculiaridade talvez presente na história de dona Preta seja a marca da negritude gestada em sua casa como algo a não ser temido.

b) Preto não!

Mas, graças a Deus, tenho meus filhos tudo do nosso jeitinho, pretinho, cabelinho sequinho, tudinho. (Joana)

“Eu posso chamar você de pretinha?”. *“Pode, numa boa. Fico elogiada de pretinha”.* [trecho de conversa entre Joana e uma conhecida dela]

Com exceção de ocasiões em que a palavra preto indica humanidade, em que sugere relação de proximidade, afeto, carinho, apelido assumido (como no caso de dona Preta) e comparação amistosa com o branco, ela é usual e conscientemente proibida entre eles. Vejamos um trecho da entrevista feita com Joana:

Nossa... essa aí é que é a sua irmã!? Nossa, ela é preta! [Joana se lembrou da cena em que foi considerada preta por uma conhecida de sua irmã]

Eu escutei, falei assim: filha eu escutei. Eu não sou preta, eu sou negra, filha, pelo amor de Deus, não me chama de preta, eu sou negra. Agora, se você me chamar de negra, muito obrigada... Minha filha, eu tenho direito de ir e vir, não é só você não. Tenho direito de expressar o que eu penso, de falar o que eu sinto e de raciocinar, mesmo melhor que você. E, naturalmente, nessa aí que você acabou de dizer, se eu for ali, na delegacia, saiba que eu tenho direito de ir lá; mas eu não vou lá em consideração, porque você é mal informada, mas eu sei onde eu posso pisar, onde eu posso ir e buscar os meus direitos. Eu não vou te agredir tanto assim. (Joana)

Na mesma entrevista, em relação à outra cena, Joana completou:

Não, você não entra aqui, porque você é negra, você é preta. Eu falei: “naturalmente preto é o meu sapato, mas eu sou negra”. (Joana)

Aqui, Joana explica que preta é cor atribuível às coisas; logo, diz respeito a algo descartável, comprável, destrutível, passível de ser interrompido. Esse rebaixamento tem a ver com o escravismo e o racismo, não há novidade nisso. Para ela, preto e negro não são termos intercambiáveis. Joana distingue muito bem uma palavra da outra. Evidencia o processo de transformação de palavra corriqueira negro para conceito, o de identidade. De palavra para conceito/continente é dessa transformação que Joana e dona Preta falam. Negro é continente que enquadra, é identidade moldurada pela pele e pelas dores (e para além delas) ligadas ao racismo e ao escravismo. Joana não nega essas modalidades de dominação. Ela as reconhece bem. Contudo, por vezes, olha além delas. Endereça-se ao múltiplo caminho do ir e vir.

Para pessoas como Joana, a palavra negra é bem-vinda. É identidade construída e mantenedora do direito ao pensamento, à fala e ao conteste. Mas se negro é identidade, preto é coisa. Para ela e para outros deles, preto é indicativo de injúria racial e, quem sabe, é crime

inafiançável. Essa associação é comum entre eles, vários fizeram menção a ela.⁹² Sobre esse suposto crime, dona Ana Lima disse:

Se é preto, nós tínhamos que considerar como preto mesmo, é ou não é? Mas só que a lei, hoje, nos fez criar aquele medo dentro de nós, nós não temos coragem de achar que a pessoa é preta. A lei que tem hoje, que fala que falar que é preto vai brigar lá e que vai processar a gente por ter chamado de preto. (dona Ana Lima)

Quando mencionaram que é crime chamar alguém de preto, provavelmente reportaram-se a uma leitura singular das informações que tiveram da Lei Federal n.º 7.716 de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor ou da Lei Federal n.º 9.459 de 1997, que altera artigos da lei citada, ou ainda ao art. 140, § 3.º, Título I, Capítulo V, da Parte Especial do Código Penal Brasileiro que regula sobre os Crimes Contra a Honra.⁹³

É possível considerar que a produção de tantas leis sobre uma mesma temática e o fato de não terem tido acesso direto a elas pode levar a interpretações particulares como essa que formularam. Particular porque em nenhum desses regulamentos há o nexo entre o uso da palavra preto e o racismo. Por si só, o uso do termo preto não indica injúria racista ou racismo. Entretanto, como a experiência que frequentemente têm com o Estado é caracterizada pela opressão, pela imputação neles que são ou que estão errados, não é difícil entender quando dona Ana Lima mencionou que “*não tem coragem de achar que a pessoa é preta*”, apesar de achar que assim deveria ser.

O medo provocado pela dita proibição legal, pela presença estatal e pela recorrente associação pejorativa entre preto e coisa afeta a coragem, o pensamento, a linguagem: não se pode falar sobre, a palavra é negada.

Ao mesmo tempo, a lei os protege e desprotege. Ela funciona como amparo para aqueles que são ofendidos, como Joana, e como censura para aqueles que gostariam de usar a palavra preto. Ela dá medo e é arma contra o medo de ser anulado pelo estranho. Novamente, o que vem de fora e, principalmente, do governo, é visto de forma ambivalente.

Eles foram tão penalizados e negados como sujeitos de direito ao longo da vida que quase tudo pode significar punição. É possível considerar que estão em defesa constante. Em todo caso, o excesso de defesa pode acarretar sacrifícios: o que poderia ser um bem (como a lei), pode ser algo que também os cerceia; o que poderia ser um projeto de desenvolvimento

⁹² Como aparecerá no tópico seguinte e como apareceu em conversa com dona Paulina, com Cláudio e outros; porém, para dona Preta essa não é uma palavra interdita. Em um dado momento, ela comentara que “nem sabia que era racismo falar preto”.

⁹³ Fonte: site da Casa Civil: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil>>.

realizado com uma ONG, torna-se inquietação ou mesmo renúncia – os *maria rosenses* são conhecidos por não realizarem parcerias e projetos com desconhecidos. É preciso que estejam certos de que o golpe não virá. É preciso que o de fora mostre que não carrega a chibata. Trata-se de defesa justificável, e não de sentimento paranoico descabido.

c) Família Trabuco: algumas alianças acordadas

i. Sou parda... Sou negra na cor, na raça, em tudo

Eu desde criança já me considerava isso. (Levina)

Isso o quê? (Eliane)

Negra. (Levina)

Você usava a palavra negra? (Eliane)

Já usava, porque minha avó acostumou a usar em casa. Ela falava pra nós que nós somos descendentes de escravos, somos negros. E vinha aquela dúvida: será que negro é a cor ou é a raça? Então ficava assim um pouquinho perdido, em termos de palavra. A gente não falava, não considerava pelo medo. Porque a história do negro era só sofrimento; então, muitos sabiam, mas não tinham coragem de falar nada. Dentro de casa a gente conversava, mas quando a minha avó falava que a gente era negro, eu não falava para ninguém, porque eu tinha medo de ser caçada também. A gente sabia que o negro foi caçado a laço, foi transportado, veio fugido pra cá da África. A vó contava tudo, mas eu não tinha coragem de falar que eu era negra, não... Eu convivi com a minha avó dos 5 aos 12 anos de idade. Quando eu completei 12 anos, ela foi embora e deixou essa história pra mim. Mas eu fui crescendo, completei os 15, os 20, fui saindo, e eu não tinha coragem de falar que eu era descendente de negro, mas o medo de ser caçada, outra vez. Se eu assumo que sou negra, daqui a pouco eu vou ter que sair daqui, vão me pegar, me acorrentar. Era dessa história que a gente tinha medo. Então, faz pouco tempo que a gente entendeu que o negro não é essas coisas e eu tenho coragem de assumir em qualquer lugar que eu vou que eu sou descendente de escravo, que eu sou negra na cor, na raça, em tudo. (Levina)

Em uma entrevista anterior e ainda sobre sua cor da pele, a entrevistada dissera:

Na escola, eu falei que eu fiquei na cor parda. (Levina)

Sobre os estudos, mas dessa vez um curso centrado na temática de gênero e raça e voltado especificamente para lideranças quilombolas do Vale do Ribeira, ela também mencionou:

Naquela vez, eu estava me capacitando para essa organização de gênero, que é o nome do projeto, eu tava trabalhando nisso e, lá, onde eu tava, ninguém queria se assumir que era negro. Perguntava, aqueles uns que a gente olhava neles e que tava escuro, ele dizia: “eu sou pardo claro”. Ainda colocava o claro... é só o medo da humilhação, de ser apanhado, de ser usado como escravo. É só isso mesmo, porque ainda tem medo ainda de ser: “ah, eu começo a falar que sou negro, daqui a pouco vem um lá e vão me pegar, vão me vender, vão me comprar, vão me colocar para trabalhar no que eu não quero, no que eu não aguento!” Porque é a

história do passado, eu acho que ainda tem bastante gente que tem medo de assumir por isso. (Levina)

Qual palavra é menos violenta ou qual é a politicamente mais certa? Entre a aparência e a linguagem: o que falar e silenciar? O que compartilhar publicamente e o que não confessar?

Levina transitou de um polo a outro: do silenciamento ao assumir-se para si e ao outro como negra. Da incerteza em relação ao futuro se cativo ou não à coragem de ser o que é. Precisou de tempo e coragem para acordar vocábulo, corpo e contexto.

O campo de desigualdades políticas entre negros e não negros e o como cada um e cada coletividade vivem e enfrentam essas desigualdades é o que tem definido para o negro qual termo sobre sua cor deve ou é possível ser pessoal e publicamente partilhado e em qual contexto. Ser ou não negro para si e para o outro passa a ser relevante neste país pós-colonialista.

Entre eles, há interlocutores, momentos, lugares em que se pode falar sobre aspectos da história do negro e de ser negro. Como quando Levina mencionou que a temática da negritude era retratada em casa e entre seus familiares, mas não entre estranhos. Há outros em que se deve ser negro, por exemplo, quando da assunção da identidade negra quilombola: é isso o que deu fundamento antropológico para que a comunidade se tornasse uma comunidade jurídica quilombola. Há também circunstâncias em que a questão já está posta, está no pano de fundo dos vínculos estabelecidos, não precisando ser a toda hora retomada. E nos contextos em que há a marca explícita da opressão, do racismo, ou a suspeita de que o aviltamento virá, pode ser pertinente “esconder” a própria negritude, como quando Levina disse que não tinha coragem de assumir ser negra e como, na passagem abaixo, Aline negara que era quilombola:

“e eu não tinha coragem de falar que eu era descendente de negro”; “Quilombola? Não, [não sou]!” (Aline, nos primórdios do processo quilombola)

Todavia, não se trata necessariamente de escolha consciente, planejada: agora e para você eu vou falar que sou negro e para o outro eu não vou falar. Não é confabulação para se ter benesses. Da fase de criança com a companhia da avó até a da conquista do título do Maria Rosa, passaram-se anos, anos em que a temática da negritude estava sondando Levina – o que indica que esse não era um assunto radicalmente negado entre eles. Não se refere, pois, a uma negatividade radical, a uma não representação psíquica acerca do negro, não é

algo sem vestígio, sem experiência psíquica, sem vínculo algum (Kaës, 1989). Representação psíquica há. Em Levina, a avó ajudou-a a fazê-la.

Entretanto, é possível considerar que, diferentemente de como aconteceu com dona Preta e com Joana (da separação que Joana faz entre preto e negro, preservando uma positividade ao negro), em função principalmente do escravismo e do racismo, a representação sobre o negro foi inscrita em Levina de forma negativa, por meio da negação do negro. Foi a condição de negro/isso, de negro adjetivamente negativado, coisificado, escravizado, que por muitos anos guiou Levina na construção de seus vínculos e na qualidade deles. As conversas em surdina e em casa giravam em torno do negro como um humilhado. Provavelmente por isso que não era possível assumir-se como negra para qualquer um nem para si mesma. Nesse sentido, o termo negro de Levina e o preto de Joana são equivalentes.

Nessas circunstâncias, negar a negritude significa negar a humilhação. Dizer de forma coagida “não, não sou”, equivale a dizer “sou sujeito da liberdade”. É uma negação que tem a função tímida de afirmar aquilo que se quer ser e aquilo que não se quer para si e para os seus: as correntes. É negar o lugar do ruim.

Assumir-se com negra é tarefa consciente e fruto de trabalho psíquico denso. Negar-se é tarefa complexa inconsciente. É tentativa de recalcar e tirar da consciência aquilo que é insuportável. Metaforicamente, em Levina, podemos dizer que o limite dado foi o das paredes da casa. Podemos pensar que entre ela e a avó uma obrigação foi posta: não conversar [sobre] com estranhos. Supostamente estabeleceram um tácito pacto denegativo (Kaës, 1989). Dessa forma, quem sabe, estariam livres da escravização, da “vergonha” de terem tido um ancestral caçado e, quiçá, da culpa e da traição incumbidas genericamente aos negros.

Possivelmente não foi a percepção do corpo escuro (preto ou pardo) a negada, o pacto parecia envolver uma tentativa de abolir o afeto negativo ligado à representação acerca do escravizado e o estabelecimento de um afeto amistoso/tranquilo desde o princípio com estranhos. Estavam seguras entre família. Contudo, se concordarmos com Kaës (2011), podemos entender que, mesmo sendo um pacto correcalcante que visa a defesa dos envolvidos, isso não necessariamente os impede de sofrimentos.

Quando e para quem ser negro e quilombola é uma questão presente nessa família, e, por que não dizer, entre outros membros de lá. Diz respeito à estratégia intrapsíquica e intersubjetiva de manter vivo aquele que o racismo teima em querer matar.

Do ponto de vista do sujeito psíquico, a palavra usada ou silenciada pelo negro para definir a cor de sua pele e seu modo de vida funciona como arma, como manobra

exercida diante do aviltamento antigo e atual imposto a ele; é ferramenta para conter a violência imposta.

Se considerarmos que Levina aliou-se à sua avó por meio de um pacto denegativo (defensivo), quando pôde assumir-se subjetivamente como negra “*na cor e na raça*”, podemos considerar que pôde desatar-se dele, diminuir a guarda, mas pôde fazê-lo quando o negro foi a ela apresentado para além da escravização, quando descobriu saberes nele, quando teve um modelo negro positivo de referência – tal como apareceu no trecho abaixo:

Deve fazer uns seis anos que eu fiz esse curso de gênero, que veio vários professores, um que era da África, Basileio é o nome dele, eu me lembro do nome dele [ri], mas não me lembro da data. Ele falou que “nós, como descendente de escravos, nós não poderíamos negar a nossa cor, que pode ser tanto cor como raça, não importa, que era negro. Pode bater no peito e falar, porque enquanto nós tivermos medo de falar essa palavra, nós não vamos ter direito em lugar nenhum... Era um curso de gênero para falar sobre o direito do cidadão. (Levina)

Foi no curso sobre gênero que Levina aprendeu sobre relações de poder impostas à mulher e ao negro. Não se lembra da data do curso, mas não se esqueceu do alicerce que Basileio deu-lhe.

ii. Preto existe, branco não!

Preto tem, branco não existe. Claro que preto tem, mas só que a gente não pode chamar assim as pessoas! ... Não, não pode, de jeito nenhum! Se chamar, até indenizada a pessoa tem que ser, até indenizada. É não pode chamar de jeito nenhum, de jeito nenhum! ... Mas o preto tem, branco não existe... Não pode falar que a pessoa é preta, não pode, não pode: dá problema pra gente, tem que falar que é moreno, moreno claro. (seu Trabuço)

[risadas]

Então, o senhor percebe que a pessoa é preta, mas só não fala porque pode dar problema, é isso? (Eliane)

Dá problema. (seu Trabuço)

[silêncio]

Existe negro, né. Negro, existe. (Ricardo)

Há diferença entre negro e preto? (Eliane)

Com certeza, pessoas que acham que... é racismo falar preto, né. Então [ri] pessoas morenas têm que falar que é negro, né! (Ricardo)

Mas tem preto, né, não tem? (dona Ana Lima)

É o que mais tem né, pelo menos nesse nosso lugar! (Ricardo)

[risadas]

Nessa passagem, há a associação do vocábulo preto ao crime, nexos já discutido em tópico anterior; há também uma breve afirmação da palavra negro, feita por Ricardo. O termo negro pode, às vezes, ser usado para nomear os sujeitos pretos, ou antes, os morenos. Ideológica e historicamente aceitos, eufemismos como moreno são aceitos. Por isso mesmo, a expressão moreno ou moreno claro englobaria as diferentes variações de negrura. Nesse sentido, moreno equivale a não branco, é oposição a branco.

Além disso, há também a negação por seu Trabuço da existência do branco. Palavras opostas, preto e branco são duplamente negadas. No entanto, parece que seu Trabuço não apenas fez uma observação a respeito da palavra branca, mas sobre a existência de um sujeito de cor branca.

Pai de Levina e marido da filha da avó dela, seu Trabuço reforçou que percebe a existência do corpo preto: “o preto tem”, mas “o branco não existe”. Talvez quisesse dizer que não há uma cor de pele que seja propriamente branca, branca como um giz de cera ou como leite. Talvez quisesse dizer que, no Brasil, não há um sujeito branco geneticamente puro, tal

como afirma o discurso sobre a mestiçagem brasileira, ao propagar que os brasileiros seriam, por princípio, geneticamente mestiços. Essas são duas hipóteses, mas não as únicas. Sobre sua ascendência, nesse mesmo dia completou:

Sou negro. [falou baixinho] (seu Trabuco)

Os pais do senhor eram negros? (Eliane)

Da nossa cor. (dona Ana Lima)

O pai e a mãe eram negros. (seu Trabuco)

E o senhor tem parentes brancos ou indígenas? (Eliane)

Tem nada. [falou baixinho] (seu Trabuco)

Levina: [ri]

Negro mesmo, branco não tem, é tudo da minha cor. (seu Trabuco)

Do meu ponto de vista, portanto, do ponto de vista de uma heteroclassificação fenotípica, seu Trabuco é fruto de uma mestiçagem racial-fenotípica. Vejo-o como fronteiroço entre diferentes grupos raciais, podendo ser, tal como ele próprio indicou, classificado como negro, uma vez que do ponto de vista político a categoria negro inclui a categoria pardo, definida pelo IBGE como mistura possível entre pelo menos duas das cinco raças/cores utilizadas pelo Instituto de pesquisa. São elas: preto, pardo, branco, amarelo e indígena. Cotidianamente, a categoria parda tem sido atribuída mais comumente à mistura entre branco e negro (preto e pardo). Seu Trabuco pode ser fruto dessa mestiçagem, mas também pode ser considerado como alguém que também tenha ascendência indígena. Esta e a branca foram negadas por ele.

Tendo a achar que seu Trabuco declara-se negro em função de não ter nascido na região; o que, para ele, em terras quilombolas, pode significar instabilidade. No entanto, formalmente ele está lá em função do vínculo ancestral que sua mulher tem com o lugar. Ela é negra e sua família de origem é da região. Assim sendo, sua raça/cor e seu local de nascimento não invalidam sua permanência lá, mas parece que ainda assim ele não está seguro, talvez por isso, como já mencionei, fora o líder da causa quilombola do Maria Rosa.

Suponho que o medo de perder as terras reforce em seu Trabuco a afirmação de ser negro e, com isso, tenha de negar para o de fora a vertente não negra de sua ascendência. A conquista das terras pretas resulta em não confissão ou em sacrificar sua origem branca ou

indígena. Essa é uma hipótese. Contudo, vale lembrar que, ao definir quilombo, associou-o aos indígenas; assim sendo, em algum nível, preservou e aproximou indígenas e quilombolas.

Talvez por essas razões, seu Trabuço negue sua ascendência não preta; ou ainda por outras questões pertinentes a sua história particular não alcançada nesta pesquisa, ao seu universo psíquico singular e privado (Kaës, 2010). De toda forma, não é possível afirmar que haja nele um recalçamento perceptivo acerca do corpo branco. Muito provavelmente não é disso que tenha falado.

iii. Nem preto nem branco...

Ah, o apelido dele [interesse amoroso] é Preto? (Eliane)

É, é Preto. Ele é preto. (Juliana)

Preto não existe. (Júlia)

Essa conversa começou enquanto eu, Júlia, Juliana e Cláudio andávamos em direção ao rio. Esse era o segundo dia da minha primeira estada lá. Nós ainda estávamos nos habituando ao nosso encontro. A meu pedido, eles apresentavam-me alguns lugares do quilombo.

No dia anterior, eu já tinha entrevistado dona Ana, dona Benedita, os pais de Júlia e Juliana, e a irmã mais velha delas, Levina. Também já tinha participado de celebrações religiosas e de um momento festivo improvisado pela família Trabuco e por amigos. Eles trouxeram alguns CDs para ouvirmos. Naquela noite, no quintal da casa de seu Trabuco, escutamos forró sertanejo. Júlia e Juliana dançaram juntas, de mãos dadas. Elas e os rapazes (Cláudio, Thiago, Silvio, entre outros) pareciam felizes, cantavam. O dia tinha sido intenso. Eu já tinha aprendido bastante sobre a roça. Contudo, até então, não havíamos conversado sobre negros. Logo, até o momento, eu não conhecia a interpretação que fizeram da lei que criminaliza o racismo.

Para a minha surpresa, nesse segundo dia, pela manhã, enquanto caminhávamos quase distraidamente, Juliana disse-me que estava enamorada de um rapaz de apelido Preto. A partir daí peguei o gravador e começamos a falar no assunto. Uma conversa pontual e corporal. O meu corpo, os delas e o do Cláudio foram comparados. Era braço com braço para falarmos sobre nossas cores. Por uma estratégia concreta, corporal, tentava compreender o que essas crianças chamavam de moreno, de não preto e não branco.

Vale dizer que conheci Júlia e Juliana quando tinham 9 e 7 anos, respectivamente. Diferentemente de outros entrevistados, elas nasceram quando ali já era um quilombo. Se os mais velhos participaram do processo de transformação em quilombo, elas já nasceram nessa condição.

As caçulas são muito unidas, estão muitas vezes juntas, estudaram por dois anos na mesma sala⁹⁴ e cantam juntas. Em um concurso musical local ganharam o primeiro lugar. De maneira geral, uma não canta sem a presença da outra nem mesmo em uma apresentação

⁹⁴ Trata-se de uma classe multisseriada em que alunos de séries diferentes estudam numa sala e com o mesmo professor. No Maria Rosa há cerca de dez alunos na escola localizada dentro do quilombo. Duplas ou trios compõem cada série do ensino fundamental.

informal. E, como é notório, o nome de uma é derivação do da outra. A caçula, inclusive, comentara que Júlia nasceu só para que ela, Juliana, pudesse existir. Aqui já se esboça uma aliança de união entre elas: uma não existiria sem a outra. Antes do nascimento de Juliana, Júlia e Levina também eram muito apegadas. Levina foi quase uma segunda mãe para ela.

No que diz respeito às características fenotípicas das irmãs, do meu ponto de vista, Júlia e Levina apresentam mais características negras do que a caçula, e foi justamente Júlia quem, nessa conversa, inicialmente negou a existência de preto.

Após Juliana relevar sua atração por um moço preto, Júlia, que caminhava à nossa frente, parou de andar para nos dizer que pretos não existem. Enquanto Júlia tornou-se uma defensora da não existência nem de pretos nem de brancos, Juliana tendia a concordar com a irmã, mas, da mesma forma que havia começado a conversa apontando a atração pelo preto, não deixou de considerar a existência de pessoas brancas. Negava, afirmava e negava novamente. Nesse caso, parece-me, para não contrariar o vínculo de união com a irmã, tendeu a concordar com ela. No pequeno lapso de tempo em que não negou a existência de brancos, os nomes e o endereço das pessoas do quilombo tidas como brancas foram rapidamente identificados, listados por ela e por Cláudio. Porém, o mesmo não aconteceu com os pretos; não era possível localizá-los, nomeá-los, citá-los: era tabu. Segue a conversa na íntegra:

Preto não existe, ele é moreno. (Juliana)

Quem mais que você conhece que é moreno, Juliana? (Eliane)

[silêncio]

Você é o quê? (Eliane)

Eu sou morena. (Juliana)

E eu sou o quê? (Eliane)

Morena. (Juliana)

E o Cláudio? (Eliane)

Moreno. (Juliana)

E a sua irmã? (Eliane)

Morena também. (Juliana)

Nós somos todos iguais? Somos todos morenos iguais? (Eliane)

Tem algum moreno branco, algum moreno mais escuro. (Juliana)

Eu sou que tipo? (Eliane)

Morena clara. (Juliana)

E tem bastante moreno aqui? (Eliane)

Aqui tem. Todo mundo aqui. (Juliana)

Talvez... [Cláudio foi interrompido pela Juliana]

Não, tem um pouco branco, têm umas branquinhas também. (Juliana)

Lá embaixo tem o Júnior, que é branco. (Cláudio)

Não, ela é morena clara também. [enquanto Cláudio falava de Júnior, Juliana falava de uma menina].

Tem a Fátima que, que nós, ela é mais branca. E aqui em cima também. (Cláudio)

Não é branca, não existe ninguém branco ninguém preto. (Júlia)

Tem o Adriano que é mais... que se passa por branco, tem o Juarez, aquele rapaz que tava lá. O Juarez mora aqui em cima e, de nós, ele é mais branco, se pode comparar com branco. Ele não era daqui, né! Agora o resto são tudo moreno. (Cláudio)

Não existe branco. Existe moreno claro. (Juliana)

E a Cidinha? (Eliane)

Ah... Ela é sim, ela é branquinha (ri). Morena clara, né! Só que ela é mais clarinha. (Juliana)

E o seu pai? (Eliane)

Moreno claro. (Juliana)

Moreno claro. (Júlia)

E a sua mãe? (Eliane)

Morena clara também. (Juliana)

E são morenos claros iguais? (Eliane)

A mãe é mais clara (Juliana)

E a dona Ana? (Eliane)

Morena escura, mas não é escurinha assim não, não é muiiito escura, muito escura, é meio escura assim. (Juliana)

Não tem ninguém aqui muito escuro? (Eliane)

Hum hum, não. (Juliana)

Será que já teve? (Eliane)

Escuro! Ah... tem. (Cláudio)

Quem? (Eliane)

[riu] *nome eu não vou citar, mas tem.* (Cláudio)

Tudo bem. (Eliane)

Só tem uma pessoa mais escura aqui, ué? (Juliana)

[silêncio]

E não pode citar por quê? (Eliane)

Pode falar que é eu! (Cláudio)

Cláudio, você não é moreno escuro, escuro, escuro, escuro. Você é moreno claro!
(Juliana)

Ele [a pessoa escura] é morador antigo daqui? (Eliane)

Não, ele tinha... os pais dele eram, mas ele está só... É tudo morador antigo. Ele é de Pilões. Maria Rosa, para falar a verdade, é tudo meio igual, quase de uma cor só. [interrompido]

Misturado. (Juliana)

De uma cor só, é igual. (Cláudio)

Estão irmanados na cor. Todos são de uma cor só, uns mais claros, outros são “meio escuros”. Todos morenos. Nesse diálogo, parece haver vestígios da ideia do vocábulo *moreno* agregar as diferentes nuances do preto. Aqui, localizar todos na *morenidade* não parece ter sentido hierárquico, de que uns são melhores que outros. Estar nivelado na cor é sinal de que todos são pessoas iguais. Isso posto, podemos considerar que, para elas, não falar nos extremos – brancos e pretos –, é indício de abolir separações e diferenças internas. É importante lembrar que elas são filhas de seu Trabuco e netas da mesma avó de Levina. Assim sendo, estão expostas às mesmas heranças, às mesmas dificuldades de lidar com o forasteiro, branco ou negro, o que não significa que não tenham feito ou que não façam transformações em relação a esses legados psíquicos.

Quando Cláudio – amigo antigo da família, quase membro dela – e Juliana listaram alguns brancos de lá, estavam apontando comparativamente o tom de pele, a diferença perceptiva que há entre uns e outros, e não a diferença de potência de vida ou de relação de poder entre brancos e negros. Ainda assim, para Júlia, essa diferença não era bem-

vinda. Será que para ela trata-se de interdição da palavra por poder acarretar um suposto crime?

Para Juliana, que ficou dividida entre apoiar a irmã e timidamente se opor a ela, pretos e brancos existem, são identificáveis e amáveis. Cidinha, que é sua adorável sobrinha, foi por ela considerada branquinha.

Numa gradação da cor preta, vê-se que Juliana é fenotipicamente mestiça. Tal como o pai, poderia ser de preto, branco e índio. Será que por ser fronteiriça é mais fácil para ela aliar-se aos extremos, ainda que brevemente?

Quase dois anos depois desse encontro, na terceira vez que fui ao quilombo, conforme apontado no capítulo sobre o campo, enquanto eu lia para seu Trabuço a entrevista que havia feito com ele, Levina pegou para ler a transcrição dessa conversa que eu havia feito com suas irmãs e com Cláudio, ressaltou que sua irmã caçula havia insistido em dizer que os polos opostos pretos e brancos não existiam. A partir daí, fizemos uma entrevista grupal. Seu Trabuço, o primeiro a falar, fez a associação entre a palavra preto e crime. Essa foi a primeira vez que ouvi fazerem essa associação, tal como apareceu em tópico anterior. Foi também a primeira vez que o tema racismo explicitamente apareceu e foi introduzido por Ricardo.

A partir da conversa com as caçulas, conseguimos falar sobre racismo. Assim, talvez afirmar que não existem nem preto nem branco seja uma forma de dizer que lá nem preto nem branco são dominadores e dominados, que ali eles estão livres (ou querem ficar livres) do racismo, que não há diferença e separações entre eles. Essa hipótese foi reforçada por Levina, tempos depois.

No ano seguinte, portanto, três anos após aquela conversa na beira do rio, em uma conversação com Levina, voltamos àquele diálogo. Perguntei a ela:

Quando você leu a entrevista em que a Júlia e a Juliana diziam que não existiam nem preto nem branco, o que você pensou na hora? (Eliane)

No meu ponto de vista, eu acho que elas também estavam com medo, do lado de separar negro e branco. No meu ponto de vista, ela tava [Juliana] com medo. No meu ponto de vista é isso que passou na cabeça dela, medo de falar que tinha essa uma separação. “Vamos falar que é tudo igual”. Para não ter perigo para ninguém... Porque se ela conseguisse separar e falar que negro é negro e branco é branco, ela poderia estar sendo condenada por ser mais branca e a Júlia sendo protegida ou a Júlia condenada e ela protegida, né? “Não, vou falar que não tem nenhum, é melhor, pelo menos eu garanto o lado da Júlia e o meu também”. Eu acho que ela sentiu medo. (Levina)

Se todos são iguais, não há separação, não há perigo para ninguém. Júlia e Juliana parecem ter inconscientemente estabelecido um pacto denegativo em prol de uma não separação entre elas, para que uma não fosse privilegiada e a outra condenada, seja em relação a não ser caçada (Júlia), seja em relação a ser quilombola e poder ficar na terra (Juliana). Interessante notar que, nesse caso, por dizer respeito a terras de pretos, ser mais clara não é sinal de segurança, ao contrário.

Além disso, é possível considerar que elas também traçaram uma aliança de defesa em relação aos pais; eles também não são “morenos iguais”. Há um espelhamento da situação racial dos pais. Do meu ponto de vista, elas clarearam a mãe e enegreceram o pai. Júlia e dona Ana Lima são fenotipicamente parecidas; seu Trabuco e Juliana também. Na dinâmica familiar, compõem grupos negros com certa gradação de cor. Vivem versões distintas de um mesmo drama, o da separação. É do vínculo familiar que parecem falar, do que garante a existência de um e outro. Se Júlia nasceu para que Juliana pudesse existir, se a mais negra deu sopro de vida para a menos negra, o que seria desta sem a primeira? Como continuar sem seu apoio? Se a menos negra dá suporte para a liberdade da mais velha, como seguir sem ela? Estão poeticamente enlaçadas entre si. Podemos dizer, a partir das contribuições de Kaës (1989, 2011), que elas estabelecem um pacto defensivo para a manutenção da união. Pacto esse também relacionado ao pacto concluído com seus pais. Protegem os pais e a elas mesmas, e o amor endereçado a eles e a elas. Parece que o que está em jogo é a ligação afetiva e fundante que há entre eles.

*

Nessa família, considerando as três gerações sinalizadas, da avó materna às netas – ou melhor, as cinco gerações, incluindo a trisavó bugre caçada a laço – ser negro é uma conquista (Levina) e uma necessidade (seu Trabuco); ser moreno é um apaziguamento (Júlia e Juliana); ser pardo é o que consta nos documentos (dona Ana Lima); ser branco é uma exclamação.

d) Polisssemia em preto, negro, moreno e branco

Considerando as histórias narradas até agora, a de dona Preta, de Joana e da família Trabuco, é possível considerar que no quilombo Maria Rosa a identidade racial é polissêmica. Eles não têm um discurso pronto, uma referência fixa sobre ser negro, ser preto, moreno ou branco. Os sentidos variam de acordo com a história pessoal e familiar de cada um deles e conforme as marcas do escravismo e do racismo têm sido elaboradas por essas famílias e pela comunidade. A propósito, como é notório, o quilombo Maria Rosa ainda se encontra vulnerável às suas dores históricas e atuais. Ali ainda não foi gestado um discurso coletivo potente contra o racismo. Lá, negro pode significar humilhação tanto quanto identidade positiva constituída; preto pode ser coisa, mas também pode ser sujeito a quem se deseja amar; branco pode ser o inimigo opressor, mas também alguém a quem se ama; moreno pode ser união, mas para alguém como Joana, pode indicar, quem sabe, negação da negritude. Enfim, uma mesma palavra pode carregar sentidos opostos, controversos. Um mesmo termo pode ser usado no sentido corriqueiro tanto quanto pode se tornar conceito. Em todo caso, buscam aquilo que o racismo nega: a manutenção de uma vida digna.

e) Entre o escuro e o claro: família de dona Paulina, dona Preta, Levina e sua mãe

Todos nós enxergamos, comemos, bebemos. Eles também bebem, é a mesma coisa de nós. Tudo é a mesma coisa. Adoramos Deus, nosso Senhor Pai do Céu estima nós como filhos dele, então. (dona Paulina)

Moreno mesmo é uma cor só. Só que o povo, a maioria, chama negro, outro fala moreno ou moreno claro, mas, pra mim tudo é a mesma coisa... Varia preto, moreno, pardo, é tudo a mesma coisa, mas eu me identifico moreno. Eu sou moreno, você é morena, minha mãe é morena. (Cláudio)

Segundo dona Paulina, entre o “eles” e o “nós” e independentemente da gradação do tom da pele, todos são filhos de Deus. Entretanto, ser igual na crença e nas necessidades não significa não considerar que haja diferença entre o “eles” e o “nós”. Igualam-se na condição de humanos. Diversificam-se na coloração. Moreno, preto, pardo ou negro são atribuições para definir o nós. Diferenciam-se também no campo de forças, como apareceu na afirmação abaixo feita por Cláudio e sua mãe acerca do poder dos brancos sobre os negros ao longo do escravismo. Estes, quando não unidos nos quilombos do período escravista, quando não unidos no nós, foram explorados e, por vezes, conduzidos à morte pelos brancos. Segundo disseram:

Então, era isto daí, no tempo da escravidão, estas pessoas, os brancos que tinham mais poder pegavam os negros pra trabalhar pra eles. Então, eles apanhavam, como se fossem fazendeiros que apanhavam 10/20 peões pra trabalhar ali na fazenda, aquele que desobedecesse a ordem dele, que não fizesse – porque ali tinha os capatazes da fazenda, que mexiam nos cafezais –, aquele que desobedecesse as ordens, no meio tinha um que não aguentava o tranco, o mais forte aguentava trabalhar direito, os mais fracos não, então os mais fracos seriam julgados e eles mandavam matar. Então, a vida dos negros era muito sofrida. Ninguém tinha o poder, ninguém podia ajudar eles. Então, eles tinham que trabalhar para poder [Foi interrompido pela mãe]. (Cláudio)

Comer. (dona Paulina)

Então, se não trabalhassem, iam morrer. Então, tinham que trabalhar, tanto fazia os homens como as mulheres, tudo trabalhava, com sol, chuva, pra eles não tinha feriado, era direto. (Cláudio)

Descalços, trabalhavam descalços. (dona Paulina)

... Eles vieram, os caras trouxeram transportados no navio. Chegavam e juntavam, tipo um bairro assim. Aí formaram quilombo porque era tudo unido ao outro, tudo mundo ajudava o outro, então ficou assim, quilombo, formados por aí foi indo. (Cláudio)

Os escravizados trabalhavam descalços, na terra. Situação muito próxima da deles, quase como se por um “triz” pudessem passar da posição de libertos entre aspas para de escravizados, como já foi anteriormente apontado por meio da fala de Levina, de Aline, entre outros. Há um medo da escravização. Medo que pede união de forças.

Sobre a união, ou melhor, sobre os vínculos conjugais, algumas mulheres relataram amar e ter atração específica por homens negros, outras afirmaram a atração por homens fenotipicamente não negros.

Eu sou uma pessoa clara ao falar: eu sou bem mais fã das pessoas negras, quanto mais escura, eu sou fã daquilo. Aí vem o racismo do meu lado, porque eu desconsidero um pouco os brancos, não é por ver da minha cor, porque tem na minha família aquelas pessoas que amam brancos mesmo, parece até aguado mesmo, que, na verdade, na língua, chama-se da pessoa de cor amarela, nem é branco. (Levina)

Levina salientou sua atração por negros e ressaltou a preferência pelos mais escuros. Apesar de associar sua desconsideração por homens brancos como racismo, não é racismo propriamente dito (Munanga, 2003), diz de uma identificação amorosa/sexual com os negros e de falta de apreço para matrimônio pelos homens brancos; porém, não é racismo, uma vez que não se trata de desprezar, desdenhar, inferiorizar, maltratar ou ter repulsa aos brancos, não é o que faz Levina.

Ela não julga a competência, a inteligência, a moral, a cultura, a sanidade mental dos brancos, apenas não tem atração física pelo corpo branco. Não há racismo de negro contra branco. Não há racismo às avessas, como ideologicamente costuma ser veiculado. O sujeito branco não é avaliado e achincalhado grupalmente como o negro. De maneira geral, ele representa a superioridade, mas, quando comete algum equívoco, é julgado como representante dele mesmo, e não pelo seu grupo. O negro é visto em bloco, é odiado ou tratado como coitado por representar a raça tida como reles, mas, quando conquistada algo, é tratado como exceção à regra. O racismo nega a singularidade do sujeito negro.

Ainda em relação às escolhas dos parceiros para a vida, dona Preta também prefere os negros, dona Paulina não. Elas disseram:

E eu gostava de rapaz forte, talentado, todos os meus namorados eram bem negros. Teve um rapaz bem branco... ele ficou louco para namorar comigo, eu não quis. Ah, muito branco demais! Eu queria negro mesmo. (dona Preta)

Ah, muito escuro demais, não. Meu pai já era mais claro. (dona Paulina)

Mãe que se casou com homem escuro (mãe de dona Preta) e mãe que se casou com homem mais claro (mãe de dona Paulina): herança familiar. É possível considerarmos que essas escolhas amorosas têm sido guiadas pelo processo identificatório. “A identificação com o objeto do desejo e com a fantasia inconsciente do outro é uma passagem obrigatória para se ter um lugar nos vínculos entre gerações. As identificações são a matéria prima do vínculo.” (Kaës, 2005, p. 131)

Dona Paulina disse que genealogicamente as mulheres de sua família escolheram homens mais claros; sua avó, sua mãe e ela fizeram esta escolha. Nunca teve atração por homens mais escuros, quase como se dissesse: “essa é a herança que tenho”, o que novamente nos reporta a Kaës, quando ressaltou que há “uma dupla determinação da vida psíquica do ‘indivíduo’, uma interna e outra externa, ambas provavelmente interdependentes. (Kaës, 2010, p. 26)

Nessa concepção, o sujeito é dentro e fora. É o que tem de particular e também aquilo que o precede. E maneja o que lhe antecede a partir de seu próprio universo psíquico, do que lhe é próprio e privado e do que é partilhado pelos membros da cadeia de significações à qual pertence.

A partir dessa proposição, podemos considerar que as mulheres da família de dona Paulina têm sido guiadas pela mesma escolha feminina, por homens mais claros que as mulheres. A empreitada de a mulher clarear a família, de “*morená-la*”, está ali há algumas gerações. Conforme mencionou:

Na minha família todos são morenos da cor de Cláudio. (dona Paulina)

E o marido da senhora? (Eliane)

Meu marido é mais claro e eu tenho uma menina que é mais clara, que puxou o pai, né, porque o pai é moreno mais claro, que a cor dele no registro marca acho que é moreno, mas é branca, diante de nós é branca, porque a minha cor é parda, que marca no registro é parda, mas ele é mais claro que eu. Minha mãe também era assim. Meu pai também era da cor de meu marido, então nós moreno têm que casar com mais clarinho; eu acho assim, né. (dona Paulina)

Como? (Eliane)

Uma pessoa mais morena tem que casar com um mais clarinho. Se a mulher é morena, casa com um mais claro; se o marido é moreno, tem que casar com uma pessoa mais clarinha, né, pra colorir, né? (dona Paulina)

Para ficar mais claro? (Eliane)

É, pra ficar assim, mais moreninho claro, bem clarinho, não muito escuro, nem muito branco demais, né, eu acho assim que a cor nossa, eu acho legal. (dona Paulina)

E é legal por quê? (Eliane)

Porque somos moreno mesmo, né, [ri]. Eu acho mais legal, porque nós já somos da nossa cor assim, porque Deus fez assim, né, então. (dona Paulina)

Moreno é uma cor bonita, mais saudável. (Cláudio)

Porque branco é mais fraco mesmo. (dona Paulina)

Branco fica velho mais rápido. (Cláudio)

Minha cor é boa... Eu acho que da cor do meu filho [Cláudio] e da minha filha [Nádia] tá bom demais [ri] tá muito bom, porque branco mesmo não há nenhum, então, não tem como. Se, Deus o livre, se pintar um branco, vai pensar o que da gente, né? [ri]. Eu tenho uma menina mais clara que o Cláudio, porque o meu pai era mais claro também, meio claro. E o pai dele também não é muito moreno, é meio claro também. Nós já puxamos mais moreno, eu, a filha aí [Roberta] e a outra caçulinha [Alice]; o outro menino mesmo já puxou a minha cor e ele [o Cláudio] e a outra menina [Nádia] puxaram a cor do pai deles. (dona Paulina)

Dona Paulina disse da importância de clarear a família, tarefa que tem permeado sua família por gerações: seu avô, seu pai e seu marido tiveram essa missão. Seus filhos herdaram esse legado. Esses últimos apresentam uma gradação razoável entre o tom de pele mais claro e o não tão escuro. Um entretom em torno da ideia do moreno, sendo o ideal o moreno claro, “*bem clarinho, não muito escuro, nem muito branco demais*”.

Nessa família, parece haver uma valorização amorosa do homem claro e, ao mesmo tempo, uma depreciação do sujeito branco, pois a cor branca também indicaria fraqueza, debilidade. A propósito, tal como seu Trabuço, dona Paulina, em um breve instante, mencionou que branco mesmo não há nenhum. Se as hipóteses levantadas sobre seu Trabuço são pertinentes, podemos dizer que, em parte, no caso de dona Paulina, o arranjo refere-se a outro conteúdo, já que não nega que em sua ascendência haja alguém mais claro do que ela, ao contrário. Além disso, em comparação com ele, é notório que ela apresenta marcas negroides precisas, tendo em tese seu lugar ali assegurado.

Por meio dessa sua fala, não parece que, para ela, a ideia de branco estaria necessariamente diluída na de moreno, pois, é possível dizer que, em sua família, moreno é categoria intermediária, que liga e separa o claro e o escuro e não os destrói – Cláudio e Nádia compõem esse lugar fronteiro, essa ponte entre os polos cromáticos mais ou menos extremos –, é também categoria indicativa do *nós*, do que liga os não brancos: “eu sou moreno, você é morena, minha mãe é morena” (Cláudio). Neste último caso, ela deixa de ser

intermediária e passa a ser oposição ao não moreno, ao branco. Logo, nessa situação, o negro é incorporado à ideia de moreno, já o branco não.

É possível que, quando disse que não existe branco, estivesse reproduzindo o discurso que veicula que, no Brasil, não há brancos que sejam geneticamente puros ou, então, que não existe alguém da cor branca como a do leite. Em todo caso, não negou propriamente a existência de pessoas brancas, como disse: *“Deus o livre, se pintar um branco, vai pensar o que da gente, né?”*.

Ainda no tocante à valorização do clareamento familiar, Lúcio, neto de dona Paulina e, como diriam, fenotipicamente pardo ou moreno – apesar de ter se autoclassificado como branco, provavelmente em função de um processo identificatório com a ascendência masculina de sua família –, certa vez comentara com sua mãe, Aline, esta também casada com um homem fenotipicamente claro:

Tá vendo, você ontem tomou sol e ficou assim: morena! Não devia ter tomado sol!
(Lúcio)

E você é o que? (Aline)

Eu sou branco! (Lúcio)

Em outra passagem, em uma conversa não gravada comigo, Aline me disse:

Viu a foto das mãos da mãe? Nossa, parece mãos de quilombola mesmo? (Aline)

Como assim? (Eliane)

É que quilombola é bem preto, preto mesmo, né! E as mãos dela, olha, na foto, estão mais escuras do que são, olha! (Aline)

Podemos pensar que a afiliação marital dessa família, entre os avós e pais de dona Paulina, entre ela e seu marido, e entre Aline e o marido têm sido uma tentativa de responder ao amor e, ao mesmo tempo, à necessidade de desenegrecer a família, de adequarem-se aos dizeres da ideologia do *morenamento*. Trata-se, possivelmente, de um contrato narcísico inconsciente estabelecido entre eles e em que as mulheres têm de assegurar a continuidade do clareamento da família.

No tocante aos homens dessa família, vale apontar que entre eles a escolha amorosa parece ser mais livre. Há aqueles que namoram mulheres “mais claras”, os que preferem as mais “escuras” e aqueles que namoram ambas. Todavia, parece que “os mais claros” não necessariamente escolhem as mulheres “mais claras”, o que pode reforçar a

hipótese de que, entre eles, há uma tarefa voltada para o *morenamento* familiar, e não necessariamente para o branqueamento, não que esse seja desconsiderado, em certo nível ele aparece em Lúcio, quando este se declarou branco.

O contrato narcísico, tal como conceituado por Aulagnier, inclui os ideais e os valores socialmente engendrados, tanto quanto pode abarcar o investimento amoroso nos e entre os membros da família. (Kaës, 2010)

No caso da família Paulina, esse contrato inconsciente supostamente engloba o amor e o ideal social do *morenamento*. Se assim o for, diz respeito à tarefa tacitamente atrelada às marcas racistas, a da transmissão psíquica transgeracional do negativo, da vergonha da ascendência negra escravizada. Tanto que Lúcio, o neto, reclama com a mãe por ela ter tomado sol e ficado mais “*morena*”. Por sua vez, Aline teimou com a foto por ela ter enegrecido sua mãe.

Em todo caso, e considerando os efeitos do racismo, é proteção materna querer filhos mais clarinhos. É proteção contra os horrores do escravismo e do racismo, mas não é repulsa aos corpos negros. Dona Paulina acolhe-os em sua casa. Num investimento narcísico, dona Paulina e Aline querem amenizar as tormentas dos seus, são mães que cuidam.

Dona Paulina se preocupa com o futuro de seus herdeiros: quer que Roberta seja advogada, que Alice possa estudar na cidade grande, que Cláudio faça a segunda via do documento de identidade roubado. Quer que seus filhos tenham identidade valorizada e que não tenham um futuro roubado, tal como acontecera com ela e seus antepassados. É mãe preocupada com o prolongamento dos laços. Talvez por isso tenha me presenteado com mudas de rosa e de mexerica. Investe em prol de tempos melhores, ainda que, por vezes, os mais claros brinquem ou zombem da negrura que está ao lado. Como aparece nos exemplos citados:

Nádia é que se acha brancona, né. Ela faz até brincadeira. Mas ela não é branca nada, ela é morena, morena clara, não tem nada a ver com o branco, nem o pai, branco, branco ele não é. Ele é moreno, moreno mais claro que nós. (Aline)

Porque ninguém queria ser descendente de escravo, porque a pessoa tinha medo de ser descendente de escravo e acontecer o que aconteceu antigamente, acontecer com eles. E não é nada disso, né. O povo hoje em dia tem muita gente que até tem orgulho de dizer que foi descendente de escravo. Igual, meu marido sempre brinca comigo [ri]: “ah, escravinha!” [ri]. Falava, você é quilombola. Eu dizia: “eu não”. Ele dizia: “Já foi escrava, descendente de escrava” [ri]. Mas é interessante a gente ser quilombola, ser descendente de escravo, é orgulho isso aí, hoje em dia, ter a cabeça aberta, se entende as coisas. É um orgulho muito grande a gente saber. (Aline)

Mesmo que irmã e marido façam brincadeiras pejorativas, ainda que usem a suposta não negrura como dispositivo de pequeno poder, não é crível que não haja querer bem entre eles. Há momentos de instabilidade, é certo, mas há apego também.

Assim que conheceu Aline, seu Pedro quis casar-se com ela; sobre esse episódio, comentou:

Eu passava lá para pescar e eu via ela lá e tal. Eu já era divorciado... No próximo ano, em dezembro eu saí de maleta e já vim pra cá. E aí foi. Todo mundo já estava sabendo [do interesse dele por ela]. Eu falei: eu vou casar... E estamos casados. Eu não me arrependi em nenhum minuto. (seu Pedro)

Conforme relataram, construíram uma relação de ajuda mútua. No tocante à questão racial, prosseguiu dizendo:

Minha mãe é morena clara e meu pai é branco... A primeira mulher era branca, filha de italiana. A segunda também. A Aline, o Lúcio e eu somos pardos. Vai puxando a raça um pouquinho, vai misturando. É bom, né. Toda a vida eu gostei. Ah, uma mulher morena, nossa senhora! Xodó da minha vida! [risos]. (seu Pedro)

A atração pela mulher “morena” contempla a tarefa de clarear/morenar a família, uma vez que é preciso que um homem mais claro queira a “morena”. Lúcio é fruto dessa união que começou com o olhar do pai para a mãe, e que foi alimentada com versos e prosas: “quando eu namorava a Aline eu fiz um poema para ela de 13 versos, acho. Coisa mais bonita” (seu Pedro). Aline apaixonou-se:

Ele é o grande amor de minha vida. Nunca amei ninguém como ele. Eu penso que, se algum dia Deus levar ele, eu não sei o que será de mim, porque é um amor imenso. Nem eu pensei, porque volto atrás, eu me casei tão nova, com 16 anos, eu tinha vergonha, mas ele casou comigo. Casamos no dia 26 de janeiro. Logo que eu me casei, ele me levou para conhecer os filhos dele e eu tinha vergonha: nem comer comida perto deles eu comia e eu não tirava a comida da panela, de jeito nenhum!... Eu me escondia. Eu pegava a comida e ia comer lá, no quarto, me esconder, pra ninguém me ver comer. Era coisa da minha cabeça. Eu achava todo mundo estranho. Eu falava diferente, o povo pensava que eu era mineira, até porque o sotaque é diferente. “Você é mineira?” “Você é baiana?” E eu pensava: “será que sou bicho do mato?”. Eu ficava com vergonha. Depois fui me soltando. Hoje não, eu larguei mão dessas coisas. Eu amadureci bastante. Depois que tive meu filho e tinha que saber lidar.

Com o tempo, Aline foi perdendo a vergonha. A vida foi alargando-se. Tal como Janine Ribeiro (2006, p. 433), disse: “o amor vai nascendo por camadas superpostas; o

simples olhar entusiasmado não basta... somente com o tempo alternando aproximações e afastamentos, é que a paixão se constitui”.

Aline está casada há dez anos. Namorou três meses e casou-se com um homem de outra cidade que fora trabalhar na região. Ela tinha 16 anos, e ele, 46 anos. Dona Ana Lima também conheceu seu Trabuco quando ainda era menor, teve de esperar para casar-se com ele, que também era de fora, mas, pelo trabalho, ficou próxima de sua família. Sobre o encontro de seu Trabuco e dona Ana Lima, ele relatou:

Porque eu sou da divisa com o Paraná. Eu não sou deste lugar aqui, eu sou lá de Barra do Turvo. Eu saí com 14 anos e fui pra Guapiara, uma cidade que tem aqui, fui lá plantar tomate. Fui lá plantar tomate. Aí me formei plantando tomate lá. Deu certo que eu fui passear aqui e conheci a namorada pra casar [rimos]... O irmão da minha mulher começou a chegar lá perto de onde eu trabalhava e achou uma namorada lá perto, eu conheci o irmão da minha mulher. Aí começou a [Amizade (Levina)] Eu tinha outra namorada, só que eu não queria casar com a outra, era parente da minha sogra também. E minha sogra falou assim: “por que você não casa com a [falou o nome dela]?” “Porque eu quero casar com a filha sua” – eu não queria casar com a outra, sabe. Daí ela falou: “mas minha filha é menor, menininha”. Eu falei: “eu espero”. Deu certo. Foi indo, foi indo e deu certo que eu casei com ela. (seu Trabuco)

Dona Preta, Levina, dona Paulina, Aline e dona Ana Lima são mulheres que narraram histórias de relacionamento intra e “inter-racial” (considerando que os maridos de Aline e dona Paulina são vistos por elas como quase brancos). Todos eles com momentos de aconchego e de desassossego também. Falaram de casamentos que já duram anos, alguns mais de três décadas.

f) Entre as brancas demais e as pretas demais, a morena. Ou o pardo é mais valoroso

Eu acho que assim como têm pessoas que são brancas demais, bem claras, pessoas bem brancas não gostam que tratem elas assim, não gostam, né. (Ricardo)

Não quer ser branco, né! (dona Ana Lima)

Mesmo até as pessoas bem morenas, bem morenas forte, nós, caipiras, nós falamos moreno forte, bem forte, bem pr, bem escuro, [ri] (Ricardo)

Você ia falar bem preto! (Eliane)

[ri] então a gente, então eles não gostam, infelizmente muitas pessoas não gostam, a mesma coisa as pessoas que são bem clara, bem clarinha, branca, elas não gostam não. [ri]... Acha feio né. É sempre o contrário né. Como diz o ditado: feio não existe, né, feio não existe. Então, eu tive um tempo que eu trabalhei no Paraná. Lá, existem muitas pessoas brancas, claras, da cor clara, até inclusive eu tenho uma irmã que já faz parte da cor morena, um pouquinho mais clara do que eu, porque eu [ri] já sou moreno forte, aí nós começamos a conversar assim, porque o pessoal de lá, os paranaenses, os catarinenses, as pessoas bem mais claras do que nós assim, achavam que ela era bonita porque ela era assim um pouco mais morena, elogiavam ela. Mas só que eu já vi esse papo assim, muitas pessoas claras demais, muito brancas, não gostam, principalmente, não gostam de ser chamadas de polacas [ri]. (Ricardo)

É isso o que ele está falando, né, tem muito branco que não gosta da cor, já gostam mais dos morenos. Gostam mais da cor morena, porque lá, esses eram brancos e a irmã dele era morena e eles acharam ela bonita por causa da cor dela. Lá, eles eram brancos e acharam a cor morena mais bonita, né. E têm muitos morenos que já acham a cor branca mais bonita. (dona Ana Lima)

Pode ser uma atração pelos contrários, mas pode ser mais do que isso. Parece-me que não é apenas sobre a temática racial do que os entrevistados discorreram. Falaram dela atrelada à de gênero. No sul, segundo Ricardo, as mulheres “morenas” são mais atraentes que as brancas demais, estas quando chamadas de polacas ficavam incomodadas. Possivelmente assim ficavam porque há historicamente uma atribuição pejorativa associada à palavra polaca, sinônimo de prostituta (Houaiss, 2009). Não querer ser branca demais ou não querer se relacionar com as brancas demais pode ser não querer ser confundida(o) com promiscuidade. Não parece ser negação da raça branca, e sim, nesse caso, da devassidão a ela associada.

A predileção e o ataque provavelmente referem-se a esse olhar estereotipado direcionado à “morena” e à “polaca”: símbolos sexuais de atração e repulsa. Como o marido de Aline disse: “Ah, uma mulher morena, nossa senhora! Xodó da minha vida!” (seu Pedro). Fascínio disseminado na imagem da mulher cravo e canela. Mas a atração por mulheres

“morenas” pode também ser fatal para elas: de acordo com dados divulgados em agosto de 2011, pela Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), 46% das mulheres vítimas de violência no Brasil são pardas.⁹⁵

Entretanto, quando a temática não está relacionada à questão de gênero, a interpretação pode ser diferente. E, nesse caso, parece que o termo pardo aparece como uma aproximação ao negro, e não como negação dele. Seguem trechos:

Na minha escola, no ano passado, foi feito um levantamento das cores e entre 350 alunos somente 40 declararam a cor de amarelo. E esses 40 a gente considerava brancos. Eles não quiseram ser considerados brancos. E depois passou o total para gente e a maioria ficou na cor parda, na parda. E os que nós achávamos que deveria ser branco, entraram no pardo também. Eu acho que até eles próprios não gostam da cor, não consideram a cor que têm... Até foi bem legal que, as pessoas mais escuras..., na minha escola, eles colocaram como moreno da cor de jabuticaba. Era essa cor que apareceu muito, sabe. Até uns pouquinhos mais claros entraram na cor do moreno da cor de jabuticaba. E a gente falava: “nada a ver, porque você é um pouco mais claro que fulano!” Mas eles falavam: “mas o moreno da cor de jabuticaba é o mais valoroso”. Diz que tem um valor bem maior, até brincamos assim. Eu falei que eu fiquei na cor parda. (Levina)

Hoje em dia a raça morena ou a negra é até mais bonita que a cor branca né, porque a pessoa morena pode ter, igual a minha mãe mesmo, ela tem 51 anos e muita gente acha que ela tem 40 poucos anos, por causa que a cor dela não aparenta, a cor da pessoa quando é morena não deixa ficar abatida, porque a pessoa branca fica abatida muito mais jovem, né. Então, nós não temos preconceito com isso não. Eu acho bonito, lá em casa as mais moreninhas mesmo são minhas irmãzinhas, a Alice e a Roberta, e elas são tão bonitinhas [ri]. Elas vão ficar umas morenas bem bonitas quando crescer. (Aline)

Talvez a propagação de políticas públicas com recorte racial tenha inspirado alunos do ensino médio de Iporanga a achar (hoje em dia) que é valoroso ser da cor de jabuticaba, cor que realça o preto, cor mistura de preto e roxo. Há valor em ser da cor de fruta brasileira. Há beleza na raça morena/negra.

Novamente, moreno/pardo é categoria complexa entre os *maria rosenses*. Ela parece responder à lógica da dialética tanto quanto a do paradoxo. Quando é sinônimo de humanidade, de indivíduo, ela é síntese: todos são iguais, não há brancos nem pretos. Quando se refere à conquista de direito/de cidadania, ao manejo sexual e amoroso, ela indica fronteira entre pretos e brancos ou oposição ao branco: “a raça morena ou a negra”. Entre eles, morena é categoria que afirma e nega a diferença. Dilui e separa os contrários. Iguala e desiguala.

⁹⁵ Fonte: <<http://revistaafricas.com.br/archives/18957>>.

g) Por causa da cor: cenas de racismo

Eu, no tempo da escola, eu tinha uns 7 anos de idade, na nossa classe tinha 52 alunos, e até, inclusive, era um encarregado da firma onde meu pai trabalhava..., ele era bem claro, e tinha uma menina, com nome de..., ela também era bem clara, também, branca, e eu me considerava o mais moreno da classe. Ali, 52 alunos e eu era tirado por muitos. Eu tinha 7 anos e era tirado por muitos, era tirado por muitos. Aqueles branquinhos, aquelas pessoas mais branquinhas sempre me tiravam, me chamavam de Pelé! Neguinho! E eu [ri constrangido], eu não achava legal não, principalmente quando eu estava jogando bola. Na hora que eles falavam “Pelé!”, eu até ficava meio famosinho, porque eu pensava: “bom, Pelé é bom de bola!”, mas quando não estava jogando bola, que eles falavam assim, dois por três nós atirávamos umas pedradas [todos riem, a entrevista era em grupo], não achava bom não [ri]. Agora, depois a gente foi crescendo, se formando e aprendendo mais as coisas, aí, eu não lembro, não tenho lembrado não. Mas a gente percebe, como ele disse, a gente percebe [o racismo] pelo jeito da pessoa. As pessoas, não digo aqui no nosso lugar, mas têm vários lugares por aí, por onde a gente tem andado, não precisa nem a pessoa falar, a gente percebe na pele! (Ricardo)

Eu fui fazer uma compra para a minha patroa e falaram: “você não entra aqui”. E eu falei: “Por quê? Eu estou acostumada a entrar aqui.” “Não, você não entra aqui, porque você é negra, você é preta”... Eu estava com 18 anos... E outra vez foi na loja Marisa, em Curitiba. Eu me recordo muito bem, também [ri], barrada na porta por causa da cor. (Joana)

Décadas depois, Ricardo e Joana ainda se lembram de detalhes da época em que foram racialmente discriminados. Lembram-se do local, da época e quem publicamente humilharam-lhes. Ricardo, além disso, se recorda do nome das pessoas, da escola, do número de alunos que foram racistas com ele. Recordou-se da sua reação e da dor que ficara. Ele tinha só 7 anos. Joana era uma jovem moça.

Depois disso, aprenderam a reconhecer os sinais do racismo: “*não precisa nem a pessoa falar, a gente percebe na pele!*”, “*barrada na porta por causa da cor*”. Aprenderam também a reagir contra ele. Ricardo jogou pedras, Joana vindicou seus direitos. Hoje em dia ela usa a lei que criminaliza o racismo como apoio, entre outros recursos: “*a gente acostuma levar bronca e dar bronca também*”. (Joana)

Ambos também fizeram menção ao racismo que sofreram nas relações mais próximas. Ricardo sofrera dentro de sua própria família, por parte de parentes brancos. Joana foi golpeada pelo ataque que sofrera daqueles de sua própria comunidade negra. Sobre isso, Ricardo e Joana disseram:

Mas quando eu era moleque, depois eu lembro... um tempo quando eu tinha mais ou menos uns 15, 16 anos, porque a nossa família é assim: minha mãe ela é morena, assim da cor negra, agora o meu pai ele já é branco, e nós somos divididos na cor,

tem um pouco branco, um pouco mais moreno. E eu tenho uma tia, por parte do meu pai – que nos meus 16 anos de idade, eu fui parar vizinho com eles – e eu assim dessa cor que sou moreninho e eles todos bem mais claros, e ela era crente, inclusive, é crente até hoje. E você sabe que crente não gosta de imagem. E eu tenho aquela imagem de São Benedito [ri], eles colocaram o meu apelido de São Benedito [ri]. Mas só que antes eu não achei muito ruim, não, me colocaram um apelido de santo, quando falavam São Benedito, acho que pensavam lá... no começo, eu quis achar ruim, mas depois: “tá bom, São Benedito!”. Santo tá bom, né [ri]. A gente, como diz o caso, nessa nossa vida que nós levamos, é cheia de altos e baixos, a gente passa por momentos bons e ruins [pausa]. Faz parte da vida [pausa]. (Ricardo)

Ricardo sabe que as comparações com o santo preto e com o Pelé eram feitas para constrangê-lo. Apontou para o sofrimento que pode ser fazer parte de uma família ou a uma coletividade (no caso a escola) multirracial, quando nesses contextos a hierarquização racial está posta. Joana disse:

Como se diz o ditado, eu levo um pouquinho disso na cara: de macumbeira [ri]. Têm pessoas que ainda têm medo de mim, falam que têm medo de mim, porque a minha avó era... era Mãe de Santo [ri]. Então, eles falam... porque eu sou, como diz, faltou o cabelo branco, eu sou a cópia dela! Então, quem conheceu ela fala que é indiscutível: “você é sua avó em carne”. Se ela morresse antes, tudo bem, podia ser... A única coisa que eu carrego – porque eu sou a única escura de casa, da família, mais escurinha. Eu puxei a raça negra, me declaro negra – eu carrego isso das pessoas às vezes terem receio de mim, por causa dos meus antepassados, da minha avó, de pessoas que a conheciam, que conhecem, que ouviram falar dela, das coisas que ela fazia, dela ser Mãe de Santo, ser negra da senzala, dela aprender todos os benefícios da natureza e da não natureza, da magia, principalmente. Então às vezes as pessoas têm medo de me cumprimentar ou olham pra mim e saem correndo. Falam: “não deem a costa pra ela, porque ela sabe alguma coisa”. (Joana)

Joana é a mais preta da família e sinaliza sua ligação genealógica com a senzala e com a umbanda, o que causa medo àqueles que ainda têm uma relação instável com a negritude e com as expressões culturais e religiosas de matriz africana, sejam eles habitantes de dentro ou fora da comunidade Maria Rosa.

A apreensão que têm perto dela é seguida reativamente pelo ataque: por vezes, não a cumprimentam. Não que coletivamente não conversem com ela ou que ela ou seus filhos não possam frequentar as casas e a igreja de lá. Segundo relatou, as pessoas mantêm certa desconfiança dela. Não querem o seu mal, não temem propriamente a Joana, mas a presença nela daquilo que é considerado maléfico e relacionado ao negro – a macumba.

Em função disso, Joana tenta mudar seus hábitos e seus gestos, no esforço de se adequar às regras de lá. Não dá sequência explícita à religião da avó, apesar de também não

abandoná-la. É e não é da umbanda, é e não é católica. Segue rituais das duas práticas religiosas. Todavia, quanto à religião de matriz africana, tenta segui-la sem muito alarde:

Lá em casa eu tenho várias imagens, a minha favorita é Iemanjá, eu não posso deixá-la exposta onde eu tenho o meu altar [no Maria Rosa]. Eu tenho que deixar só a Nossa Senhora Aparecida. Ela eu tenho que deixar em outro canto. Eu tenho espaço livre na minha casa em Iporanga, então eu deixo ela lá, no cantinho dela.
(Joana)

Além da imagem da santa, Joana também não pode usar saias e vestidos longos, associados à umbanda, mas também, quem sabe, a uma sexualidade desregrada, tal como acontecia com a sua avó que, na senzala, e talvez fora de lá, relacionou-se com mais de um homem; tal como sua mãe, que também teve filhos com mais de um, e ela própria, que já se casou com três. Nesse aspecto, do ponto de vista do olhar pejorativo, Joana e as polacas se igualam.

Por assim dizer, para uma comunidade católica, Joana funciona como porta-vergonha, como aquela que carrega inconscientemente a vergonha ancestral relacionada a aspectos ligados à figura do negro, aspectos que querem negar (Benghozi, 2010). Joana parece ser a porta-vergonha das supostas “escolhas equivocadas” que seus antigos fizeram (sexo e macumba), da realidade de excessos que os antigos, os contemporâneos e Joana vivem. Esse excesso é, por vezes, tido como violento para eles.

Tempos antes, Levina havia me dito que temia as religiosidades africanas e que o temor a impedia de conhecê-las. Entretanto, durante uma de suas visitas a São Paulo, como representante de sua comunidade quilombola, em um evento de cunho político-cultural, que congregava quilombolas de diferentes regiões do Estado em uma visita ao museu Afro-brasileiro, ela entendeu que as imagens e os rituais ligados às religiosidades africanas eram imagens e rituais como de outra religião. Compreendeu que as religiosidades africanas ou afro-brasileiras podem e devem existir.

Esse pode ser entendido como um caso de resignificação de algo ligado ao horror. E também como meio para pensarmos uma intervenção política.

O museu visitado está vinculado à Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo e é voltado para dar visibilidade à história do negro no mundo. Localiza-se em um notável espaço público: no maior e mais conhecido parque de São Paulo. A visita feita por Levina também foi resultante de uma iniciativa política organizada por órgãos públicos da cidade, um gesto simples, mas preciso e que produziu um encontro com o inusitado, produziu uma inscrição psíquica nova de algo antes temido.

h) No passado, negros e índios moraram ali

Além do sangue gaúcho, o senhor lembra se há outro tipo de sangue na família?
(Eliane)

Português eu sei que há. (seu José)

O Chico Paulo. (dona Maria)

O Chico Paulo era negro, né. (seu José)

Negro. Meu pai é mais pro lado da mãe dele, que são daqui, que minha mãe é tudo os dois. (dona Maria)

O Chico Paulo era o que do senhor? (Eliane)

Avô. (seu José)

[...]

Os negros eram da terra, mas não eram só negros, tinham os índios, como minha avó que era mais índia. (dona Maria)

Lá, alguns se autodefiniram como negros, é o caso de dona Preta, Joana, Neri, seu Trabuco, Levina e Aline. Outros ressaltaram que são morenos ou pardos; é o caso de dona Ana Lima, dona Paulina, Cláudio, Júlia, Juliana, Nádia, Roberta, Levina e Aline (essas duas ora usaram o termo negro, ora o pardo). Outros não falaram da própria raça/cor, mas afirmaram a ascendência negra; é o caso de dona Maria e seu José.

Dona Maria, dona Ana Lima e Levina também anunciaram que tiveram um ancestral indígena. Dona Ana Lima e Levina são descendentes de bugre (indígena). Dona Preta também registrou que antigamente ali habitaram índios. Apesar disso, não revelaram muitos detalhes da vida dos indígenas, a despeito de antes do processo de titulação se reconhecerem como indígenas (segundo Ignês da ITESP), e apesar de o indígena estar incluído no mito de origem daquele lugar, como aparecerá no próximo tópico.

Como não era de se estranhar, já que essa é uma das características do debate racial no Brasil, e considerando que estão em “terras de preto”, a temática das raças ali versou-se principalmente sobre os grupos preto e branco.

6.11. Mito originário e gênero

No tocante ao mito originário dessa comunidade, três histórias foram brevemente contadas; uma delas dizia que a Maria Rosa teria sido uma parenta ancestral de uma das atuais moradoras, dona Benedita. Em outra versão, ela era uma mulher muito visitada, muito famosa, responsável por atrair moradores para lá.

A primeira mulher que veio morar aqui tinha o nome de Maria, a assinatura dela tinha Rosa, aí nas fazendas aqui começou a aparecer gente pra morar no bairro, ali ela era mais conhecida. Vou contar o que contavam pra gente, tá? Daí o pessoal falava: “vamos lá na casa da dona Maria Rosa passear!”. Aí o pessoal se reuniu porque ela era uma pessoa famosa, sabe? Aí cresceu o bairro, fico todo mundo: “vamos passear na casa da dona Maria Rosa”. Ela chegou a faltar. Isso faz muitos anos que ela foi, nem tinha ninguém de agora morando aqui, sabe? Ela morreu e ficou o nome do bairro Maria Rosa. (seu Trabuço)

Na terceira versão, Maria e Rosa eram duas mulheres que namoravam um mesmo homem.

Uma história de namorado [ri]. Eu não sei contar direito. É uma história de duas namoradas... de duas mulheres que namoravam o mesmo homem. Brigaram. Ficou esse nome por causa da briga. Mas faz tempo, eu não sei contar... Elas eram descendentes, não sei se de escravos ou de índios. Até na história de Pilões, os mais velhos de lá, a avó de uma delas..., ela foi caçada a laço, era uma índia selvagem. (Seu Áureo)

Maria Rosa, mensageira do feminino, parece ter sido a precursora do selvagem e da união, indígena ou negra, simultaneamente representa o amor e o sexo, a união e a desavença, a continuidade e a querela, o dentro e o fora, o singular e o plural. Caçada a laço, deixou marcas ecoantes ainda hoje. Marcas que, segundo a teoria de Kaës (2010, p. 23), podemos dizer que se referem ao espaço transpsíquico, espaço concernente “ao que ocorre através dos sujeitos e define uma constante e uma continuidade”.

A disputa amorosa e sexual ainda permanece entre eles. Lá há histórias secretas de amores clandestinos, de mulheres que desejaram um mesmo homem, de mulheres que tiveram mais de um homem, de mulheres diminuídas pelo fato de supostamente terem desejado mais de um, de mulheres que são controladas pelo ciúme do marido. Há também histórias quase sigilosas de homens amados demais e infiéis demais e de homens que sofrem com isso. Situações que causam intrigas, discórdias. Cenas de vontade de matar, de chantagens, de

dores silenciosas, de desejo de vingança. Esse é um dos motivos, não o maior e nem o menor, de instabilidades entre eles, de sensação de traição e de necessidade de driblar o que pode ser dito e o que tem de ser silenciado. Os ruídos rondam, pairando no ar um quase dito, um quase silenciado.

Por outro lado, há histórias de amores estáveis, que começaram na infância e que permanecem por décadas, pessoas que se casaram e tiveram filhos com aqueles que escolheram amar. Pessoas que foram para lá porque se casaram. Pessoas que nunca saíram de lá e ali mesmo formaram família.

No tocante à dinâmica familiar e comunitária, cuidam-se uns dos outros e desgastam-se coletivamente também. A convivência histórica que há entre eles é, por vezes, invasiva. Todos sabem de todos, do que é, do que pode ser e do que imaginam ou inventam ser ou ter. Mesmo entre eles, ficam em estado de alerta.

À espreita, divagam. Os atos e os corpos são avaliados. As mulheres são corporalmente vigiadas. Shorts, as solteiras e adultas não podem usar, é sinal de vulgaridade. Vestidos compridos para as casadas também é indevido, pelo menos no caso de Joana. Quando casadas, conversar com outro homem também não é nada bom. A linha que estabelece o que é certo e errado para as mulheres é bem delimitada, sendo o casamento uma saída necessária. No tocante a essa temática, dona Preta conta detalhes do que passara:

Os pais daquele tempo eram tudo, né, dos negros eram muito severos! Às vezes apanhava, se olhava assim, e apanhava, meu pai conta. Meu pai era assim, também. E o meu sonho, eu queria muito estudar! Ele: “você tem que ajudar a sua mãe a carpir na roça, estudar pra que, para mandar carta pra macho!”, ele falava assim, já pensou!... Eu decidi namorar o meu marido. Namorei ele uns dois anos... Como estava dando certo, porque a gente cresceu junto, a gente resolveu casar... Eu queria casar para me livrar dele, porque ele, meu pai, era muito seguro, não deixava fazer nada. Aí veio um padre que fez um convite para gente para fazer encontro de jovens... Nós fomos à casa paroquial, tinha as irmãs lá dentro, mas o padre vinha ao encontro, dona Maria ajudava, cozinhava e fazia café pra gente. Ela, a dona Maria, incentivou para eu continuar participando, disse que dava estudo para mim... Quando eu cheguei em casa, eu contei para minha mãe, porque se eu falasse com o meu pai, ele não ouvia... Ela disse: “vai nada, fazer o que para lá! Eu preciso de você na roça.”... Aí, eu fui perdendo, eu tinha uns 18 anos. Eu disse que, no último encontro, nós ficamos na rua, mas era a menina que bebia. Tinha gente que via e falava que as meninas de Maria Rosa e Pilões – porque a gente não saia sozinha, a gente não sai sozinha, só sai com tia, com tio. Homem não, só a mulher que não saia sozinha – e, com isso, veio a notícia que nós estávamos na rua. Ele brigou com a gente, ficou com vontade de bater... Eu perdi a força de lutar por mim. Não tinha ninguém para me ajudar. Eu perdi a força. Minha mãe não falava nada, coitada. Ele também não apoiou. Eu resolvi namorar e casar... Eu queria ser uma pessoa livre, sair, tocar minha vida, navegando no oceano evangélico, eu queria ser assim: tirar o barco da praia e ir embora! Mas eu não consegui realizar. Ah... eu vou me casar... A família dele era muito boa, era

padrinho do casamento do meu pai. Minha sogra é uma mulher muito boa, meu sogro nem se fala, João Rocha e Rita Rocha. Meus cunhados também, gosto muito deles. Eu casei. Eu fui muito feliz nessa família. E encontrei um jeito de me libertar dessa prisão. Quando eu casei, eu falei: vou casar, vou cumprir minha obrigação de mulher, mas eu vou pra igreja. Na primeira missa que eu fui, eu me casei no civil em julho, aqui no Maria Rosa, e, em agosto, havia a festa do padroeira de Pilões, eu casei lá. Eu casei aqui em Maria Rosa, no bairro, três dias de festa de casamento, e depois em Pilões. (dona Preta)

Sobre a mesma restrição familiar dada principalmente pela figura paterna, Aline completou:

O meu marido falou que gostava de mim, que queria casar comigo, que queria namorar comigo, foi o que ele falou... Ele falou com meu pai que ele queria casar comigo...Eu ganhei a minha liberdade. Graças a Deus, eu tenho um marido muito bom para mim, porque eu tenho a minha liberdade. Quando eu morava por aqui e não podia colocar um shorts como estou agora... Se casei com o meu marido, tenho a minha vida. Tenho a liberdade, se eu quiser sair, eu saio, quando ele não está, porque quando ele tá em casa a gente sai junto. (Aline)

Mais de duas décadas separam a geração de dona Preta e de Aline. Tempos iguais no tocante à formação de pais severos e casamentos considerados por algumas delas como libertários. A aliança marital livrou-as da prisão paterna e do fuxico.

No passado, os meninos também eram controlados pelos pais, não podiam estudar ou realizar outros anseios, também apanhavam, ainda assim, é provável que não fossem administrados corporalmente como as mulheres.

O shorts, a bebida, o vestido, o passeio com as amigas eram sinais que elas ficariam faladas e que poderiam desvirtuar-se do caminho de mulheres honradas. “Pra que estudos, para mandar carta pra macho?” As mulheres sofriam moralmente e no corpo. Apanharam e foram ofendidas. Também ofenderam e igualmente foram bem acolhidas, cuidadas, acarinhadas. Afinal, elas também são representantes da união, da sedução e da desavença.

Em todo caso, Levina disse que é recente a descoberta de que as mulheres têm direito de ser tratadas com respeito. Por meio de curso que fizera sobre a questão de gênero é que atinara para a possibilidade de igualdade de direitos entre homens e mulheres. Comentou:

Era um curso de gênero para falar sobre o direito do cidadão... Foi aí que bem antes a mulher não tinha direito de se defender. Ela era dominada pelo marido. Até ali eu achava que só a mulher não tem direito. O direito é por igual. Por que que mudou tanto? Lá descobrimos que foi a lei Áurea que trouxe esse direito para as mulheres, que hoje a mulher não pode apanhar, não pode ser humilhada pelo marido. Ela tem o direito igual ao dos homens. Foi nesse curso que eu consegui

entender tudo isso. E passei para a minha comunidade, quem conseguiu entender, sabe do que eu falei... Eu acredito que aqui até uns três anos tinha aqueles homens que queriam ser de verdade, aqueles machões [ri]. Eu fui uma delas que vi homem tentando ultrapassar acima da mulher, achando que ele era o homem, o poderoso. Eu falei não, a lei Áurea ela dá direito à mulher também. Passei para eles: se o homem bater e ela tiver certeza, ela pode ir à delegacia da mulher, que ela tá com o direito na mão. E o homem vai pagar pelo o que fez. E graças a Deus eu acredito que vários homens sentiram medo da lei e tá cuidando da mulher com carinho. Porque mulher não é para dar pancada. Eu mesma, quando arrumei namorado pensei: eu arrumei uma para a minha cabeça, porque eu vou ter que ficar mandada, e daí? Nunca pensei em ser uma pessoa assim. Mas como falava que o homem dominava. Eu falei: “vou ter que aceitar algumas coisas, né”. Mas depois eu aprendi. Muitos homens não gostaram, ficam com aquela cara ruim, porque eles querem dominar a mulher. A mulher já fala: “tem a lei Áurea”. (Levina)

Foi preciso regulamentos para que as mulheres pudessem usufruir de certa liberdade: a regra do casamento, e depois e com potência institucional, a lei “Áurea”. Foi preciso lei para interceder sobre o excesso de poder de uns sobre outros, de brancos sobre negros, de homens sobre mulheres. Sancionada para mulheres, o regulamento federal conhecido como lei Maria da Penha (Lei n.º 11.340/2006) foi confundido com a lei Áurea. Duas mulheres, Isabel e Penha, ditaram destinos diferentes daquele costumeiro às mulheres da comunidade Maria Rosa, única comunidade da região com nome feminino.

Nesse caso, o âmbito jurídico tem funcionado como freio para as fendas criadas pela desigualdade de poder entre homens e mulheres, mas não tem sido suficiente para retirar a mulher do lugar atribuído de libertina: publicamente, Joana ainda não usa seus vestidos. Usa-os escondida em casa.

O vestido emblematicamente associa gênero e raça; gênero e macumba; gênero e sexo. Supostamente, convivem com a marca genealógica da mulher da senzala que seduzia para manipular, que era muito visitada, frequentada e ficara famosa por isso.

Se a temática da negritude ainda precisa ser coletivamente cuidada, elaborada, metabolizada, a de gênero também. Raça, gênero e classe são três eixos que estruturam sociológica e psiquicamente suas vidas. Vale lembrar que, com o fim dos mutirões, a questão econômica tem se modificado entre eles, lá há aqueles que ganham mais que outros, o que imprime uma diferenciação em seus contatos sociais. Além disso, a questão econômica demarca a fronteira entre eles e o mundo fora de lá.

6.12. Benefícios conquistados com a transformação da comunidade em quilombo

A vida deles ali, por vezes, está por um fio. Ainda falta muita coisa. Estão atentos às suas necessidades e conhecem caminhos para atender a elas, os quais precisam ser trilhados em parceria com o governo, sendo essa a sua função. Sabem disso. Ainda assim, conquistaram alguns benefícios com a titulação de suas terras e têm orgulho de cada uma dessas benfeitorias, mesmo porque elas vieram a partir de suas costumeiras reivindicações e junto com o trabalho psíquico que fizeram e fazem para lidar com as questões que, não raro, queriam que ficassem adormecidas, pelo fato de serem dolorosas e difíceis de serem trabalhadas só entre eles.

Algumas das aquisições foram mencionadas por todos, porque são mais evidentes; outras foram lembradas por poucos e ainda assim são de extrema importância, como é o fato de terem conquistado alguma visibilidade pública. Do ponto de vista político, ela é central, uma vez que as demais são desdobramentos dela. Além dessa, e tão fundante quanto, foi a conquista do direito de ficarem lá, onde nasceram. Tudo o que fizeram – a aceitação da assunção de uma identidade nova – foi em função desse direito de ficarem juntos ali em suas terras, direito que, em princípio, veio atrelado a outro, o de poderem lá roçar.

Vale lembrar que um dos intuitos do sistema escravista era inviabilizar o escravizado de planejar seu futuro e de manter seus vínculos familiares. Ficar ali, apesar do medo da escravização, pode significar o avesso da escravização.

O direito ao uso da terra e à roça indica proteção contra a opressão branca, contra os modos de vida capitalista, contra a devastação de sua cultura rural, tanto quanto a possibilidade de deixarem herança material e simbólica para seus filhos. Falam da roça como um bem cultural a ser preservado, acolhido. Nesse sentido, a titulação quilombola poderia ser pensada como ferramenta contra o racismo.

Ainda relacionado ao trabalho, alguns dos mais velhos conquistaram o direito ao descanso remunerado, puderam ser aposentados como trabalhadores rurais. Sendo assim, puderam ser legalmente reconhecidos como aqueles que desenvolvem trabalho penoso, tanto que, por lei, os rurais são aposentados com menos tempo de trabalho que os cidadãos. Há uma diferença de cinco anos a menos, para homens e mulheres. A aposentadoria deu algum amparo econômico para a comunidade, uma vez que os aposentados procuram ajudar os familiares mais jovens.

Receberam também casas de alvenaria, cada família tem uma casa própria. Muitas das antigas casas de pau a pique já foram derrubadas, algumas já estavam em condições precárias. Aqueles que tinham casa de madeira preservaram-na. Moram nas duas, mesmo porque a casa recebida pelo governo é pequena para as famílias mais extensas, possui apenas dois quartos, sala, cozinha e banheiro.

São casas padronizadas, ainda não finalizadas, ainda não pintadas. Mesmo assim, depois de anos de espera pela tinta, resolveram habitá-las. E são cuidadas com carinho, afinal, em muitos casos, trata-se da primeira casa de alvenaria própria, um sonho, uma marca de dignidade. Por fim, tiveram acesso à luz, mas não todos. Para que ela seja instalada nas casas que ficam mais ao alto da montanha, é preciso que a estrada – a qual também foi conquista da política recente – seja melhorada. É preciso que ela suporte a vinda de caminhões pesados e que seja trafegável em qualquer estação do ano, inclusive na chuvosa. E é preciso que a balsa – também conquista recente – seja segura o suficiente para que esses mesmos caminhões sejam transportados por ela.

Esses são programas políticos efetivados ou mediados por ações da Fundação ITESP. É ela que cuida da papelada para a aposentadoria, para a aquisição da luz, para a melhoria da estrada, entre outras ações. É atribuição do núcleo de Desenvolvimento da ITESP articular e negociar com os diferentes setores públicos a melhoria da vida daquela comunidade.

Todas essas ações políticas estão pela metade – o que não significa trabalho pela metade desenvolvido pelo pequeno núcleo da Fundação Instituto, mas indica amplos entraves entre os três níveis governamentais e os diferentes órgãos públicos. Atualmente, por exemplo, o INSS não tem autorizado a liberação de novas aposentadorias para quilombolas. Os documentos elaborados pela Fundação ITESP que atestam que os quilombolas são trabalhadores rurais não têm sido aceitos por aquele órgão público. Mesmo com todos os empecilhos, e numa atitude constante de enfrentá-los, ainda assim, os moradores de lá não deixam de considerar cada conquista uma melhoria. Em suas próprias palavras:

(a) Visibilidade em relação aos órgãos públicos:

Por falta de dinheiro, de recurso, de apoio que não tinham apoio nem de prefeito, nem de nada. Então, eles tinham que... Como diz o ditado: “dar murro na ponta de faca” pra poder sobreviver, né. Hoje tá mais facilitado. (Levina)

É do PSF, médico familiar. Vem médico, vem enfermeiro, vem a equipe completa e faz o atendimento, se depender de pesar e vacinar criança, faz tudo... Atendimento médico não existia aqui, hoje já tem. A cada 15 dias o médico vem fazer visita à

comunidade, atende os pacientes... Quem precisa de remédio pra pressão e outras doenças pega aqui mesmo no bairro. O médico vem a cada 15 dias e faz este trabalho aqui com a gente. Então, eu acho que mudou bastante de uns tempos pra cá, na média de uns oito anos pra cá houve esta mudança. E depois que passou a ser quilombo, cada dia que passa a gente sente que tá tendo mais apoio. Como fomos reconhecidos como quilombo, a gente tem mais apoio de prefeito, do governo, os órgãos do ITESP, várias coisas que chegam até nós trazendo recurso, oferecendo recurso, tentando ajudar de uma forma ou de outra. Então, eu acho que a gente está sendo bem valorizado depois do quilombo, porque antes a gente não era, era mais difícil se aparecer, entendeu? E eu acho que pra nós aqui, do jeito que eu ouvia contar história antes aqui, eu conhecia um pouco, tá bem melhor. (Levina)

Têm algumas pessoas que recebem o “Bolsa Família”... Eu acho que é uma coisa que ajuda, apesar de ser assim pouco, mas tem hora que o pouco faz virar bastante, se transforma em bastante... Têm outras pessoas, eu não tenho bem certeza, se estiver enganada, mas eu acho que recebem a “Renda cidadã”. Já receberam, uma turma já recebeu através do quilombo dois anos, parou, agora, ele ia pegar uma outra turma, não sei se está recebendo ainda, mas tudo é através do quilombo. (Levina)

(b) A possibilidade de ficar, de manter a família unida e de ter herança para dar:

Tudo bom para nós, porque senão os brancos, se nós tivéssemos ficado sozinhos, tinham tomado conta de nós: iam fazendo fazenda, iam comprando. Então isso é o que eu agradeço a Deus. (dona Preta)

Hoje, graças a Deus, eu posso agradecer a Deus e erguer a cabeça e falar que hoje eu tô também... fui favorecida, apesar do tempo que eu tive aqui, do sofrimento que passei, mas hoje, graças a Deus, eu tive a recompensa... Eu tô aqui pelos meus filhos, porque eu lá fora eu não tenho nada, eu deixar o que é meu, pra sair e viver num lugar alheio, eu com toda esta filharada, sendo que eu criei eles aqui e sofri tanto pra criar aqui, aqui é o meu lugar, e aqui eu vou continuar. E quando eu um dia, porque a gente, todos que estamos aqui nesta terra somos mortal, lá um dia chega o nosso último dia, nossa hora de partir desta vida pra outra... vai ficar para eles... Daí eles é que vão decidir, se quiserem ficar aqui, continuar o trabalho pra frente, a vida aqui, eles continuam; porque este é o lugar que eu fiquei, vivi e sofri por eles e eu tenho um grande orgulho pelos meus filhos, graças a Deus, tenho mesmo, porque além de criar todos aqui na roça, não me deram nenhum problema de cabeça, graças a Deus são tudo, né, são carinhosos comigo e eu sou carinhosa com eles e sofrem junto comigo. Se eu sofrer, eles sofrem também [ri]. Tem esta Levina que mora aqui perto de mim, ela tem a possibilidade de sair, de arrumar um serviço, trabalhar, mas ela fala claramente que ela não sai porque eu tô aqui e ela quer estar junto comigo [ri]. (dona Ana Lima)

(c) A casa de alvenaria: a primeira casa

Minha primeira casa. Quando eu vinha passear na casinha da minha mãe, que ela morava em uma casinha de barro lá embaixo, eu vinha aqui para ver como estava a

construção. Eu morava de aluguel e não via a hora de ficar pronta para eu vir embora. E, quando ficou pronta, porque não vieram entregar a chave. Não teve a inauguração como chamar nome de cicrano: “venha pegar a sua chave!”. Não teve a inauguração. Como não teve, como demorou e cada um que estava precisando, foi entrando em sua casinha. Eu entrei na minha. Primeiro minha mãe entrou na dela, porque o barraquinho dela estava caindo. Ela conversou com o prefeito, porque ela não queria entrar sem comunicar alguém, porque a gente não sabia como fazia. Ela falou com o prefeito, de certo o prefeito conversou com alguém, né, e deu a autorização. Ela entrou na dela. Eu mudei na minha. E depois que eu mudei também, cada um foi mudando para a sua. Cada um está morando na sua. (Aline)

Entrou este projeto dessas casas, através do quilombo... mas pra ganhar esta casa, precisava que o quilombo fosse titulado; então, às vezes a gente fala quilombo e acha todo quilombo tem, mas não, precisava do título... Quatro comunidades que têm título conseguiram estas casas. Mas aqui, no Maria Rosa, ela não tá bem terminada ainda... Mas claro, tá todo mundo feliz, ninguém conseguia ter uma casinha dessa aí. (Levina)

(d) A aposentadoria: tempo para o descanso e a possibilidade de escolher o que se faz com o dinheiro garantido

[com a aposentadoria] Por exemplo, que através até de algum remédio que a gente não podia comprar, algum a gente já até comprou. A gente se tratava bem, mas não era igual, agora a gente já, né, já providência uma coisa mais melhorzinha, né. Tudo isto, eu acho que mudou na minha vida... a gente aqui era pobre, era não, somos pobres, muito pobre; então, quando queria comer um negócio diferente, a gente não tinha como comprar, e com o dinheirinho do governo a gente já sabe como lidar, já dá pra comprar uma coisinha melhor, né, então é isto. É isto que eu digo, a gente aqui vivia da roça e não tinha como, né, fazia muito male e mal para comer, não tinha dinheiro, vender não tinha como vender, agora não, depois de aposentado a gente já compra uma coisinha pra comer, um remédio, caso precisar. (dona Ana)

Fortaleceu porque trouxe muita vantagem, porque a pessoa trabalhar até 60 anos, que nem a mulher no caso, é complicado ela trabalhar até 60 anos, então ela tem 5 anos pra se defender da roça, porque com 55 anos, ela se aposenta... Então, o quilombo ajudou muito nesta parte da aposentadoria. (Levina)

(e) Luz e celular:

Outra coisa que pra nós era mais difícil é que não tinha energia no bairro, agora já tem. Eu acho que facilitou muito. (Levina)

Quando a gente fica doente, aqui, a gente liga, a gente pede na casa deles assim [aponta para dona Benedita], eles ligam lá no posto. Antes, quando eles não tinham [celular], se a gente ficava doente aqui, precisava a pessoa sair correndo, arrumar condução pra vir buscar a gente aqui, mas, como diz, agora, hoje, graças a Deus, não precisa isso mais. Ela tem celular, ele tem, minha amiga aqui tem, quando a gente fica doente, eles ligam lá no posto, daí vem o carro de lá buscar e quando o carro não vem buscar, quando há alguma coisa, daí a gente vai na casa, a gente

corre na casa dele, paga pro filho dela levar a gente pra Iporanga, levar a gente lá, a gente paga pra ele levar no médico. E antes não, em outros tempos, precisa a pessoa ir correndo buscar o carro em Iporanga, agora não, eles ligam lá. (dona Ana)

(f) A estrada e o transporte público escolar

Hoje eu não tenho mais o sofrimento que eu tive, principalmente pelo transporte, porque naquele tempo tinha que andar a pé, eu carregava os filhos no braço pra levar no posto, pra pesar, pra vacina. Olha, eu carregava no braço, eu viajava, 3, 4, 5 horas de viagem a pé e eu ia levar! 5 horas, a pé! (dona Ana Lima)

Eu lutei e não desanimei mesmo tendo dificuldade bastante, dificuldade com as escolas, meus filhos não puderam estudar, porque era muito difícil a escola, uns estudou até a 1ª série, outros foram até 2ª, outros até a 4ª série, mas ninguém pôde terminar os estudos, por quê? Por causa que não tinha transporte e professor era difícil, vinha e depois não vinha. E a gente sempre lutando, vai daqui e vai dali, mas, graças a Deus, hoje, estes outros já estão estudam com facilidade, né, tendo transporte, estudando até quando eles podem estudar. Só não estuda se não quiser. (dona Ana Lima)

(g) Autorização para roçar (dada nos primeiros anos da titulação)

Tem... apoio bastante através do ITESP, que nem antes a gente fazia roça em qualquer lugar, depois ficamos sem poder trabalhar, aí o Florestal começou a atacar, vinha e não deixava, um fazia uma roça, ele vinha e multava a pessoa. O ITESP veio com outro recurso, que dá uma liberação. Ele vai no INCRA, pega a autorização e a gente faz a roça sossegada. Então, eu acho que este é um apoio do Estado, que tá ajudando nesta parte. Depois que o Florestal começou a atacar, a gente não podia trabalhar, daí ia pagar [a multa] com o quê? Deixava a roça perder, ficava respondendo processo sem ter com o que pagar. (Levina)

6.13. A ausência de políticas públicas estruturais para a população negra local

Não estamos sendo respeitados, não, porque a turma explica que tem quilombo que é respeitadinho, mas o Vale do Ribeira não está sendo respeitado, não... Tem muita coisa que vem em cima de nós, sabe? Este Florestal ataca um pouco nós aqui, então, porque nós temos o mesmo, certo, do índio, porque os índios são liberados pra muitas coisas, né, eles fazem muitas coisas, e o Florestal não bole com eles. Até pra fazer roça, nós somos revistados, tudo, onde é que nós vamos fazer roça, tudo? Então, nós temos de ser respeitado. Libera, né, temos que ser respeitados, né. É isto aí, porque a fama do quilombo é famosa. A senhora pega o que passa na TV, só que é só fama, pra nós quase nunca acontece o que está passando na fama, lá. Então, é isto aí. Nós temos os projetos destes órgãos de fora, que prometem hoje e amanhã não vem mais. Só prometem! (seu Trabuco)

Entrar um serviço bom, pra ir recuperando, pra eles ter um futuro melhor, porque se não tiver uma abonação pra a família, as criancinhas sofrem também, e daí eles vão crescendo, tem que... [ter] uma vida melhor pra eles. (dona Ana)

Tem vez que a gente fica aqui, fica vedado pra cá, não tem saída, a balsa lá, tem vez que chove, dá um temporal, a estrada não anda, rola pedaço no caminho; a balsa mesmo, uma vez, precisava passar, encheu o rio, a balsa não vai. (dona Benedita)

Que chegasse energia pra cá, que viesse pra cá. Sempre nos lugares que eu morava tem energia, é o que falta. A estrada também, melhorar um pouco a estrada aqui, também. (Silvio)

Com fé em Deus, não precisarei viajar mais, a gente mais velho sofre com a viagem [para tratamento de saúde], é longe e é duro sair daqui às 2 manhã” (Dona Benedita)

Muito difícil ficar aqui, não tem um serviço, um emprego, não tem nada. Então, a gente tá tentando um serviço na comunidade pra ver se melhora mais um pouco, porque a gente depende agora disto aí. (dona Ana Lima)

Distantes de quase tudo, no princípio da ocupação daquele lugar, tinham de abrir caminho dentro da mata. Hoje a enxada já pode ser deixada de lado, mas a tormenta persiste. A estrada que liga o quilombo à cidade é de péssima qualidade. Quando chove em excesso fica intransitável. Se alguém fica doente, não há como facilmente sair de lá, a distância entre a última casa e a balsa pode alcançar cerca de 20 km, distância árdua para se andar a pé, especialmente quando se está doente.

Além da estrada, outro problema estrutural refere-se à balsa ou à ausência de uma ponte que ligue o quilombo à cidade. Nas várias enchentes que lá acontecem, a balsa quebra. Foi assim em diferentes anos. E está assim neste exato momento. A enchente de julho de 2011 levou a balsa. Segundo mencionaram, a prefeitura disponibilizou um barco a motor para eles.

Barco que está furado. Carros não entram e não saem. E se precisarem urgentemente sair da ilha?

Apesar de insistentemente solicitarem, não há perspectiva para que uma ponte seja construída, para que a estrada seja melhorada, para que outra estrada que daria acesso direto à cidade sem passar pelo rio seja construída. Parece que a balsa será consertada nos próximos meses, a Fundação ITESP está providenciando os reparos necessários.

Não ter uma estrada, uma ponte e uma balsa com condições adequadas para uso significa não ter os elementos da realidade concreta que possam efetivamente funcionar como canal de ligação e separação entre o quilombo e a cidade, entre a vida rural e urbana, entre o isolamento e a possibilidade de mobilização social (de trabalho e estudo, por exemplo). Significa não ter os elementos que efetivamente lhes garantam o direito de ir e vir, de escolher quando ficar e quando sair. Não tê-los é sinal de abandono, de separação imposta, de deixar a população à margem, em um barco furado. É sinal de desprezo, de desinteresse político. Para que qualquer política de cunho desenvolvimentista seja ali implantada por meio de ações realizadas pela Fundação ITESP são necessários esses elementos de ligação. Não tê-los é manter os quilombolas na pobreza. Vale registrar que, dentre outros impostos, o município de Iporanga é um dos que mais arrecadam ICMS ecológico da região.⁹⁶

Como marca do descaso, recebem tudo pela metade, um pouquinho de luz, algumas cestas básicas, meia-entrada, casa pequena e incompleta. Conforme postulado por Scarcelli (2011):

as políticas de assistência são distintas das políticas que se voltam para o enfrentamento da pobreza marginal – políticas socioeconômicas – que dizem respeito à relevância do emprego e da renda para reduzir as desigualdades sociais da população ativa... A lógica seria agir numa das vias emancipatórias como trabalho/produção, para evitar assistir. (Scarcelli, 2011, p. 73)

No caso, precisam de uma política agrícola voltada para os pequenos agricultores. Propostas há, contudo, nenhuma delas é viável sem que haja uma política pública de transporte, sem que tenha uma balsa/ponte.

No tocante à área da saúde, a despeito da presença frequente da equipe do Programa de Saúde da Família (PSF) e da entrega de alguns remédios, do acompanhamento

⁹⁶ O ICMS ecológico (ICMS-E) é um imposto repassado aos municípios devido à existência de Unidades de Conservação em seus territórios. Os critérios adotados para a utilização do ICMS-E variam de região para região, sendo, em tese, geralmente relacionados a políticas de gestão ambiental que incrementem os programas ambientais municipais e valorizem as áreas naturais protegidas, mas também pode ser utilizado em obras públicas e sociais. Em 2010, o município de Iporanga recebeu mais de 3 milhões do referido imposto. Fonte: <<http://www.icmsecologico.org.br>>.

da diabetes, da pressão alta e de outras doenças crônicas que alguns deles apresentam, faltam serviços de saúde de maior complexidade nas cidades próximas. Não encontram tratamento especializado em Iporanga, Eldorado, nem mesmo em Registro – cidades de referência entre eles. Nos momentos de maior aflição e debilidade física, precisam ir para Santos ou São Paulo em busca de acolhimento médico.

Dona Benedita, uma senhora idosa, num momento em que estava muito doente, precisando de tratamento especializado, contou que peregrinou por quatro cidades até encontrar tratamento em Santos, onde espera resolver o que já não tinha sido bem cuidado em atendimentos de anos antes. Ela é uma das representantes daqueles que tanto sofrem para conseguir tratamento adequado. A cada três meses levanta antes das duas da manhã para ir a Santos tratar-se. Compra o remédio que o médico indicou-lhe nas cidades maiores e mais distantes, onde é encontrado. Não por acaso, dona Benedita se prende à fé para que seja protegida. A fé dá algum alento. Como retratara Candido (2001), religiosidade e trabalho coletivo são marcas da sociabilidade e da preservação do povo rural.

Mesmo com fé, alguns dos habitantes de lá, especialmente os idosos, mudaram-se para cidades maiores, quiçá seria um pouco menos penoso viver; mesmo porque formalmente estão impedidos de roçar, não recebem há anos a devida autorização dos órgãos públicos para que possam trabalhar na terra.

A vida na roça deu muita sabedoria aos moradores de lá. Deu-lhes força para suportar os momentos exaustivos. Deu-lhes o ritmo do sol e da lua, da seca e da chuva, o respeito pelo sagrado e pelos ensinamentos advindos das mazelas vividas, mas não lhes deu vida fácil, confortável ou serena. E, ainda que o Maria Rosa funcione em muitas ocasiões como um campo de suporte, de continência, especialmente no que diz respeito ao que eles próprios podem e conseguem manejar, não deixaram de salientar as dificuldades relacionadas ao descaso político.

A fama não lhes dá o que precisam. Falta acesso aos serviços de saúde, bem como aqueles relacionados ao desenvolvimento e produtividade local, incluindo uma política agrícola. Falta política estrutural e inter-setorial contínua, existente para além dos quatro anos de gestão governamental e articulada nos três níveis governamentais, marca comum entre aqueles que vivem em lugares ermos e em que há pouco investimento dos órgãos públicos.

Falta, sobretudo, uma política transversal sobre a temática negra, uma política que faça parte dos programas políticos governamentais e municipais, ou seja, que os programas ali iniciados sejam implantados considerando que aquela é uma população negra com histórico persistente de aviltamento.

6.14. A permanência do quilombo: um caminho para a remalhagem

Então, eu mesmo, eu trabalhei um tempo em Itanhaém e nós ficamos muito curiosos, havia uma igreja, que tem até hoje, com data marcada, na igreja, né, então, nós fomos um dia pra ver lá o serviço dos escravos. Então, a gente alcançava, através disso que a gente já viu, eu como vi lá, hoje a gente vê uns negócios feitos com umas pequeninhas pedras feito um calçamento, a gente fica admirado, né, como aqui na cidade têm uns calçamentos ali, em alguns lugares tem sempre muitas pedras; na mão, a gente vê aquelas barras de pedras muito grande até chegar a altura, onde está o nível da igreja, lá em cima. Então, nós, hoje, coitado de nós, nós olhamos pra uma coisa qualquer, uma pedra que já não é tão pesada assim, precisa de dois ou três homens aí, ou procurar um maquinário para pegar; eles não, eles contam que era tudo a braço, então, é uma vida muito sofrida, foi um tempo muito sofrido, e minha avó verdadeiramente ela lutou muito, e, em casa, ela falava sobre. Então, por isso que a gente já viu, e eu vi com o meu próprio olho que não foi fácil o tempo dos escravos. (Ricardo)

Ricardo admira-se com a coragem e a força de seus ancestrais: “a gente alcançava, através disso que a gente já viu”. É possível alcançar parte do que os escravizados viveram e fizeram quando se olha por meio e *através* dos sofrimentos e quando se olha para além deles. Neste mesmo sentido que visa retomar a história do negro para além das correntes e do sofrimento, em outra passagem, relacionada a uma política pública educacional ampla sobre a história do negro no Brasil como saída para o enfretamento da opressão, Levina fez o seguinte comentário:

Eu vou falar um pouquinho, que as comunidades aqui estão discutindo, entre as quinze, que fala que são tudo quilombo, da mesma forma que começou Maria Rosa, começa nos outros também. O medo vem em todas. Isso a gente já discutiu uma vez. E o medo ainda não acabou para várias comunidades... O medo de ser quilombo e sofrer e ser escravizado novamente. Agora a gente vem batendo na questão que é a seguinte: por que não alfabetizar os nossos filhos, as nossas crianças com a realidade daqui. Porque hoje você estuda tanto. Estuda, estuda e vem um provam para você fazer. Quando você faz um provão, você não conhece nada. Porque o provão só conta a história de São Paulo, a história de Brasília, coisas que nós não conhecemos. Então nós estamos querendo inverter, apresentar pros nossos filhos a realidade daqui... para gente perder esse medo, nós precisamos que nossos filhos aprendam. Nossa, eu tive vendo esse provão que saiu e ninguém passou. Ele está estudando uma coisa, vivendo uma coisa, e tem que falar sobre algo que ele nem conhece. Se citar no provão uma realidade daqui, muitos vão ter chances. E a realidade na escola não se fala, e o que vem depois, eles não conhece. Na escola fala-se só até um ponto de um passado mais triste, que eu cheguei a estudar na escola, no tempo da escrava Isaura, no tempo da Karl Marx e mais pra frente não fala, que foi o tempo das mudanças. Quando Karl Marx começa a lutar pelo direito do cidadão, aí para. Eles não dão continuidade se ganhou a questão. Então, se nós temos direito a alguma coisa ou senão. A gente sabe que tem, isso é o direito de cada um, mas a escola chega só até esse ponto. É um repasse de uma primeira

página. Estudamos a parte que o negro foi humilhado, foi crucificado, foi classificado. Essa parte a gente conhece e essa parte é que as crianças, hoje, ficam com medo, porque a gente não vê que ele achou solução. (Levina)

Saber, conhecer as informações produzidas ao longo dos tempos é um sonho. Joana estudou só até a segunda série do ensino fundamental, mas adora ler. Lê tudo, de quadrinhos a romances. Levina andara léguas e léguas a pé para ir à cidade terminar o colegial. Dona Preta, quando pequena, fez apenas a primeira série, depois teve de parar para ajudar em casa; já adulta, quando foi possível, matriculou-se e fez um ano de Educação de Jovens e Adultos (EJA) – época em que aprendeu sobre a história do negro no Brasil –, mas, a despeito do tempo minguado de estudo formal, continuou estudando sozinha em casa, lendo a bíblia e estudando do jeito que pôde, nos pequenos intervalos que tinha entre os cuidados com a roça, com os filhos, com a casa e com o marido, seu parceiro na lida dos afazeres do dia a dia. Conforme comentou:

Eu entrei no EJA, a professora é muito boa, ela falou toda a história do negro, que veio da África pra o Brasil. Eu estudei um ano e aprendi um pouquinho. Eu leio qualquer tipo de papel, não sei o algarismo romano, mas tenho muita dificuldade para escrever... Eu fiz esforço. Quando eu entrei na catequese, menina do céu, eu trabalhava como uma condenada! Eu tinha todos os meus filhos lá na roça. Todos os meus sete filhos foram criados no cantinho da roça. Sete porque uma morreu com 12 dias de vida, a Luzia de Nazaré, ela nasceu, mas faleceu. Daí, quando eu chegava em casa, de noite, eu dava banho nas crianças, fazia janta, acendia lampião, colocava em uma mesa, com minha bíblia, Nossa Senhora da Aparecida e o Espírito Santo. Mas, meu Deus do céu: eu não sabia ler e nem escrever, “como eu vou trabalhar na catequese com adultos, 22 pessoas?!” Eu sentava e lia, lia a bíblia. Minha bíblia me acompanha até hoje. Ela tem quase 30 anos, está guardada. Eu estudava, quando dava 11 horas, meia-noite, eu ia dormir e deixava o material na mesa. Seis horas eu estava acordada, socava arroz, secava um tanto de arroz, 2 alqueires de arroz... Eu ia lavar roupa, ele ia cozinhar; eu ia varrer a casa, ele ia fazer café; ele ia dar comida pro porco, eu ia colocar roupa no varal. Ele foi companheiro lado a lado comigo, muito bom. (dona Preta)

Seu Áureo também se sente respaldado com o pouco estudo que tem. Como mora na cidade, tem mais facilidade para acompanhar os desdobramentos políticos. É frequentador assíduo da assembleia de vereadores da região. Além disso, guarda documentos importantes, todos aqueles que acha que, se necessário, poderá utilizar para se proteger ou para contestar o poder público. Desiludido com os rumos da política, permanece à espreita e atento.

O direito aos estudos foi salvaguardado no caso de Levina, de Aline, como de outros jovens e crianças de hoje em dia e, em parte, no caso dos mais velhos, como de dona Preta e seu Áureo. Atualmente há escola perto de suas moradas. Há uma de ensino

fundamental até a quarta série e, na cidade, até o ensino médio. Essa escola fica a algumas léguas, mas, como ressaltara Levina, é deficitária.

Para elas, compreender a escrita está a serviço do partilhamento de experiências vividas, do livre trânsito com os outros, da fé, da constituição de uma identidade subjetiva e política fortalecida.

O estudo formal é um dos apoios importantes que têm. Outro é o laço com o lugar e as pessoas de lá. Afeto e estudos são dois dos elementos que os sustentam, são dois dos componentes da trama que compõem o continente genealógico comunitário deles. (Benghozi, 2010)

Estudar a história do povo de lá, do negro no Brasil, do povo caipira, representa mais do que adquirir o direito a ter acesso aos conhecimentos formulados ao longo do tempo, o que já significaria muito; sobretudo, ter acesso a esses conhecimentos funcionaria como enlace com sua ancestralidade, como elo que retoma o que foi fraturado com o escravismo, como uma ligação com uma origem africana (ainda que genérica), como possibilidade de coser o vínculo de filiação (negro africano) rompido e “apagado” com a queima dos arquivos sobre o escravismo brasileiro. Ou seja, operará como possibilidade de se fazer uma remalhagem propriamente dita.

Levina tem conhecimento que um caminho potente a ser trilhado é pelo estudo e pela coragem. É preciso conciliar força que vem de fora com a que vem de dentro. E uma não é anterior a outra. É preciso querer saber sobre o negro e é preciso que o conhecimento venha de forma a não restringir o negro ao escravismo, e que venha de forma acolhedora, que seja resultante de uma política pública comprometida com o sentido amplo de cidadania, aquele que inclui o sujeito psíquico. Assim, eles poderão sair das amarras do passado cativo para ter outra perspectiva de futuro.

Eles têm planos. Sonham com projetos possíveis. Não querem o pó nem mesmo um pouquinho além do pó, querem a terra, a partilha do justo. Querem trabalho e estudo, luz e distração. Querem cultivar a terra. Gostariam de experimentar plantar maracujá. E, quem sabe, assim também poderiam saber algo mais sobre os povos indígenas originários daquela região.⁹⁷

Ah... Minha expectativa é mudar muita coisa pra melhor, e passar muita coisa para esta criançada, não perder a nossa cultura. Eu quero mudar, mas não a nossa cultura, entendeu? Melhorar alguma coisa desde que a cultura continue porque o

⁹⁷ Maracujá significa “de fruto que faz vaso ou vasilha” ou, como alguns dizem, “alimento dentro da cuia”. Segundo o dicionário Caldas Aulete, maracujá vem do tupi: moruku'ya.

serviço de roça pra nós é muito importante, isto a gente pretende não acabar, então, a gente espera que esta criançada que vai crescendo aí pegue o nosso trabalho e dê continuidade, pra não deixar perder esta cultura que a gente viveu todo este tempo, pra não perder, porque é muito ruim quando a coisa acaba.
(Levina)

Há uma parte da cultura deles que sabem de cor e, por isso mesmo, podem sozinhos mantê-la. Não precisam de técnicos para ensiná-los. Entretanto, há outra parte que ainda precisa ser com vagar cultivada. É aquela que está no museu Afro-Brasileiro, em livros de história e geografia, nas músicas e no cinema, nas obras políticas e arquitetônicas construídas pelos negros. Precisam conhecê-la. É função da política pública garantir a eles que tenham ciência de que a escravização não anulou as resistências dos negros, que, apesar da tormenta, não os aniquilou. É preciso que saibam da existência de Zumbi, Aleijadinho, Castro Alves, Cartola, Garrincha e de Abdias do Nascimento, só para citar alguns. E é preciso que tenham assegurado que suas vozes possam atravessar o Rio Ribeira de Iguape. Como ressaltara Benghozi:

a importância das cerimônias, das manifestações de memória diante das placas comemorativas de eventos traumáticos da história de uma comunidade humana... têm uma função econômica psíquica de resiliência familiar, social e comunitária para superar o traumatismo catastrófico e encontrar as fontes de uma nova vitalidade psíquica. (Benghozi, 2005, p. 107)

Assim sendo, a política pública pode e deve ter uma função terapêutica de ressubjetivação. Nesse escopo, de colaborar com o processo do sujeito negro racializar-se, processo tido aqui como um caso de resiliência pessoal e coletivo, pois relacionado ao fortalecimento psíquico e social deles.

A resiliência ocorre no encontro, mas um encontro com base no que o autor (Benghozi, 2005) chama de empatia à dignidade humana. Quando a política pública versa sobre esse posicionamento ético, quando catalisa encontros recíprocos entre negros, entre negros e a expressões culturais de matriz africana, entre negros e não negros, entre não negros e as produções culturais negras, realiza aquilo que Benghozi chama de malha de rede (2001, p.45), criando campos de acolhimento, de conforto, de confiança.

7. Considerações Finais

Ele gostava era do maduro da manga verde. O sol, dizia, amadurece de noite. O que fazer? Há coisas que fazem o homem, outras fazem o humano. E suspirava: o tempo é o eterno construtor de antigamentes. E o tempo é o eterno construtor de antigamentes. (Mia Couto)

Nesta pesquisa, a partir dos relatos dos quilombolas entrevistados, procuramos compreender se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras desenvolvida pela Fundação ITESP na comunidade quilombola Maria Rosa e o fortalecimento de uma identidade racial negra nos moradores desse quilombo. Nesse sentido, se essa política pública opera psiquicamente contra o racismo.

Cumpramos retomar que, ao utilizarmos a expressão “identidade racial negra” não estamos nos referindo ao termo raça como originalmente foi criado no século retrasado, o qual deu fundamento e lastro para o racismo. Isto é, não nos apoiamos na ideia de raça biológica, como se houvesse uma condição de natureza biológica – portanto, natural – que diferenciase e hierarquizasse os grupos humanos.

Como apontado, no Brasil, o fenótipo negro é um índice do racismo contra ele. A pele negra e demais traços morfológicos do corpo negro são uma expressão biológica tanto quanto a cor dos olhos. Ninguém diria que as pessoas de olhos castanhos são mais civilizadas do que as de olhos verdes. Nenhuma teoria foi construída afirmando que os adultos com menos de 1,56 m são mais inteligentes e mais cultos do que os com mais de 1,56 m, pois teriam um cérebro menor, e as sinapses, por isso, seriam mais ágeis. Felizmente, ninguém instituiu esse contrassenso. Contudo, o fizeram com os negros. Era preciso uma justificativa para a manutenção do escravismo e, depois, para a perpetuação do negro como um aprisionado na inferioridade, mesmo tendo conquistado liberdade jurídica, ou justamente por isso.

Criou-se uma ficção sobre o negro e sobre o branco, transformando o primeiro em resíduo humano, e o segundo, em modelo de humanidade. Ao fenótipo negro e ao branco foram atribuídos valores falseados. As cores das peles passaram a ter significados ideológicos.

Em contraposição a esse olhar ideológico presente ainda hoje entre os brasileiros, usamos a expressão “identidade racial negra” ou “identidade racial branca”, ou, simplesmente, “raça negra” e “raça branca”, no seu sentido sociológico: raça como uma construção sociopolítica relacionada intrinsecamente às desigualdades que há entre negros e brancos no Brasil. Ou ainda, raça como “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios”. (Guimarães, 2009, p. 153)

Se, dialogicamente, os negros foram rebaixados e os brancos enaltecidos como modelo de humanidade por meio da ficção raça biológica, é também pelo constructo de raça como categoria sociopolítica que aqueles poderão conquistar seus direitos e os brancos reconhecer a situação de privilégio a qual, de maneira geral, vivenciam; mesmo porque, independentemente de a raça não ser de matéria de realidade biológica, a despeito das teorias biológicas contemporâneas negarem a sua existência, ela – como elemento político que opera no processo de identificação e classificação dos grupos sociais – continua legitimando e perpetuando desigualdades entre negros e brancos. Como indagou Guimarães (2009, p. 27): “se não for à ‘raça’, a que atribuir as discriminações que somente se tornam inteligíveis pela ideia de “raça?”

Dessa maneira, usar a categoria raça no combate ao racismo tem como finalidade sinalizar que os negros brasileiros cotidianamente passam por processos discriminatórios com base em seu fenótipo, tanto quanto os brancos passam por processos de elevação a partir de um estereótipo positivo atribuído a ele (ao seu fenótipo), o de superioridade. E é por meio de ações que positivamente consideram esses mesmos traços físicos dos negros e a sua história de opressão que poderão conquistar, do ponto de vista dos direitos sociais, uma situação igualitária à dos brancos. É essa a aposta.

No discurso, as desigualdades raciais vividas pelos negros são comumente avaliadas e propagadas por critérios diferentes dos raciais. No Brasil, a temática racial fica não raramente encoberta pela de classe (O. Nogueira, 2006; Hasenbalg, 2005), quando não, pela de culturas superiores e inferiores (Munanga 2003). No entanto, e mesmo que a temática racial seja travestida pela questão de classe ou de cultura essencializada em boa ou má – sendo essa também um desdobramento da de classe, já que são às expressões culturais do pobre a que se atribui a conotação de cultura inferior –, embora não seja frequente e explícito o uso do termo raça biológica, ela – a raça biológica – está aí operando, conforme foi constatado por diferentes pesquisadores, com destaque aos estudos de desigualdades raciais iniciados na década de 1970 por Hasenbalg.

Como notou O. Nogueira (2006) e Hasenbalg (1996), no Brasil, há uma imposição política de não se falar em racismo. Ou, se mencionado, é como se esse fosse um problema exclusivo do negro, como se o branco não tivesse nenhuma implicação nesse processo. (Bento, 2002)

Bento (2002) considera que esse silenciamento acerca do envolvimento do branco no rebaixamento do negro refere-se a um pacto narcísico estabelecido entre os primeiros, para que haja sua perpetuação nas situações de privilégios simbólicos e materiais, ainda que a manutenção desses privilégios pelo branco não seja intencional e não diga respeito a um preconceito em relação ao negro.

Diferentemente do contrato narcísico que está a serviço da vida, o pacto narcísico é uma aliança inconsciente patológica e alienante (Kaës, 2011). Assim sendo, a manutenção de privilégios pelos brancos estaria a serviço da sustentação de um contexto social alienante.

Schucman (2012) constatou que há um reconhecimento consciente dos brancos em relação aos privilégios que possuem.

Assim sendo, podemos considerar que há modalidades distintas de racismo – o que nos dá ensejo para pensar na existência de modalidades diferentes de alianças que o afixam, das inconscientes às conscientes, as quais se formariam a partir de arranjos internos dos diferentes grupos.

É possível conjecturar que o racismo pode, em algumas circunstâncias, também operar por meio de uma aliança inconsciente ofensiva (Kaës, 2011), quando, tacitamente, há um ímpeto pela destruição do negro, e não apenas pela manutenção de privilégios. E, nos casos em que há intenção consciente e ou mais ou menos consciente de destruí-lo, talvez se refira a uma aliança alienante psicopática (Pinel, 2006). Nesse caso, cremos ser importante aprofundar pesquisas acerca de grupos de extermínios, grupos como *skinheads neonazistas*, o que pode trazer à baila elementos novos para o campo das relações inter-raciais.⁹⁸

Como pacto narcísico ou como aliança ofensiva (incluindo a psicopática), a ideologia racista moldura (enquadra) a vida de negros e brancos no Brasil. É uma interdição

⁹⁸ No caso de grupos de extermínio, vale pensar que, para além da manutenção do privilégio branco, pode haver situações em que haja prazer do tipo sadomasoquista, no qual há uma dupla satisfação: a de exterminar/humilhar o outro e a de se identificar com a dor e a humilhação aplicada no outro. Endo (2005) escreveu sobre violências banalizadas (incluindo as sadomasoquistas) que promovem felicidade e bem-estar por meio da destituição corpórea, subjetiva e ética do outro como outro, que é visto como sujeito inerte, matável. Para Pinel (2006), a aliança psicopática inclui – além do agressor e da vítima – um cúmplice. Seguindo as formulações de Endo (2005), é possível pensar que é cúmplice todo aquele que mantém a situação de barbárie pelo silenciamento, pelo prazer em assisti-la ao vivo e em cores ou a distância, por meio dos vários programas televisivos que ganham audiência pela divulgação dia após dia de cenas violentas, não raramente racistas. Essa é uma hipótese a ser investigada.

ao negro e àquilo que diz respeito a ele. Apesar do reconhecimento jurídico de que há racismo no Brasil e de que caracteriza um crime, no âmbito das relações sociais esse reconhecimento ainda é escasso.

Não é de bom tom falar sobre. Fala-se não falando. Fala-se por meio das diferenças culturais e das de classe para, quiçá, proteger uma ideia de nação inclusiva racialmente, para manter a não responsabilização do branco no processo de discriminação racial e, com isso, a conservação dele nas situações de privilégio material e simbólico (Bento, 2002), ou, quem sabe, para a obtenção contínua de um prazer pela destruição do outro (Endo, 2005). Negar a existência do racismo tem função política, a de deixar tudo do jeito que está.

Não que seja bem-visto discorrer acerca da pobreza brasileira; não por acaso, como apontado por Scarcelli (2011), o termo pobreza tem sido substituído por outros mais socialmente toleráveis, como, por exemplo, carência. Pobres não negros também passam por persistentes processos de aviltamento, discriminação e humilhação social, conforme bem retratou Gonçalves Filho (1998, 2004). Mas circunscrever desigualdades raciais à da “carência” é uma forma de escamotear esse outro problema estrutural que também há no Brasil.

Para ser um país do futuro, o Brasil fundou-se a partir da negação das mazelas impingidas ao negro. Mantê-lo na pobreza é uma questão de ordem racial. Tal como sinalizou Bento (2002, p. 27), “o branco pobre tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa”. Por outro lado – e considerando o apelo tácito que o mito da democracia racial impõe ou o desejo genuíno de encontros inter-raciais –, as amizades, as uniões, os enlaces entre negros e brancos acontecem, mormente (mas não exclusivamente), entre negros e brancos pobres, ou brancos “encardidos”, como postulou Schucman (2012).

O racismo também impõe fronteiras internas dentro da categoria dos brancos. Schucman (2012) discorreu sobre essa divisão interna presente no grupo racial branco. Ilustrou-a por meio das acepções “branco”, “branquíssimo” e “encardido”. De maneira geral, tal como a autora constatou – e como Telles (2003) já tinha apontado –, são os brancos pobres, “os encardidos”, os parceiros mais prováveis dos negros.

Talvez, quem sabe, implicitamente, almejar o branqueamento/morenamento da nação por meio do morenamento/enegrecimento de brancos pobres seja também uma tentativa de diferenciá-los e distanciá-los ainda mais do padrão de superioridade branca.

Em todo caso, a ideologia racista materializa-se por meio de diferentes e complexos mecanismos, por todos aqueles que historicamente produzem dominação,

diferenças hierarquizáveis, privilégios, desigualdades materiais e simbólicas entre grupos humanos diferenciados por meio da ideia de raça.

Não se trata de uma equiparação entre discriminação de raça e de classe, uma independe da outra; mesmo que os pobres sejam em sua larga maioria negros, entre pobres há também brancos e entre eles pode haver parceria, encontros genuínos, mas também pode haver discriminação racial. Negros ricos são poucos, mas existem, eles também não estão livres de passar por situações de constrangimento racial, ao contrário (Bento, 2002). Classe e raça são esferas autônomas uma da outra e ganham força quando se complementam ou se sobrepõem.

No quilombo Maria Rosa, os quilombolas são, em sua maioria, negros, mas há alguns poucos brancos ou quase brancos. Eles compõem essa longa faixa de cruzamento entre raça e pobreza. Lá, de maneira geral, tecem relações de reciprocidade entre eles.

Se, no Brasil, historicamente, há esse acordo implícito de não se conversar publicamente sobre o racismo, no quilombo não é diferente. Mas, da mesma forma que esse enquadre amplo tem sido há algumas décadas atacado, questionado, sobretudo por ações do movimento negro, ele também começa a ser posto na berlinda pelos *maria rosenses*; porém, ainda é um começo.

No âmbito jurídico, a Constituição de 1988 é um avanço: transformou a discriminação racial em crime imprescritível e inafiançável, instituiu a figura jurídica dos quilombos, regulamentou sobre a função do Estado de proteger as manifestações de culturas indígenas e afro-brasileiras. Além da Constituição Federal, no nível jurídico também se destaca a Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas de ensino fundamental e médio. No plano político, a criação, na esfera federal, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e a vinculação dos Institutos de Terras Estaduais à titulação das terras quilombolas são algumas das ferramentas que, direta ou indiretamente, podem ter como intuito combater as desigualdades provocadas pelo racismo.

No entanto, há lacunas entre os níveis definidores da lei e das políticas e a população propriamente dita. Foi nesse sentido que resolvemos pesquisar alguns dos alcances da política pública da Fundação ITESP para a comunidade Maria Rosa. Para tanto, consideramos que os processos políticos “informam a subjetividade, desdobram-se internamente, desdobram-se ‘para dentro’, mas um tal desdobramento sofre metabolismo pessoal e assume figura singular – metabolismo e figura que exigem detida consideração e consideração diferenciada”. (Gonçalves Filho, 1998, p. 13)

Assim sendo, não foi objeto de investigação desta pesquisa uma avaliação *stricto sensu* da política pública realizada pela Fundação ITESP. Não se tratou de avaliar qualitativa e quantitativamente a articulação e a coerência entre as estruturas elementares dela, ou seja, entre o que teoricamente a Fundação ITESP apregoava, as práticas interventivas feitas, os resultados alcançados, quais eram os atores, os interesses, as regras, os valores e o orçamento disponíveis (Di Giovanni, 2009). Foi objeto deste estudo pensá-la a partir do relato dos entrevistados. E pensá-la, como apontado, em relação à identidade racial negra.

De maneira geral, as políticas públicas para a população quilombola nas diferentes regiões brasileiras têm sido consideradas ao mesmo tempo ou separadamente como redistributivas – em relação ao domínio de uso de terra –, e de reconhecimento identitário. Segundo Arruti (2008), esses são – ou podem ser – compromissos políticos distintos. Na nossa compreensão, são compromissos convergentes, ou assim deveriam ser entendidos.

No tocante aos quilombolas da comunidade Maria Rosa, do ponto de vista fundiário, apesar de já possuírem o título de suas terras, ainda se sentem inseguros, temem perdê-las para o governo, uma vez que as terras são oficialmente do Estado de São Paulo e porque, sobretudo, eles têm uma relação instável com o governo paulista, em função principalmente das restrições agrárias aplicadas por meio das leis ambientalistas, que proíbem a realização de roça de coivara, tradicional entre eles.

Ainda sobre a questão agrária, no território dos *maria rosenses* não há área suficiente para a plantação em larga escala de alimentos que poderiam ser vendidos e dar-lhes algum lucro. Por isso mesmo, pleiteiam continuar realizando a roça de subsistência.

As poucas iniciativas agrárias que lá poderiam ser desenvolvidas por meio, por exemplo, de Programas do Ministério do Desenvolvimento Agrário e alavancadas pela Fundação ITESP dependem de um item, talvez o mais básico de todos: a existência de uma balsa, de uma ponte ou de uma estrada duradoura e bem construída que, de forma efetiva, ligue o quilombo à cidade.

Não ter esse elemento que faça tal ligação – ou tê-lo de forma precária – representa um ataque à população, que fica confinada a um isolamento imposto, rompido à custa da humilhação de ter de atravessar o rio em um barco furado cedido pela prefeitura. Ao longo dos quatro anos de pesquisa, por pelo menos dois longos períodos, ficaram ilhados. Na história da comunidade há várias passagens similares.

Difícil achar que a repetição desse fato diga respeito apenas ao acaso, ou à falta de orçamento, sendo que o município de Iporanga recebe um dos maiores ICMs ecológicos da região. Difícil achar que não se trate de racismo e, mais, que seja apenas um racismo pautado

na manutenção de privilégio aos brancos. O barco furado usado durante alguns meses – já que a balsa foi danificada com as chuvas de julho – indica um descaso que beira à morte: são seres matáveis os *maria rosenses*. Lentamente, sem alarde, sem jagunços: matáveis.

Matáveis pelo isolamento, pelo aguaceiro, pela fome. Não permitir que rocem do modo como tradicionalmente cultivam e protegem a mata é anulá-los em seus saberes, em suas tradições e na sobrevivência deles. Denota tirar-lhes a autonomia.

Na África, dentre outras atividades, os agrupamentos *Kilombolas* viviam do trabalho na roça (Munanga, 1995/96). No Brasil, quando assenzalados ou aquilombados, no período escravista, negros já haviam conquistado certa autonomia por intermédio do trabalho na terra, por meio de uma economia camponesa (Gomes, 2005). Esse trabalho autônomo, marca de liberdade conquistada, é uma das heranças genealógicas que os *maria rosenses* receberam de seus ancestrais. Desejam continuar transmitindo-o. Ainda que o nexos entre vida rural, autonomia, resistência e cultura negra não seja algo necessariamente evidente entre os quilombolas entrevistados, o trabalho na roça é um dos poucos elementos culturais ligados à filiação ancestral (africana e indígena) que ainda lá preservam, se não fosse o trabalho do Estado em inviabilizá-lo.

Os órgãos públicos ambientalistas os proíbem de mexer na mata, mas não lhes dão outra alternativa, o que, tacitamente, convoca-os à transgressão, à plantarem sem autorização, criando, assim, um ciclo tautológico em que se perpetua a imagem falaciosa do negro como criminoso, errado, inconsequente.

O que ocorre ali, de acordo com a pesquisa realizada no Vale do Ribeira, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), não é diferente do que acontece em outras comunidades da região. De acordo com o MDA, representado pelo NEAD, há uma política ambiental que, subordinada à lógica do capital e do mercado, exclui aqueles que não comungam dessa mesma lógica, como é o caso dos quilombolas.

Na região, segundo relatório do NEAD (2006), com o fortalecimento da questão ambiental em detrimento da agrária, as comunidades tradicionais sentem-se traídas pelo governo. Podemos dizer que, mais do que traídos, os do Maria Rosa passaram por um processo catastrófico de perda de referências: como viveriam? Qual identidade teriam?

Conforme apontado pelo NEAD, a conservação do meio ambiente deveria representar mais do que restrições e limitações “à vida humana, como ela vem se impondo a essas populações, pois deve existir uma forma de se desenvolver sustentadamente, integrando conscientemente o ser humano à natureza e conservando a vida das comunidades que se abrigam nessa mesma natureza” (2006, p. 20). Os próprios saberes dos quilombolas indicam

que é possível coexistir a preservação da mata e de seus costumes. Não à toa vivem nos lugares em que há a maior salvaguarda da Mata Atlântica, ao mesmo tempo em que estão sendo punidos pelo desmatamento já realizado pelos latifundiários da região.

Nos âmbitos federal e estadual, órgãos públicos especializados na questão agrária, como é o caso do MDA e da Fundação ITESP, são favoráveis à roça de coivara, entendem que, além de tradição, ela não é prejudicial ao meio ambiente, ainda assim, há uma preponderância do parecer ambientalista. Em situações semelhantes a essa, como não lembrar, novamente, do que Scarcelli (2002, p. 79) ressaltou: “muitas vezes as políticas públicas apresentam um caráter autoritário. Sustentadas em pressupostos teóricos e orientadas por princípios ideológicos parciais, não captam o fundamental na promoção daquilo que seria sua vocação: o reconhecimento do sujeito como cidadão”.

Se a titulação das terras feita pela Fundação ITESP veio como forma de remalhar a esgarçada provocada pela política ambientalista, ela tem sido instável e pouco efetiva em relação ao desenvolvimento agrário, em função, especialmente, da própria trinca que há entre os diferentes órgãos públicos estaduais e federais. E os quilombolas ficam no meio do abismo provocado por essa trinca/rachadura, o que, em nosso entendimento, está diretamente associado à temática da negritude: não cuidar da questão agrária é não cuidar da sobrevivência física, cultural, filial desse povo negro. É não cuidar do basal da manutenção da sobrevivência do corpo negro e de sua história.⁹⁹

Podemos supor que o medo da escravização e a vergonha de serem negros – essas tormentas que ora sim ora não tilintam entre *os maria rosenses*, atravessando suas malhas vinculares – funcionam entre os quilombolas como organizadores inconscientes da realidade psíquica daquela comunidade, a ponto de, em maior ou menor grau, contratarem pactos denegativos para silenciar parte de suas histórias ancestrais.

Isso não significa dizer que, para eles, não houve transformação entre o tempo pré-abolição e os dias atuais, mas que processos psíquicos vividos por seus antepassados a partir do escravismo e que processos vividos por eles relacionados ao racismo contemporâneo mantêm-nos atados às dores não suficientemente metabolizadas por seus antecessores e por eles mesmos. Daí a necessidade psíquica que tiveram de “deixar de lado” essa história

⁹⁹ Vale ainda lembrar que, como alternativa, muitos ali vivem das aposentadorias, mas, atualmente, o INSS não tem considerado os quilombolas como trabalhadores rurais, não tem dado autorização para novas aposentadorias. Restam-lhes cestas básicas, programas de redistribuição de renda mínima. Restam-lhes concessões. Não que elas não sejam importantes, mas, se houvesse uma política pública de desenvolvimento efetiva e articulada, talvez pudessem ter um destino diferente.

tortuosa, criando entre eles pactos para que a vida fosse mais possível, mais tolerável, menos penosa.

Mas, se, de um lado, os pactos denegativos supostamente apaziguam dores, se promovem a continuidade da vida psíquica e se possibilitam algum sentimento de pertencimento a um dado núcleo vincular, por outro, o fazem à custa de sacrifícios e de renúncias. É por isso que, como Kaës (2011) registrara, cada vez que um pacto é desatado, há a possibilidade de ser feita uma descoberta importante para os sujeitos que se viram ligados a ele.

É função da política pública promover ações que os possibilitem ressignificar esse medo e essa vergonha. É função daquela dar aos quilombolas um significado estrutural para a história ancestral que tiveram e para a atual que vivem. Não falta produção acadêmica que possa servir aos gestores públicos de apoio. Quantos já escreveram sobre o escravismo, os assenhalados, os quilombos, o racismo? Não faltam nomes. Algumas, inclusive, são produções acadêmicas produzidas por eles mesmos, os quilombolas. Quanto assunto produtivo poderia emergir se conversassem sobre o racismo com eles e os ouvissem? O quilombo Ivaporunduva é reconhecido com um dos mais politizados da região. Por que não ter encontros coletivos entre os quilombolas para se discutir a temática racial?

Assim sendo, a política pública pode e deve ter uma função de ressubjetivação, de colaborar com o processo do sujeito negro racializar-se. Racialização entendida aqui como um caso de resiliência pessoal e grupal, pois relacionada ao fortalecimento psíquico e social dos negros.

Se, hoje em dia, alguns dos *maria rosenses* falam sobre racismo e sobre ser negro, de maneira geral, essa não foi uma fala fácil de ser feita. Com exceção daqueles que em casa, na escola ou em outros lugares aprenderam qualidades positivas sobre o negro, muitos ainda sofrem ao entrar em contato com temáticas associadas à negritude.

Os cursos e eventos sobre essa temática oferecidos por órgãos públicos, com destaque à Fundação ITESP, produziram efeitos produtivos entre os quilombolas. Foram em situações como essas que Levina, por exemplo, aprendeu sobre as religiosidades de matriz africana, sobre o valor de ser mulher e negra. Eventos que tiveram relevância, mas foram pontuais.

Isso posto, é preciso ainda apontar que, mesmo que nem sempre e nem todos usem a palavra negro ou preto, sabem que vivem em um mundo de desigualdades, sabem do que lhes falta, sabem do racismo. A propósito, os que não usam esses termos, não o usam em função do racismo. Reconhecem que o grupo do “nós” é diferente do grupo do “eles”.

Lá, há aqueles que usam a acepção negro como conceito identitário e há alguns que preferem o termo moreno. Nenhum dos adultos, no nosso entendimento, relevou desejo de ser branco, de clarear sim, mas de clarear *morenando*. Além disso, a categoria branco não foi apresentada como sinônimo de superioridade. Talvez esse já seja um efeito da existência de políticas voltadas especificamente para negros.

Sobre os brancos, em algumas passagens, sinalizaram aspectos de fraqueza vista neles, sejam físicas ou morais (em relação à opressão histórica que fazem). Alguns, inclusive, mencionaram que branco não existe. A afirmação sobre a não existência do branco pode dizer respeito à história singular de cada um deles, sendo conteúdo de manejo inconsciente específico para cada um deles; ou ser concernente ao discurso que prega que, no Brasil, todos são geneticamente mestiços. Por outro lado, pode indicar que também compreendem que branco é nome atribuído aos de pele de tom diferente da deles, desvinculando, assim, a ideia de que há um corpo que é branco e puro como neve – o que nos remete a uma passagem escrita por Slenes (1991-1992) em que o autor coloca o branco entre parênteses, em vez de (branco), o autor usa o termo creme.

Preto, negro, branco, moreno ou creme... são palavras atribuídas às nuances das cores de pele. E, como tal, são apropriadas de formas distintas pelos sujeitos em seus vínculos familiares e comunitários e a partir do contexto histórico que vivem.

Entre eles, moreno/pardo é categoria complexa. É possível dizer que é sinônimo de humanidade: todos são morenos, são igualmente irmanados na condição de seres viventes. Nesse caso, moreno é síntese. Quando se refere à conquista de direitos, moreno indica oposição ao branco, são os não brancos. Em relação à diferença cromática, moreno significa um intermediário entre o escuríssimo e o branco. Entre eles, moreno é categoria que afirma e nega a diferença. Dilui e separa os contrários. Iguala e desigual.

Com vagar, aos trancos, eles têm tentado transformar o traumatismo advindo do escravismo e do racismo. Nesse aspecto, podemos entender que, se a política ambientalista foi violenta, a política de titulação de terras quilombolas, ainda que de forma não planejada, – já que ações voltadas explicitamente para o enfrentamento ao racismo não estão na pauta dos programas políticos da Fundação ITESP – mobiliza o vínculo ancestral negro/escravizado por vezes silenciado.

Eles têm sido interpelados a lidar com os buracos ligados à política ambiental, os quais os lançam à fenda referente ao escravismo e ao racismo. Com a mudança de enquadre de povos da roça para povos negros, a política pública ambientalista seguida pela quilombola possivelmente ativou neles conteúdos não psiquicamente toleráveis.

Como mencionamos, perguntas feitas para compor o laudo antropológico que deu base para a titulação de suas terras não foram acompanhadas de um acolhimento, dessa maneira, sozinhos foram impelidos a entrar em contato com os horrores ancestrais. Suas cicatrizes ficaram expostas. Situação dolorosa, agressiva do ponto de vista psíquico.

Segundo Benghozi e Féres-Carneiro (2003), a violência é dessubjetivante, já a agressividade provoca o outro e, como tal, interpela a alteridade. Tem sido por meio desse cenário pouco acolhedor que eles têm tentado cerzir suas feridas. Nesse aspecto, entendemos que há diferenças entre os feitos e os efeitos da política pública ambientalista e os da quilombola. Apesar desta última ter falhas, não deixa de ter função significativa, a de lançá-los a ter de pensar sobre suas origens. Mas, para que essa política seja instituída de maneira a produzir potência de vida, é preciso que inclua as necessidades e dilemas psíquicos desses quilombolas.

Compreender os mecanismos psíquicos utilizados pelos sujeitos, as alianças inconscientes contratadas pelos sujeitos vinculares, as fantasias, os conflitos, os temores, as resistências conscientes e inconscientemente partilhadas é um caminho necessário para que a implantação das políticas públicas seja efetiva.

Um projeto político voltado para a população negra deve considerar o seu fortalecimento psíquico, de maneira que essa população possa criticamente metabolizar os efeitos do racismo. Para tanto, é necessário que ela conheça a história do negro para além do escravismo e, no tocante ao escravismo, que esse também seja visto para além do escravismo do negro. É preciso desamalgamar a equação negro = escravo = ruim, tanto quanto branco = senhor = privilégios.

Desconstruir a ideologia racista denota dessacralizar falsas verdades, dar visibilidade a um cenário que sustenta misérias, desalentos subjetivos e sociais. Constitui valorização de uma postura crítica e ativa em relação à conjuntura ideológica vigente, bem como aponta para a possibilidade de criar outras formas de habitar a vida, em que o respeito e a ética possam ganhar relevância. Trata-se de historiar a história do negro costumeiramente tratado como a-histórico (Wissenbach, 1997). Trata-se de pacto explícito com o processo de aprendizagem.

Do escravismo para a abolição, da abolição para a República e a Constituição de 1988... No quilombo há marcas de todos esses enquadres. A regulamentação jurídica e a implantação de uma política pública voltada para a população do Maria Rosa, do ponto de vista psíquico, ainda não operou de forma a que a comunidade se sinta segura como comunidade negra, mas faz com que se aproxime da temática da negritude. É mote para cada

um deles publicamente, no âmbito político formal, reconhecer-se como negro e, com isso, quem sabe, olhar para seus segredos comuns e partilhados.

Esse olhar se dá no espaço do entre: entre eles, entre gestores públicos e comunidades, comunidades e movimento negro, academia e comunidade, academia e gestores públicos...

Entre! Que também é um convite para se embrenhar em uma configuração nova, seja em relação aos quilombolas terem seus direitos preservados, seja em relação à participação da Psicologia no âmbito das políticas públicas, contribuindo com um olhar que perpassa a dimensão intrapsíquica, intersubjetiva e social.

No Maria Rosa, apesar dos medos aflorados por viverem sem apoio efetivo, e mais, por viverem em uma situação em que quase tudo conspira contra eles, há histórias notáveis de conquistas alcançadas por eles. Quando ali não era mais do que um lugar ermo, sem luz, sem estrutura alguma, constituíram uma comunidade. Quando não tinham comida, inventavam o que comer. Quando colhiam seus alimentos, festejavam. Hoje, apoiados nessas histórias ancestrais, nesse continente genealógico comunitário, tecem novos projetos.

Levina, mesmo tendo de andar quilômetros a pé e à noite, conseguiu terminar o ensino médio e pretende se candidatar a vereadora. Joana, que estudou só até a segunda série do ensino fundamental, quer ler outras obras completas, já conhece a de Sherlock Holmes, assim como muitas produções sobre os negros. Aline quer ter acesso à internet para continuar a estudar e escrever seu próprio livro. Seu Pedro, que é caminhoneiro, quer que a estrada melhore. Roberta quer ser advogada ou cantora. Dona Ana Lima quer plantar maracujá. Dona Preta quer criar peixes em suas terras. Cláudio quer estrutura melhor para os jogos de futebol realizados entre as comunidades quilombolas da região. Dona Paulina quer que seus filhos sejam felizes. Seu Trabuco quer que os direitos quilombolas não fiquem só no discurso. Dona Maria quer dar continuidade ao trabalho religioso que realiza. Seu Áureo quer mais transparência nas políticas públicas. Dona Ana, dona Benedita e seu José querem ter boa saúde e acompanhamento médico adequado. Silvio quer luz em todas as casas de lá. Nádia, Alice, Júlia, Juliana e Lúcio querem continuar a estudar. Neri, Thiago, Ricardo e Cláudio querem melhores condições de trabalho.

Todos querem que o quilombo tenha estrutura. Querem uma vida digna. Querem realizar muitos outros sonhos. Esses podem ser projetos possíveis, desde que sejam realizados em parceria, desde que o Estado não os impeça. Desde que possam continuar a cultivar suas vidas em suas terras-território.

Referências

- Almeida, A. W. B. de (1999). Os quilombos e as novas etnias. In S. Leitão (Org.), *Documentos dos ISA nº 5 - Direitos territoriais das comunidades negras rurais* (11-18). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Almeida, A. W. B. de (2002). Os quilombos e as novas etnias: In E. C. O'Dwyer (Org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (pp. 43-81). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Almeida, A. W. B. de (2009-2010). Entrevista. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais/Unicamp/IFCH*, 3(2), 17-54.
- Alonso, A. (2010). A teatralização da política: a propaganda abolicionista. Trabalho apresentado no seminário temático *Sociologia, História e Política do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*.
- Arruti, J. M. P. A. (2006). *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.
- Arruti, J. M. P. A. (2008). Quilombos. In O. Pinho (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. ABA: Ed. Unicamp, EDUFBA.
- Ayres, J. R. de C. M. (2007). Raça como conceito emancipador e vulnerabilidade como norte para políticas de equidade em saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 23(3), 497-523.
- Azevedo, C. M. M. de (2004). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume. (Trabalho original publicado em 1987).
- Baldi, C. A. (2009). Territorialidade étnica e proteção jurídica: as comunidades quilombolas e a desapropriação. In E. Fernandes & B. Alfonsín (Orgs.), *Revisitando o instituto da desapropriação* (pp. 274-315). Belo Horizonte: Fórum.
- Bandeira, L. & A. S. Batista (2002). Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos femininos*, ano 10, 119-141.
- Bandeira, M. de L. (1988). *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense.

- Bearsi, C. A. (2008). *Agravo de instrumento nº 2007.01.00.052659-8/DF - Processo na Origem: 200734000272848*. Recuperado em 20 de maio de 2010, de http://www.cpisp.org.br/upload/editor/file/sentenca_pedra_do_sal.pdf
- Benghozi, P. (1994). Paradoxalidade do laço de aliança e malha genealógica dos continentes do casal e da família. In M. Ramos (Org.), *Casal e família como paciente* (pp. 249-265). São Paulo: Escuta.
- Benghozi, P. (2001). Parentalidade, autoridade, laço e lei. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, 13(2), 39-51.
- Benghozi, P. (2005). Resiliência familiar e conjugal numa perspectiva psicanalítica dos laços. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, 17(2), 101-109. Recuperado em 18 de abril de 2010, de <http://www.scielo.br/pdf/pc/v17n2/v17n2a08.pdf>
- Benghozi, P. (2010). *Malhagem, filiação e afiliação: psicanálise dos vínculos: casal, família, grupo, instituição e campo social*. São Paulo: Vetor.
- Benghozi, P. & Féres-Carneiro, T. (2003). Adolescência, violência e agressividade: diferenciando vínculo de relação. In T. Féres-Carneiro (Org.), *Família e casal: arranjos e demandas contemporâneas* (pp. 47-56). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-57). Petrópolis: Vozes.
- Bleger, J. (1988). *Simbiose e ambiguidade*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Bleger, J. (2007). *Temas de Psicologia: entrevista e grupos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Borges, D. (julho/dezembro, 2005). “Inchado, feio, preguiçoso e inerte”: a degeneração no pensamento social brasileiro, 1880-1940. *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciências Sociais da UFSCAR*, 1(47), 43-70.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. Cotia. São Paulo: Ateliê.

Brandão, A.; Da Dalt, S. & Gouveia, V. H. (2010). *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói: EdUFF.

Brasil, *Lei nº 601 de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros. Recuperado em 20 de maio de 2009, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Código Penal Brasileiro de 1940* – Parte Especial, artigo 140, § 3º, Título I, capítulo V, que regula sobre os Crimes Contra a Honra. Redação dada pela lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997 – que altera artigos da Lei nº 7716/1989 que define crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor – e pela Lei nº 10.741, de 2003, que dispõe sobre o estatuto do idoso. Recuperado em 24 de outubro de 2011, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Recuperado em 27 de outubro de 2007, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Decreto nº 4.887 de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Recuperado em 29 de maio de 2008, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Decreto nº 6.040 de 2007*. Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Recuperado em 29 de maio de 2008, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Instrução Normativa nº 57 de 2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Recuperado em 15 de junho de 2011, de <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis12.pdf>

Brasil, *Lei nº 7.716 de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Recuperado em 29 de maio de 2008, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Lei nº 9.459 de 1997*. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo

no art. 140 do Decreto-lei e 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Recuperado em 29 de maio de 2008, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Lei nº 10.639 de 2003*. Institui a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Recuperado em 29 de maio de 2008, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Lei nº 11.340 de 2006*. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Recuperado em novembro de 2011, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Brasil, *Lei nº 11.947 de 2009*. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica. Recuperado em novembro de 2011, de <http://www.planalto.gov.br/ccivil>

Caldas Aulete. *Dicionário Contemporâneo de Língua Portuguesa*: Lexikon Editora Digital.

Candido, A. (2010). *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul. (Trabalho original publicado em 1964)

Carril, L. de F. B. (1995). *Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Chalhoub, S. (2003). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chauí, M. de S. (1981). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna.

Costa e Silva, A. da (2002). *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Costa, E. V. da (2008). *A abolição*. São Paulo: Editora UNESP.

Costa, J. F. (2003). *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.

Couceiro, L. A., & Araújo, C. E. de M. (2003). Dimensões cativas e construção da emancipação: relações morais nas lógicas de sociabilidade de escravos e livres. Sudeste, 1860-1888. *Estudos Afro-asiáticos*, 25(2), 281-306. Recuperado em 14 de agosto de 2008, de <http://www.scielo.com.br>

CPDOC-FGV. (2007). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas

Crochík, L. J. (1996). Preconceito, indivíduo e sociedade. *Temas em Psicologia*, (3).

Crochík, L. J. (2005, julho/setembro). Preconceito: relações com a ideologia e com a personalidade. *Estudos de Psicologia*. Campinas, 22(3), 309-319.

Dalari, D. (2009, 23 de março). Direitos constitucionais dos quilombolas. *Jornal Gazeta Mercantil*, Caderno A, p. 10.

Di Giovanni, G. (2009). As estruturas elementares das políticas públicas. *Caderno de Pesquisa*, (82), NEPP-UNICAMP. Recuperado em 27 de setembro de 2011, de <http://www.nepp.unicamp.br>

Diegues, A. C. S. (2001). *O Mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec.

Diegues, A. C. S. (2007). O Vale do Ribeira e o litoral de São Paulo: meio ambiente, história e população. Texto originalmente produzido para o CENPEC. Recuperado em dezembro de 2011, de <http://www.usp.br/nupaub/cenpec.pdf>

Domingues, P. (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12(23), 100-122.

Domingues, P. (2008, setembro/dezembro). Um “templo de luz”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. *Revista Brasileira de Educação*, 13(39). Recuperado em 12 dezembro de 2009, de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/275/27503908.pdf>

Endo, P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo*. São Paulo: Escuta.

Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A.

Fernandes, F. (1964). *A integração do negro à sociedade de classes*. Tese da Cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Fernandes, M. I. A. (2003). O Trabalho Psíquico da Intersubjetividade. *Psicologia USP*, 14(3), 47-55.

Fernandes, M. I. A. (2005). *Negatividade e vínculo: a mestiçagem como ideologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Figueiredo, L. A. V. de (2000) “O ‘Meio Ambiente’ prejudicou a gente”: políticas públicas e representações sociais de preservação e desenvolvimento; desvelando a pedagogia de um conflito no Vale do Ribeira (Iporanga-SP). Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, São Paulo.

Foucault, M. (2010). *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1993)

Freud, S. (1996a). Sobre o narcisismo: uma introdução. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 81-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914)

Freud, S. (1996b). A Identificação. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 18, pp. 115-120). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921)

Freud, S. (1996c). A negativa. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 19, pp. 263-269). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925)

Freud, S. (1996d). A dissecção da personalidade psíquica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 22, pp. 63-84). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1932)

Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global. (Trabalho original publicado em 1933)

- Freyre, G. (1970, outubro/dezembro). O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico. *Revista Brasileira de Cultura do Ministério da Educação e Cultura, Conselho Federal de Cultural*, ano 2, (6), 41-57.
- Funari, P. P. de A. (2005). A arqueologia de Palmares: Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In J. J. Reis, & F. dos S. G. Gomes (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 26-51). São Paulo: Companhia das Letras.
- Gamberini, M. M. (2004). *Projeto quilombo: terra e identidade*. Recuperado em 05 de maio de 2007, de <http://br.geocities.com/mmgamb/index.html>
- Gamberini, M. M., & Maricondi, M. I. (n.d.). *Identificação, reconhecimento e titulação das terras dos quilombos do Vale do Ribeira*. Recuperado em 05 de maio de 2007, de <http://br.geocities.com/mmgamb/povosribeira.html>
- Giacomini, R. L. B. (2010). *Conflito, identidade e territorialização: Estado e comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP*. Tese de Doutorado, Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Gomes, F. dos S. (2005). *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Editora UNESP.
- Gonçalves Filho, J. M. (1998). Humilhação social – um problema político em psicologia. *Psicologia Revista*, v. 9.
- Gonçalves Filho, J. M. (2004). A invisibilidade pública (prefácio). In F. B. da Costa, *Homens invisíveis – relatos de uma humilhação social* (pp. 1-27). São Paulo: Globo.
- Gorender, J. (2002). Liberalismo e escravidão (entrevista). *Estudos Avançados*, 16(46), 209-222, set./dez. Recuperado em 15 de agosto de 2008, de <http://www.scielo.com.br>
- Guillaumin, J. (1991). *Lo Negativo: figuras Y modalidades*. Buenos Aires: Amarrortu Editores.
- Guimarães, A. S. A. (2000). Apresentação. In A. S. A. Guimarães, & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (pp. 17-30). São Paulo: Paz e Terra.

- Guimarães, A. S. A. (2001, novembro). A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 13(2), 121-142.
- Guimarães, A. S. A. (2004). Preconceito de cor e racismo no Brasil. *Revista de antropologia*. São Paulo, USP, 47(1), 9-43.
- Guimarães, A. S. A. (2005, 16 de setembro). Resistência e revolta nos 1960 - Abdias do Nascimento. Trabalho preparado para o XXIV Encontro Nacional da ANPOCS, em Caxambu, e apresentado no *seminário Brazil: Race and Politics in the Americas*, na *University of Texas*, Austin.
- Guimarães, A. S. A. (2009). *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, Fundação Ford.
- Guimarães, A. S. A. (2010). A República: utopia de branco, medo de negro. Trabalho apresentado no seminário temático *Sociologia, História e Política do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*.
- Guimarães, C. M. (2005). Mineração, quilombos e Palmares: Minas Gerais no século XVIII. In J. J. Reis, & F. dos S. G. Gomes (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 139-163). São Paulo: Companhia das Letras.
- Gusmão, N. M. M. (1995, novembro). Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. *Afro-Ásia*, Salvador, 16, 16-132.
- Hasenbalg, C. A. (1988). Desigualdades raciais no Brasil. In C. A. Hasenbalg & N. do V. Silva (Orgs.), *Estrutura social, mobilidade e raça* (pp. 115-143). São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro.
- Hasenbalg, C. A. & Silva, N. do V. (1988). Industrialização e estrutura de emprego no Brasil: 1960-80. In C. A. Hasenbalg & N. do V. Silva (Orgs.), *Estrutura social, mobilidade e raça* (pp. 13-60). São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro.
- Hasenbalg, C. A. (1996). Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In M. C. Maio & R. V. Santos (Orgs.), *Raça, ciência e Sociedade* (pp. 235-249). Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB.

- Hasenbalg, C. A. (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/Iuperj/Ucam. (Trabalho original publicado em 1979)
- Houaiss. (2009). *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Huntley, L. W. (2000). Prefácio. In A. S. A. Guimarães, & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (pp. 11-16). São Paulo: Paz e Terra.
- Hyppolite, J. (1989). *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus/Timbre.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2011a). *Características Étnico-Raciais da População: um Estudo das Categorias de Classificação de Cor ou Raça de 2008*. Rio de Janeiro: Autor
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2011b). *Sinopse do censo demográfico: 2010*. Rio de Janeiro: Autor
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2008). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*. Brasília: Autor
- Instituto de Terras do Estado de São Paulo. (2000). *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território* (Cadernos do ITESP, n° 3). São Paulo: ITESP: Páginas & Letras.
- Job, L. (2006). De quem é este quilombo? (...) era só o que me faltava! *Comissão pró-índio de São Paulo - Quilombos*. Recuperado em 02 de junho de 2010, de <http://www.cpisp.org.br>
- Kaës, R. (1989). Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs. In A. Missenard, G. Rosolato, et al. (Orgs.), *Le Négatif: figures et modalités* (pp. 101-136). Paris: Dunod.
- Kaës, R. (1993). *El grupo y el sujeto del grupo: elementos para una teoría psicoanalítica del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kaës, R. (1994). La categoría del intermediario y la articulación psicosocial. In R. Kaës. *La invención psicoanalítica del grupo* (pp. 129-142). Buenos Aires: Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo.

- Kaës, R. (2000). *Las teorías psicoanalíticas del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kaës, R. (2001). Introdução: O sujeito da herança. In R. Kaës, H. Faimberg, et. al (Orgs.), *Transmissão da vida psíquica entre gerações* (pp. 9-25). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kaës, R. (2002). O interesse da psicanálise para considerar a realidade psíquica da instituição. In O. B. R. Correa (Org.), *Vínculos e instituições: uma escuta psicanalítica* (pp. 11-32). São Paulo: Escuta.
- Kaës, R. (2003). A negatividade: problemática geral. *Psicologia USP*, São Paulo, 14(1)
- Kaës, R. (2005). *Os espaços psíquicos comuns e partilhados: transmissão e negatividade*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kaës, R. (2011). *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. São Paulo: Edições Loyola.
- Kalmus, J. (2010). *Ilusão, resignação e resistência: marcas da inclusão marginal de estudantes das classes subalternas na rede de ensino superior privada*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Kowarick, L. (1994). *Trabalho e Vadiagem: Origem do trabalho livre no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- LAESER (2008.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda. Recuperado em 20 de maio de 2010, de http://www.laeser.ie.ufrj.br/pdf/RDR_2007-2008_pt.pdf
- Lara, S. H. (2007). Marronage et pouvoir colonial. Palmares, Cucau et les frontieres de la liberte au Pernambouc a la fin du XVIIe siecle. *Annales*, Paris, França, 1(fac. 3), 639-662
- Leite, D. M. (2007). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Editora UNESP. (Trabalho original publicado em 1954)
- Leonel, M. (2000). O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. *Estudos Avançados*, 14(40), 231-250.

- Lima, C. A. M. (2002, junho). Escravos de peleja: a instrumentalização da violência escrava na América portuguesa (1580-1850). *Revista de Sociologia e Política*, (18), 131-152. Recuperado em 13 de dezembro de 2008, de <http://www.scielo.com.br>
- Lima, N. T & Hochman, G. (1996). Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da primeira república. In M. C. Maio & R. V. Santos (Orgs.). *Raça, ciência e Sociedade* (pp. 23-40). Rio de Janeiro: Fiocruz /CCBB.
- Maio, M. C. (1999). O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista brasileira de ciências sociais*, 14(41), 141-158.
- Maio, M. C. (2010, julho-dezembro). Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu* (35), 309-355.
- Marinho, M. de A. (2006). *Conflitos e possíveis diálogos entre unidades de conservação e populações camponesas: uma análise do Parque Estadual Intervales e o bairro do Guapiruvu (Vale do Ribeira/SP)*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Marquese, R. B. (2006, março). A Dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos: CEBRAP*, (74), 107-123.
- Martin, A. von (2005). *Sociologia del renacimineto*. México: Editorial Fondo Cultura. (Trabalho original publicado em 1932)
- Miller. (2006, julho). A história da África no Brasil ainda está para ser feita (entrevista). *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 1, (10). Recuperado em agosto de 2009, de www.revistadehistoria.com.br
- Mintz, S. W., & Price, R. (2003). *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Moura, C. (1994). *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasilense. (Trabalho original publicado em 1981)
- Moutinho, L. (2004). *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP.

- Munanga, K. (1986). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática.
- Munanga, K. (1995/96, dezembro/fevereiro). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo (28), 56-63.
- Munanga, K. (2003, novembro). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB*. Rio de Janeiro. Recuperado em 10 de março de 2009, de <http://www.dihitt.com.br/n/educacao>
- Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Munanga, K. (2009). *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global.
- NEAD. (2006). *Vale do Ribeira: um ensaio para o desenvolvimento das comunidades rurais*. Brasília: MDA /NEAD.
- Nina Rodrigues, R. (2008). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras. (Trabalho original publicado em 1933)
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Nogueira, O. (2006, novembro). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social – Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 19(1), 287-308. (Trabalho original publicado em 1954)
- O'Dwyer, E. C. (2002). Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In E. C. O'Dwyer (Org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (pp. 13-42). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Paes, G. S. M. (2008). *A recomendação das almas na comunidade remanescente de quilombo de Pedro Cubas*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Paes, G. S. M. (2009). Considerações sobre o passado e o presente. In A. Volochko & L. Batista (Orgs.), *Temas em Saúde Coletiva 9 - Saúde nos quilombos* (pp. 31-42). São Paulo: Instituto de Saúde – SESSP, São Paulo: GTAE
- Parés, L. N. (2006): *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp.
- Pinel, J. P. (2006, outubro/dezembro). Ensinar e educar em instituições especializadas: abordagem clínica dos vínculos de equipe. *Estudos de Psicologia*: Campinas, 23(4), 399-406.
- Piza, E. (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. In A. S. A. Guimarães, & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (pp. 97-125). São Paulo: Paz e Terra.
- Price, R. (2005). Palmares como poderia ter sido. In J. J. Reis, & F. dos S. Gomes (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 52-59). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ramos, D. (2005). O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In J. J. Reis, & F. dos S. G. Gomes (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 164-192). São Paulo: Companhia das Letras.
- Reis, J. J. (1983). Resistência escrava na Bahia: “poderemos brincar, folgar e cantar...”: o protesto escravo na América. *Revista Afro-Asia*, 14, 107-123. Recuperado em 14 de setembro de 2008, de <http://www.scielo.com.br>
- Reis, J. J. (1987a). Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. *Estudos Afro-Asiáticos*, (14), 5-16.
- Reis, J. J. (1987b). O levante dos malês na Bahia: uma interpretação política. *Estudos Econômicos*, 17, 131-149.
- Reis, J. J. (1996). Identidade e Diversidade: Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*, 2(3), 7-33. Recuperado em 20 de outubro de 2008, de <http://www.scielo.com.br>
- Reis, J. J. (2004). O abolicionismo em perspectiva continental. *Revista Afro-Ásia*, 31, 369-373. Recuperado em 20 de outubro de 2008, de <http://www.scielo.com.br>

- Reis, J. J. (n.d.). A revolta dos Malês em 1853. *Universidade Federal da Bahia*. Recuperado em 13 de dezembro de 2008, de <http://www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>
- Reis, J. J. & Gomes, F. dos S. (2005). Introdução: Uma história de Liberdade. In J. J. Reis, & F. dos S. Gomes (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 9-25). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, C. A. C. & Silva, N. do V. (2009). Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000. *Dados – Revista de Ciências Sociais*: Rio de Janeiro, 52(1), 7-51.
- Ribeiro, R. J. (2006). Os amantes contra o poder. In A. Novaes et. al. (Orgs.), *O Olhar* (pp. 433-444). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ricoeur, P. (1977). *Interpretação*. Rio de Janeiro: Imago.
- Rocha, A. P. (2000). Ideias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira. *Revista Brasileira de História*, 20(39), 43-79. Recuperado em 18 de agosto de 2008, de <http://www.scielo.com.br>
- Romani, C. (2006). O mar não tá pra peixe: conflitos sócio-ambientais na Baixada Santista. *Reflexões em Ciências Humanas*, Guarujá/SP, 8, 13-85.
- Romero, S. (2008). Comentários de Sílvio Romero. In N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (p. 17). São Paulo: Madras. (Trabalho original publicado em 1933)
- Russell-Wood, A.J.R. (2001). Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. *Revista Tempo*, (12), 11-50.
- Santos, R. V., & Maio, M. C. (2004). Qual "retrato do Brasil"? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. *Mana*, 10(1), 61-95.
- Santos, K. M. P. (2005). *A atividade artesanal com fibra de bananeira em comunidades do Vale do Ribeira (SP)*. Dissertação de Mestrado, Escola Superior de Agricultura Luis de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba.

São Paulo, *Decreto nº 40.723 de 1996*, que institui Grupo de Trabalho para os fins que especifica e dá providências correlatas. Recuperado em 14 de junho de 2011, de <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao>

São Paulo, *Decreto nº 41.774 de 1997*, que Dispõe sobre o Programa de Cooperação Técnica para identificação, discriminação e legitimação de terras devolutas do Estado de São Paulo e sua regularização fundiária ocupadas por Remanescentes das Comunidades de Quilombos, implantando medidas sócio-econômicas, ambientais e culturais. Recuperado em 10 de março de 2009, de <http://www.cpisp.org.br/html/leis/legislacoes>

São Paulo, *Decreto nº 42.839 de 1998*, que regulamenta o artigo 3º da Lei nº 9.757, de 15 de setembro de 1997, que dispõe sobre a legitimação de posse de terras públicas estaduais aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, em atendimento ao artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Recuperado em 10 de março de 2009, de <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao>

São Paulo, *Decreto nº 44.293 de 1999*, que acrescenta dispositivo ao decreto nº 40. 135, de 8 de junho de 1995, que cria o Parque Estadual Intervales e dá providencia correlata. Recuperado em 15 de março de 2009, de <http://www.cpisp.org.br/html/leis/legislacoes>

São Paulo, *Lei nº 9.757 de 1997*, que dispõe sobre a legitimação de posse de terras públicas estaduais aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, em atendimento ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Recuperado em 14 de junho de 2011, de <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/170984/lei-9757-97-sao-paulo-sp>

São Paulo, *Lei nº 10.207 de 1999*, que cria a Fundação ITESP. Recuperado em 15 de março de 2009, de <http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto>

Sarmiento, D. (2006). A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação. *Comissão pró-índio de São Paulo - Quilombos*. São Paulo: CPISP. Recuperado em 10 de maio de 2011, de <http://www.cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos>

Sarmiento, D. (2008). Terras quilombolas e Constituição: a ADI 3.239 e o Decreto 4.887/03. *Ministério Público Federal – Procuradoria Regional da República, 2º região*. Recuperado em 10 de junho de 2010, de http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_artigos

Scarcelli, I. R. (1999). Trabalhadores em saúde mental na construção de práticas antimanicomias: a rede substitutiva no município de São Paulo. In M. I. A. Fernandes; M. C. G. Vicentin & M. C. T. Vieira (Orgs.), *Trajetória da saúde mental em São Paulo* (pp. 297-320). São Paulo: Cabral Editora Universitária.

- Scarcelli, I. R. (2002). *Entre o hospício e a cidade: exclusão/inclusão social no campo da saúde mental*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Scarcelli, I. R. (2011). *Entre o hospício e a cidade: dilemas no campo da saúde mental*. São Paulo: Zagodoni.
- Schmitt, A., Turatti, M. C. M., & Carvalho, M. C. P. de (2002). A Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, ano V (10). Recuperado em 29 de setembro de 2007, de <http://www.scielo.com.br>
- Schucman, L. V. (2006). *Produção de Sentidos e a Construção da Identidade Judaica em Florianópolis*. Dissertação de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas do Programa de pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Schwarcz, L. M. (1987). *Retrato em branco e preto: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Schwarcz, L. M. (1994). *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Schwarcz, L. M. (1996). As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In L. M. Schwarcz & R. da S. Queiroz (Orgs.), *Raça e diversidade* (pp. 147-186). São Paulo: EDUSP.
- Serra, L. N. (2011). *Infância perdida: a concepção de “menores anormais” na obra de Pacheco e Silva*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Sevcenko, N. (1996). As alegorias da experiência marítima e a construção do europocentrismo. In L. M. Schwarcz, & R. da S. Queiroz (Orgs.), *Raça e diversidade* (pp. 113-146). São Paulo: EDUSP.
- Seyferth, G. (1996). Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In M. C. Maio & R. V. Santos (Orgs.), *Raça, ciência e Sociedade* (pp. 41-58). Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB.

- Silva, N. do V. (2000). Extensão e natureza das desigualdades raciais no Brasil. In A. S. A. Guimarães, & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (pp. 33-51). São Paulo: Paz e Terra.
- Silva, S. R. da (2008). *Negros na mata atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. Tese de Doutorado, Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Silva, V. R. R. da (2008, junho). A gênese do debate do conceito de quilombo. *Cadernos CERU*, série 2, 19(1), 203-222.
- Slenes, R. W. (1991-1992, dezembro/fevereiro). “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12).
- Slenes, R. W. (2005). Apresentação: o escravismo por um fio? In F. dos S. Gomes. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)* (pp. 15-24). São Paulo: Editora UNESP.
- Taylor, C. (1998). *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira*. Rio de Janeiro: Lumará.
- Telles, E. (2006, 12 de julho). Políticas raciais: pelo debate franco e plural. *Folha de São Paulo – Tendências e Debate*, São Paulo, quarta-feira.
- Theodoro, M. (2008). A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In M. Teodoro (Org.), *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição* (pp. 15- 43). Brasília: IPEA.
- Ungaro, G. (2009). Quilombos paulistas, justiça e cidadania. In A. Volochko & L. Batista (Orgs.), *Saúde nos quilombos* (pp. 17-26). São Paulo: Instituto de Saúde – SESSP, São Paulo: GTAE.
- Vitae Civilis & WWF-Brasil. (2003). *Sociedade ecoturismo: na trilha do desenvolvimento sustentável: como diferentes atores sociais podem, de forma participativa, elaborar planos estratégicos de conservação e geração de renda. O caso do ecoturismo do Vale do Ribeira na Mata Atlântica*. São Paulo: Peirópolis.

Winnicott, D. W. (1993). *Textos selecionados da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Wissenbach, M. C. C. (1997). *Ritos de magia e sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Wissenbach, M. C. C. (1998). *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e foros em São Paulo (1850 – 1880)*. São Paulo: HUCITEC – História Social USP.

Sítios consultados:

<http://aruandamundi.ning.com/>

<http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/>

<http://portal.saude.gov.br>.

<http://quilombosconaq.blogspot.com/>

<http://www.cpisp.org.br>

<http://www.cultura.sp.gov.br>

<http://www.icmsecologico.org.br>

<http://www.itesp.sp.gov.br>

<http://www.koinonia.org.br/>

<http://www.mda.gov.br/portal>

<http://www.palmares.gov.br>

<http://www.planalto.gov.br/ccivil>

http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/

<http://www.revistaafricas.com.br>

<http://www.revistadehistoria.com.br/>

<http://www.socioambiental.org>

<http://www.stf.jus.br/portal/constituicao>